



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

R. P. F.
IOANNIS DVNS
SCOTI,
DOCTORIS SVBTILIS,
ORDINIS MINORVM,
QVÆSTIONES
IN LIB. III. SENTENTIARVM,

*Nunc denuò recognita, Annotationibus marginalibus, Doctorumque celebriorum
ante quamlibet Quæstionem citationibus exornata, & Scholijs
per textum insertis illustrata.*

Cum Commentariis R.^{mi} P. F. FRANCISCI LYCHETI Brixienſis, Ordinis
Minorum Regularis Obſervantiæ olim Miniſtri Generalis,

*Et Supplemento R. P. F. IOANNIS PONCII Hiberni, eiufdem Ordinis, in Collegio Romano
Hibernorum Theologiæ primarij Profeſſoris.*

TOMI SEPTIMI PARS SECVNDA.



LVG·DVNI,
Sumptibus LAVRENTII DVRAND.

M. DC. XXXIX.
CVM PRIVILEGIO REGIS.



DISTINCTIO XXVI.

D E S P E.

Stautem spes virtus, quâ spiritualia & æterna bona sperantur, id est, cum fiducia expectantur. Est enim spes certa expectatio futuræ beatitudinis, veniens ex Dei gratia, & meritis præcedentibus, vel ipsam spem, quam natura præit charitas, vel rem speratam, id est, beatitudinem æternam. Sine meritis enim aliquid sperare, non spes, sed præsumptio dici potest. A.

De quibus sit spes.

ET sicut fides, ita & spes est de inuisibilibus. Vnde Augustinus. [Fidem appellamus earum rerum, quæ non videntur. De spe quoque dicitur, Spes, quæ videtur, non est spes. Quod enim videt quis, quid sperat? Quod attinet ad non videre, vel quæ creduntur, vel quæ sperantur, fidei, spei-que commune est. Distinguitur tamen fides à spe, sicut vocabulo, ita etiam rationabili differentia. Est enim fides malarum rerum, & bonarum; quia & bona creduntur, & mala: & hoc fide bona, non mala. Est etiam fides & præteritarum rerum, & præsentium, & futurarum. Credimus enim mortem Christi, quæ iam præteriiit: credimus sessionem, quæ nunc est. Credimus venturum ad iudicandum, quod futurum est. Item fides & suarum rerum est, & alienarum. Nam & se quisque credit esse cœpisse, nec fuisse utique sempiternum: & alia, atque alia non modò de aliis hominibus multa, quæ ad religionem pertinent, verùm etiam de Angelis credimus. Spes autem non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum, & ad eum pertinentium, qui earum spem gerere perhibetur. B.

*Aug in
Ench. c. 8.
Rom. 8. c*

*Quomodo
differunt fi-
des & spes.*

*Ibidem su-
pra præalle-
gata.*

Redit ad præmissam questionem, scilicet an fides, & spes in Christo fuerint.

Post hæc super est inuestigare, utrùm fides, & spes in Christo fuerint? C.
Vnde tractatus iste sumpsit exordium. Quibusdam tamen non indotè videtur fidem virtutem, & spem in eo non fuisse, sicut in Sanctis iam beatificatis, vel in Angelis non sunt, & tamen Sancti credunt, & sperant resurrectionem futuram, & Angeli eandem credunt: nec tamen in eis fides, vel spes virtus est; quia & Deo per speciem contemplando fruuntur, & in Dei Verbo resurrectionem futuram, siue iudicium, non per speculum in ænigmate, sed clarissimè inspiciunt. Si enim quia credunt resurrectionem futuram, ideò verum est eos fidem habere; ergo ea consummata post iudicium similiter & fidem habere dicentur, quia credunt eam esse præteritam. Sed sicut tunc credent, nec tamen fidem, quæ fideles facit, habebunt, quia non credent absque scientia, quæ non erit ænigmatica, Dist. 23.

1. Cor. 13. d

sed per speciem ; ita & modò credunt, & sperant resurrectionem, nec tamen fidem habent, quia credendo cognoscunt. Venit enim eis, quod perfectum est, & euacuatum est, quod ex parte est. Venit enim cognitio, & euacuata est fides. Venit species, & desiit spes. Ita & Christus, in quo fuerunt bona patriæ, credidit quidem, & sperauit resurrectionem tertia die futuram : pro qua & Patrem orauit : nec tamen fidem virtutem, & spem habuit ; quia non ænigmaticam, & speculari, sed clarissimam de ea cognitionem habuit, quia non perfectiùs eam cognouit præteritam, quàm intellexit futuram. Sperauit tamen Christus, sicut in Psal. ait, In te Domine speraui, nec tamen fidem, vel spem virtutem habuit, quia per speciem videbat ea, quæ credebatur. De antiquis verò Patribus, qui apud inferos vsque ad passionem tenebantur, non incongruè dici potest, quòd fidem, & spem virtutem habuerunt ; quia credebant & sperabant se visuros Deum per speciem, qualiter eum tunc non videbant ; quia non patuit eis cognitio Dei per speciem ante passionem Christi ; qua consummata, à fide transierunt ad speciem.

*Ibidem d.
199. 17. a*

Psal. 30.

*Si iussu
apud inferos
descenti
fidem & spem
habuerunt.*

Q V Æ S T I O V N I C A.

Utrum spes sit virtus Theologica, distincta à fide, & charitate?

Alen. 3. p. 9. 75. m. 1. & 3. D. Thom. hic q. 2. art. 2. & 2. 2. q. 17. art. 1. & 5. ubi Caiet. Bannes, Lorca. Bonau. hic art. 1. q. 3. Richard. art. 3. q. 1. & 2. Durand. q. 1. Gabr. q. 1. Vasq. 1. 2. d. 86. cap. 1. & 3. p. d. 43. cap. Vide Scot. 1. Met. q. 2. & 3. Bauonita hic.

1.



I R C A istam vigesimam sextam distinctionem, in qua Magister agit de spe, quaeritur vnum : Vtrum scilicet spes sit virtus Theologica distincta à fide, & charitate ? Quòd non, quia nulla passio est virtus ; spes est passio, ex 2. Ethicorum : ergo.

Arg. 1.

Arg. 2.

*1. de anima
text. 14.*

Præterea, nulla virtus Theologica determinat medietatem duarum malitiarum : spes determinat tale medium : ergo. Probatio maioris : quia ubicumque est medium duarum malitiarum, ibi potest esse defectus, & excessus : sed in tendendo in Deum per desiderium non potest esse excessus, sicut patet in aliis virtutibus Theologicis : non enim potest homo nimis credere in Deum, vel diligere Deum. Probatio minoris, quia spes determinat medium inter præsumptionem, & desperationem, sicut inter duas malitias.

Arg. 3.

Præterea, Virtus Theologica non est in nobis, nisi à Deo immediatè infundente illam : sed absque infusione Dei conuenit habere spem respectu eorum, respectu quorum ponitur communiter. Probo, quia per spem acquisitam conuenit sperare promissum hominis veracis : igitur multò magis per spem acquisitam conuenit sperare promissum Dei, qui est summè verax.

Arg. 4.

Præterea, duo perfectibilia respectu eiusdem obiecti numero, sufficienter perficiuntur duabus perfectionibus : sed in anima non sunt nisi duæ potentiz perfectibiles respectu obiecti increati, scilicet intellectus, & voluntas : igitur sicut intellectus sufficienter perficitur vno habitu, qui est fides talis obiecti, ita & voluntas respectu eiusdem sufficienter perficitur vno habitu, qui est charitas : igitur non erunt nisi duæ virtutes Theologicae.

Quòd si dicatur esse tres partes imaginis, & secundum eas tres requiri habitus eas perficientes. Contrà, quia duæ partes imaginis pertinent ad intellectum, & vna sola ad voluntatem : igitur si secundum illam distinctionem requirerentur distincti habitus, tunc duo habitus Theologici ponerentur in parte intellectiua, & vnus solus in voluntate ; quod est manifestè falsum, quia spes secundum aliquos non ponitur esse virtus intellectualis.

*Arg. in op-
pos.*

Contrà, 1. ad Corinth. 13. *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc.*

SCHO

Fuit tempore Scoti opinio, spem non esse distinctam à fide, & charitate. Probatur primò, quia hac pluralitas ponitur sine causa, tum quia eodem tendimus in præsens, & absens: tum quia amicitia acquisita sufficit ad omne velle, & nolle ordinata circa amicum. Secundò, expectare, qui est actus spei, includit certitudinem intellectus, & desiderium voluntatis: ergo spes est aggregatio ex fide & charitate. Alia sententia ait spem distinguere à charitate, quia manet informis, tamen non esse aliam virtutem, vel habitum à fide: sed hac est respectu vniuersalis, quia credo omnes perseueraturos in gratia saluandos: spes verò est respectu particularis, quia spero me saluandum: & sic sunt idem habitus, quia eodem habitu cognosco omnem hominem esse risibilem, & hunc hominem esse talem. Probatur, quia desperans non persuadetur ut amet, vel optet, sed ut credat. Reijcit Doctor utramque sententiam ex illo 1. Corinth. 13. Fides, spes, charitas, tria hæc.

IN ista quæstione^a fundamentum est auctoritas Apostoli iam dicta, cui innituntur Sancti tractando de ista materia: tamen si auctoritas contemneretur, innitendo rationi naturali tantum, cum secundum eam pluralitas sit vitanda, ubi non apparet necessitas ponendi pluralitatem, & in proposito non videatur esse necessitas ponendi tertiam virtutem Theologicam, distinctam à fide, & charitate; negaretur spes esse virtutem distinctam à fide, & charitate.

Minor autem huius rationis posset secundum eos probari ex parte voluntatis dupliciter. Primò probatur, quia voluntas eadem virtute disponitur sufficienter ad *velle* ordinatum, & *nolle* ordinatum. Probo, quia non potest esse ordinatum *nolle*, nisi respectu eius, cuius oppositi est ordinatum *velle*. Quod confirmatur per illud primi de Anima: *Rectum est iudex sui, & obliqui*. Eodem etiam sufficienter disponitur ad amandum bonum præsens, & desiderandum bonum absens. Hoc etiam probatur ratione, & auctoritate. Ratione sic, quia eodem tendit aliquid in terminum non habitum, & quiescit in habito, sicut patet de graui. Et auctoritate Augustini 9. de Trinit. cap. ultimo. *Appetitus inhiantis fit amor fruientis*: igitur si sit aliquis habitus, quo voluntas sufficienter disponitur ad ordinatum *velle* respectu *frui*, vel *velle* respectu boni præsentis; ille sufficit ad omne *velle* ordinatum, quod est *desiderare*, & ad omne *nolle* ordinatum: sed per solam charitatem sufficienter disponitur voluntas supernaturaliter ad amandum omne diligibile, vel fruibile præsens.

Secundò, ista minor probatur, quia amicitia acquisita sufficit ad omne *velle* ordinatum circa amicum: & hoc tam ad *velle* desiderij, quàm ad *velle*, quod est amare præsens, quàm etiam ad *nolle*, quod est oppositum amico: sed non est minùs sufficiens amicitia infusa, quantum ad multitudinem obiectorum, quàm amicitia acquisita, cum charitas per latitudinem se extendat ad omnia diligibilia ex charitate: ergo.

Secundò ex parte intellectus, quia si esset aliquis habitus, non posset poni in intellectu: quia actus intellectus in communi est intelligere: ergo omnis habitus in intellectu erit circa aliquod intelligere: intelligere autem respectu obiecti supernaturalis non est nisi credere: ergo, &c.

Tenendo conclusionem istam, posset dici, quòd spes aggregat in se quodammodo duas virtutes, scilicet fidem, & charitatem. Actus enim spei, qui est *expectare*, includit certitudinem: & hæc certitudo pertinet ad intellectum & fidem. Includit etiam desiderium, quod pertinet ad voluntatem, & si sit desiderium meritorium, pertinet ad charitatem, quæ perficit voluntatem. Sicut igitur expectatio perfecta, & meritoria includit certitudinem intellectus, & desiderium voluntatis ordinatæ, ita spes ut virtus perfecta diceretur includere per quandam aggregationem, fidem & charitatem: & secundum hoc poneretur virtus tertia non formaliter, nec simpliciter, sed secundum quòd aggregat formaliter in se duas virtutes.

Quia tamen desiderium non habiti potest esse voluntatis sine charitate, & totus actus spei, & ipsa spes, potest esse informis; idè melius videtur esse ponendum, quòd spes in tantum conuenit cum fide, quòd non est alia virtus: non enim est alius habitus formaliter vniuersalis, & particularis, sicut patet in omnibus habitibus intellectuallibus: sed fides est respectu vniuersalis, quia fide teneo omnem iustum finaliter esse saluandum; & spes est respectu particularis, quia spe teneo me iustum finaliter esse saluandum: igitur non est alius habitus huius, & illius. Confirmatur, quia desperans non dicitur odire, sed diffidere, nec persuadetur ut amet, vel optet: quia optaret si crederet illud esse possibile, sed persuadetur ut credat illud esse possibile à se attingi.

Secundum hoc diceretur fides esse omnium articulorum reuelatorum pertinen-

tium ad quascumque personas, & ad quæcumque tempora: spes aut est quædam fides, quia de reuelatis pertinentibus ad seipsum, qui habet fidem, & tantum pertinentibus ad futura. Nec illa specificatio variat habitum, sicut nec in aliis habitibus intellectualibus: sed est idem habitus, specificationem quandam habens ex parte obiecti: non ergo ponitur tertius habitus, sed fides quantum ad quædam, puta quantum ad futura pertinentia ad ipsum credentem, dicitur spes; cum tamen fides se extendat ad personam credentem, & ad alias.

Quod si dicatur futuritionem in aliquo variare obiectum, & ita distinguere spem ab aliis virtutibus. Contrà primò, quia idem est habitus vniuersalis, & particularis, sicut patet in omnibus habitibus intellectualibus: cum igitur de ista: *omnis finaliter iustus saluabitur*, sit fides; igitur & de ista; *ego si sim finaliter iustus, saluabor*, est fides. Secundò, quia si futuritio sit formalis ratio obiecti; ergo spes non est virtus Theologica, quia non respicit æternum pro obiecto, secundum hoc, sed aliquid temporale, quia temporalitas esset formalis ratio obiecti. Terriò, si futuritio requirat proprium habitum, pari ratione & præteritio, & ita non erit idem habitus fidei de præteritis, & futuris.

Qui teneret viam istam, posset dicere quod sicut in anima sunt duæ potentie, nature attingere Deum in ratione obiecti, scilicet intellectus, & voluntas, & hoc per actus elicitos ab eis; ita & sufficienter perficitur vtraque potentia vnico habitu, respectu vnus obiecti; & ita sicut intellectus sufficienter perficitur respectu illius obiecti per habitum fidei infusum; ita & voluntas per charitatem: & saluarentur dicta de spe, quia est tertius habitus includens per aggregationem hos duos habitus. Vel probabilius, quod est quædam fides particularis, respiciens bona futura ab illa persona attingenda; & quoad hoc distinguitur à fide absolute sumpta, quæ indeterminatè respicit omnes personas, & omnia credibilia quorumcunque temporum.

Via illa non placet. quia videtur obuiare auctoritatibus Sanctorum innitentibus dicto Pauli. Quære.

COMMENTARIUS.

I.

Opinio aliorum.

DOCTOR in ista questione duo facit. Primò, præmittit aliquas opiniones quas improbat. Secundò, respondet ad questionem. Circa primum secundum aliquos videtur dicendum quod spes non sit virtus Theologica distincta à fide, & charitate; & hoc probant duplici ratione, quæ infra exponentur, respondendo ad eas.

Et dicit Doctor quod *tenendo hanc conclusionem, posset dici quod spes aggregat in se fidem, & charitatem, & hac certitudo pertinet ad intellectum, & fidem*: nam intellectus per fidem certus est de obiecto præmissio: *includit etiam desiderium, quod pertinet ad voluntatem*, quia actus spei est desiderare summum bonum, ut infra patebit. Et loquitur hic tantum de spe infusa, sicut etiam de fide, & charitate infusa.

Quomodo spes non sit habitus distinctus à fide.

Quia tamen desiderium non haberi. Hic Doctor ponit alium modum dicendi, scilicet quod spes non est habitus distinctus à fide, nec tamen est quid aggregatum ex fide, & charitate. Dicit ergo sic: *Quia tamen desiderium non haberi potest esse voluntatis sine charitate, & totus actus spei, scilicet sperare, & ipsa spes, scilicet habitualis, potest esse informis, scilicet sine charitate, ideo melius videtur esse ponendum quod spes in tantum conuenit cum fide, quod non est alia virtus. Non enim est alius habitus formaliter vniuersalis, & particularis, sicut patet in omnibus habitibus intellectualibus.* Eodem enim habitu quis cognoscit demonstratque omnem hominem esse risibilem, & hunc hominem esse risibilem; sed fides est respectu vniuersalis quia fides teneo, siue certus sum omnem iustum finaliter esse saluandum, & sic non

tantum habeo fidem de me finaliter saluando, sed simpliciter de omni iusto.

Nec illa specificatio variat habitum, sicut nec in alijs habitibus intellectualibus, sicut est idem habitus, quo quis scit omnem hominem esse risibilem, & quo quis scit omnem hominem futurum esse risibilem; & probat quod talis futuritio non variet aliquo modo obiectum, ita quod distinguat ipsum, & sit talis ratio formalis obiecti, quod requirat alium habitum; & probat primò, quia idem est habitus vniuersalis, & particularis, ut supra patuit. Sicut ergo de ista est fides, omnis finaliter iustus saluabitur, ita & de ista: Ego si sim finaliter iustus saluabor, est scilicet fides.

Secundò, quia si futuritio sit formalis ratio obiecti, sequeretur quod spes non esset virtus Theologica: patet, quia obiectum Theologicum est æternum, & si futuritio, quæ est temporalis, esset ratio formalis obiecti, obiectum non esset æternum; nam si obiectum esset aliquod æternum, multò fortius ratio formalis obiecti erit æterna, quia à ratione formali habet quod sit obiectum, ut aliàs exposui.

Terriò si futuritio requirat proprium habitum, pari ratione & præteritio, & ita non erit idem habitus fidei de præteritis, & futuris, & sic patent isti duo modi. Hæc tamen via, quæ negat spem esse alium habitum à fide, & charitate, non placet, quia videtur obuiare auctoritatibus Sanctorum innitentibus dicto Pauli; 1. ad Cor. 13. scilicet, *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc.* ubi expressè ponit tres habitus Theologicos.

2.

Obiectum Theologicum est æternum.

SCHO

Tertia sententia tenens spem esse virtutem Theologicam, moderatiuam passionis, qua tenditur in futurum æternum bonum: refutatur primò, quia esset virtus moralis. Secundò, daretur timor infusus, qui tamen non esset Theologicus, quia non haberet Deum pro obiecto.

Alio modo posset dici^d, quòd cùm contingat excessiuè sperare bonum futurum, sicut patet in præsumente: & diminutè, vt patet in desperante; illa passio, quæ est spes futuri boni, indiget moderamine, & per consequens ille habitus moderatiuus, cùm sit respectu obiecti æterni, quod consequitur sperans, potest esse habitus Theologicus, & vocatur spes: quia per hoc intelligitur habitus moderans passionem, quo quis tendit in bonum æternum consequendum.

Contra hoc obiicitur primò^e, quia tunc esset spes virtus moralis, non Theologica: quia virtus moderatiua passionum moralis est: quilibet enim moraliter perfectus indiget omnibus habitibus respectu passionum, quæ natæ sunt esse diminutæ, vel excessiuæ.

Secundò, quia tunc esset aliquis timor infusus, qui tamen non esset virtus Theologica: quia non esset respectu boni increati, sed respectu mali tantum: habitus autem Theologicus est respectu boni increati.

C O M M E N T A R I V S.

3.

Alio modo posset dici. Hic ponit alium modum dicendi, & est, quòd spes est habitus Theologicus, & ponitur tantum vt moderatiuum passionum, quia contingit sperare bonum futurum excessiuè, vt patet in præsumente, & diminutè, vt patet in desperante, & sic talis passio, quæ est sperare, indiget aliquo moderamine, quo quis nec excessiuè, nec diminutè speret bonum æternum, & talis habitus sic moderatiuus dicitur spes.

^e Contra hoc obiicitur. Dicit Doctor quòd si spes poneretur vt virtus moderatiua, tunc non esset Theologica, sed tantum moralis, idè

enim moralis est moderatiua passionum, quia talis virtus propriè facit promptè, faciliter, & delectabiliter operari, ex hoc quòd ex frequentatis actibus est causata, & sic habens virtutem faciliter moderatur passiones, vel prohibendo ne insint, vel diminuendo, de quo moderamine vide Doctorem in primo distinct. 17. Virtus autem Theologica non sic facit delectabiliter operari, quia illud dictum de habitibus, scilicet quòd facit promptè, & delectabiliter operari, intelligitur de habitibus acquisitis, & non de infusis, vt patet à Doctore in primo, vbi supra.

S C H O L I V M.

Quarta sententia Henrici, spem distinguit à charitate, quia hac est in concupiscibili, illa in irascibili. Probatur quadrupliciter. Doctor hanc fusè refutat, improbando rationes Henrici, & ostendit eius contradictionem.

Alio modo dicitur^f, quære 8. quodlib. Henr. quæst. 15. quòd spes distinguitur à charitate, licet habeant perficere eandem potentiam, scilicet voluntatem; quia spes est in irascibili, charitas in concupiscibili: & illa non solum in appetitu sensitivo, sed etiam in voluntate distinguuntur. Quod probatur quadrupliciter.

Primò per obiecta, nam obiectum concupiscibilis est bonum delectabile: obiectum autem irascibilis est bonum arduum. Bonum delectabile est bonum concupitum à concupiscente propter commodum eius. Bonum arduum dicitur bonum appetibile, quo voluntas appetit superare omnia sibi contraria: sed istæ duæ conditiones, quæ sunt eiusdem boni, non sub eadem ratione obiecti, non tantum sunt conditiones boni, vt nunc; sed etiam boni simpliciter: igitur non tantum sunt boni, vt est appetitus sensitui, sed etiam vt est obiectum voluntatis: sic igitur istæ duæ conditiones accidentales distinguunt irascibile, & concupiscibile, non tantum in appetitu sensitivo, sed etiam in voluntate.

Secundò sic, irasci est actus solius irascibilis: conuenit autem irasci non tantum ex passione: quæ est in appetitu sensitivo, sed etiam, quæ est in voluntate. Irascimini, & nolite peccare, in Psal. 4. igitur actus ille est voluntatis, & ita irascibilis erit in voluntate.

Terriò, probatur hoc ex comparatione diuersorum actuum ad inuicem; quia concupiscibili volenti in contemplatione quiescere, quandoque insurgit voluntas ad impugnandum.

6.
Henricus.
Vide D. Bonauent. dist. presenti 9. fin.
Arg. 1.

Arg. 2.
Psal 4.

Arg. 3.

pugnandum vitia impediencia contemplationem, & sic impugnando impedit contemplationem: nulla autem eadem vis habet actum impeditium sui ipsius in actu principali: igitur concupiscibilis, quæ quærit delectari, non insurgit expugnando, per quam expugnationem impediatur à sua delectatione: igitur est alia vis.

Arg. 4.

Quartò, declaratur hoc per actus diuersos pertinentes ad irascibile in appetitu sensitivo; quare in Henrico, quia omnes illi actus videntur æquè necessarij in voluntate: igitur qua ratione ponitur irascibilis in appetitu sensitivo, pari ratione & in voluntate. Additur, quòd concupiscibilis est principalis potentia, irascibilis autem est quædam vis eius, sicut in sensitiva omnes passionες irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis; & terminantur ad eas, sic in voluntate, irascibilis est propugnatrix concupiscibilis.

7. —

Contra illam opinionem arguo, & primò contra primam rationem, quæ procedit de obiecto: & quia illud de bono arduo posset & benè, & malè intelligi: quæro quid intelligitur per bonum arduum? Aut bonum absens; aut non solum hoc, sed excedens facultatem potentie, cui dicitur arduum: aut tertio bonum appetibile, id est, amabile excedens omnia alia sibi contraria. Si primo modo, igitur irascibilis non erit in patria, & per consequens spei non succedit tentio: quia oporteret quòd tentio esset in eadem potentia & vi, cum spe, quia succedit sibi: & ita haberet pro obiecto suo arduum, quod est bonum absens, si hoc esset, quod intelligeretur per nomen *ardui*, quod est falsum: in patria enim non erit bonum desiderabile absens. Si secundo modo: igitur in Deo non esset irascibilis: quia nullum est obiectum excedens respectu eius: igitur nec tentio: consequens est falsum, quia non videtur negandum quòd in Deo sit tentio respectu sui ipsius: igitur & antecedens, scilicet quòd in habentibus spem, spes sit habitus irascibilis. Si tertio modo, si malè ponitur bonum arduum obiectum spei distinctum contra obiectum charitatis: quia charitas inter omnes virtutes maximè respicit Deum sub ratione appetibilis, quia sub ratione boni infiniti.

In patria non est bonum desiderabile absens. In Deo est tentio respectu sui ipsius.

15. de Trin. cap. 18.

Præterea, aut intelligitur^h appetibilitas ista in obiecto aptitudinaliter, aut actualiter. Si aptitudinaliter, quia scilicet aptum natum sit appetiari, hoc maximè pertinet ad obiectum charitatis, quia, ut dictum est, charitas respicit Deum, vel obiectum suum sub ratione infiniti in se. Si actualiter, hoc est, quia voluntas sic appetiatur, tunc malè assignatur appetitio ista esse ratio obiecti potentie, vel vis: quia ipsa appetitio actualis est, quia voluntas per actum suum appetiatur tantum obiectum: hæc autem appetitio passiva actualis sequitur in obiecto rationem formalem obiecti: formalis autem ratio obiecti alicuius potentie, vel vis, præcedit naturaliter actum illius potentie, vel vis: igitur talis appetitio non potest esse ratio formalis obiecti talis potentie, vel vis.

Formalis ratio obiecti præcedit naturaliter actum potentie respicientis illud. Assignatur obiectum irascibile.

Præterea, actus adæquatus irascibilis est *irasci*, sicut actus adæquatus intellectus est *intelligere*: sed *irasci* non potest respicere pro obiecto bonum arduum aliquo prædictorum modorum: quia *irasci* est appetere vindictam, siue punitionem, ut dicitur *secundo Rhetor.* hoc autem *appetere* respicit primò pro obiecto, vel puram punitionem, vel ipsum punibile; & neutrum est appetibile: igitur irascibilis non respicit arduum. Et hæc ratio improbat secundam rationem pro opinione prædicta, quia si *irasci* est actus irascibilis, ex hoc sequitur quòd non distinguitur à concupiscibili per rationem boni ardui distincti à bono delectabili.

8.

Contra tertiam rationem arguitur, quia etsi illud, quod natum est impedire delectationem alicuius potentie per actum positivum, sit expugnandum per aliquem actum, ad hoc, ut potentia quietè delectetur; tamen quod natum est impedire tantum priuatiuè, non oportet expugnare positivè, sed tantum priuatiuè, scilicet fugiendo. Sed actus vitiosus non impugnat, nec impedit positivè delectationem ordinatam concupiscibilis: quia non simul insurgit talis actus quasi impediens actum concupiscibilis: igitur non oportet actum illum expugnare, nisi tantum priuatiuè, scilicet fugiendo ne talis actus infir: sed cuius est concupiscere obiectum honestum, eius est fugere obiectum inhonestum: igitur concupiscibilis expugnat.

9.

Præterea, in ista opinione primò ponitur, quòd concupiscibilis non propugnat, quia illa pugna impedit delectationem: & postea narrando dicitur quòd concupiscibilis defenditur per irascibilem, ne in sua delectatione perturbetur: ista videntur duo opposita, quòd scilicet potentia propugnans impediatur concupiscibilem, & quòd non impediatur, sed saluet eam in delectando.

Ex isto etiam improbat quarta ratio, qua assignantur illi diuersi actus in irascibili. Posset etiam argui, quòd aliqui istorum actuum non conueniant irascibili, saltem in parte sensitiva, quæ non habet actum circa futurum, ut futurum est.

Quod

Quod additur in prima ratione, quod concupiscibilis appetit aliquid concupitum à concupiscente, ut commodum sibi, non videtur probabile: quia in Deo non negatur concupiscibilis, sicut nec delectatio perfectissima: & tamen non concupiscit aliquid tanquam commodum sibi.

Deus non concupiscit aliquid ut sibi commodum.

Quantum ergo ad hoc, an in voluntate sit irascibilis, & concupiscibilis, potest dimitti dubium usque ad dist. 34. Et si debeant poni in voluntate, poni videntur propter distinctionem virtutum moralium perficientium voluntatem: non autem propter distinctionem virtutum Theologicarum spei, & charitatis; sicut ponit ista opinio.

Præterea, sicut vis præsupponit potentiam, ita & obiectum præsupponit obiectum eius: igitur actus ipsius vis includit actum potentie, circa obiectum eius, & aliquid additum: sed istud additum vniuersaliter erit nobilius (apparet in omnibus actibus consequentibus, & addentibus sibi inuicem) igitur si irascibilis est vis, & concupiscibilis est potentia, actus spei erit simpliciter nobilior actu charitatis: quod est falsum.

In aliquibus originalibus ponitur exemplum.

C O M M E N T A R I V S.

4. *Opin. Henrici. Vide D. Bonaventuram dist. præsentem.*

Alio modo dicitur. Hic recitat opinionem Henrici 8. quodlib. quæst. 15. qui ponit spem esse alium habitum à charitate, & quamvis charitas, & spes sint in eadem potentia, scilicet voluntate, non tamen sunt in eadem vi, quia ponit in voluntate vnam vim, quæ dicitur concupiscibilis, & aliam, quæ dicitur irascibilis, sicut etiam in eodem sensitiuo ponuntur istæ duæ virtutes, scilicet irascibilis, & concupiscibilis; & quia charitas proprie est in concupiscibili, & spes proprie in irascibili, idè isti duo habitus dicuntur distinguui propter distincta subiecta. Et nititur probare quomodo in eadem voluntate sint istæ duæ virtutes, scilicet irascibilis, & concupiscibilis. Et Doctor hoc principaliter non improbat, quia non negat irascibilem in voluntate, ut infra patebit, dist. 34. sed improbat modum dicendi, & ponendi ipsam irascibilem. Probat ergo Henricus has duas virtutes, scilicet irascibilem, & concupiscibilem esse in eadem voluntate; & primò per comparisonem ad obiecta, & dicit quod obiectum concupiscibilis est bonum delectabile, obiectum autem irascibilis est bonum arduum; bonum enim delectabile est bonum concupitum propter commodum, & bonum arduum est bonum appetitum, quo voluntas appetit superare omnia sibi contraria; & istæ conditiones, quæ sunt eiusdem boni non sub eadem ratione obiecti, non tantum sunt conditiones boni, ut nunc, sed etiam boni simpliciter. Vult dicere, quod ista conditio, quæ est appetere bonum delectabile, ut commodum, non respicit ipsum delectabile, ut nunc; similiter alia conditio, quæ est appetere bonum arduum, quia appetere bonum, ut nunc, præcisè solis potentiis sensitiuis competit, quæ tantum appetunt bona præsentia. Ex quo ergo voluntas potest appetere bonum delectabile simpliciter, & similiter bonum arduum, & non tantum ut nunc, igitur cum isti actus, scilicet appetere sic, & sic, sint actus irascibilis & concupiscibilis, & isti actus competant voluntati, sequitur quod in voluntate sint istæ duæ virtutes.

5. **g** Contra illam opinionem arguo. Doctor improbat hanc rationem, quærendo quid Henricus intelligat per bonum arduum, quia aut intelligit bonum absens tantum, & tunc irascibilis non erit in patria: patet, si enim obiectum irascibilis est tantum bonum æternum absens, cum tale bonum non sit sibi absens, sequitur quod non erit irascibilis in patria, & per consequens spei non succedit tentio, quia oporteret quod tentio esset in eadem potentia & vi cum spe, quia succedit

sibi; patet, quia enim visio succedit fidei, idè fides, & visio sunt præcisè in eadem vi: cum ergo tentio succedat spei, & spes per te est in irascibili; ergo tentio, quæ est proprie in patria, erit in irascibili, quæ tamen irascibilis non erit in patria si sibi assignetur bonum absens. Aut per bonum arduum intelligit bonum absens excedens facultatem potentie, & hoc non, quia tunc in Deo non esset irascibilis, quia nullum est obiectum excedens respectu eius, igitur nec tentio. Patet consequentia, quia tentio est simpliciter in eadem vi, in qua est spes, & per consequens tentio est in irascibili, etsi irascibilis non sit in Deo, nec tentio, quod est falsum, quia non videtur negandum quod in Deo sit tentio respectu sui ipsius: licet enim in Deo non possit esse spes, quia notat imperfectionem, tamen in Deo potest esse vera tentio, sicut etiam in Deo non ponitur fides propter imperfectionem, tamen ponitur perfectissima visio. Aut per bonum arduum intelligit bonum appetibile, siue amabile excedens omnia alia sibi contraria, & tunc malè ponitur bonum arduum obiectum spei distinctum contra obiectum charitatis: quia charitas inter omnes virtutes maximè respicit Deum sub ratione amabilis, quia respicit sub ratione boni infiniti, ut infra patebit dist. 27.

Tentio est in irascibili.

6. **h** Præterea. Aut intelligitur appetibilitas ista in obiecto aptitudinaliter, aut actualiter. Cum dicit quod obiectum irascibilis est bonum arduum appetibile: si aptitudinaliter, hoc maximè pertinet ad obiectum charitatis, quia respicit ipsum bonum sub ratione infiniti in se, & tunc si bonum arduum hoc est appetibile super omnia, ponitur obiectum irascibilis, & per consequens obiectum spei, cum tale obiectum sit maximè obiectum charitatis, sequitur quod obiectum spei non distinguitur ab obiecto charitatis. Si actualiter, ita quod dicatur appetibile pro quanto voluntas sic ipsum appetiatur, & si appetiari passivè ponatur ratio obiecti irascibilis, & tunc malè ponitur, quia talis appetitatio actualis est tantum per actum potentie sic appetientis; modò obiectum potentie, & ratio formalis illius obiecti est prius quocunque actu potentie: sed appetiari sic est posterior actus, cum sic appreciari sit per actum potentie, vel vis.

7. **i** Præterea, actus adequatus. Per hanc rationem Doctor probat quod bonum arduum acceptum secundum aliquem trium modorum non est obiectum irascibilis, quia obiectum potentie est terminatum actus adequati potentie; patet diffinendo per omnia obiecta formalia. Sonus

Bonum arduum non est irascibile.

enim qui ponitur obiectum potentie auditiue, terminat actum audiendi, qui adequatur potentie auditiue; sed in proposito, actus adequatus irascibili est *irasci*, quod magis infra patebit *dist.* 34. sed irasci non respicit bonum arduum, quod secundum ipsum est appetibile, sed respicit ipsam punitionem, vel obiectum punibile, punibile autem, ut sic, siue punitio, non est obiectum appetibile. Hæc etiam ratio improbat secundam rationem Henrici, quæ probabat conclusionem intentam, quæ talis est, irasci est actus solius irascibilis, & talis actus est in voluntate, qui *irascimini, & nolite*, &c. Et ita irascibilis erit in voluntate. Dicit ergo Doctor quod si irasci est actus irascibilis, & in hoc verum dicit, statim sequitur contra eum, quod irascibilis non distinguitur à concupiscibili per hoc, quod respicit pro obiecto bonum arduum, quia irasci nullo modo respicit tale bonum; ergo.

8. Tertiò principaliter arguit Henricus ex comparatione diuersorum actuum ad inuicem, quia concupiscibili volenti in contemplatione quiescere quandoque insurgit voluntas ad impugnandum vitia impediencia contemplationem.

k Contra tertiam rationem arguitur. Doctor præmittit vnum, quod quando aliquid impedit per actum positium impugnans ne impediatur, impugnat per actum positium; sed quando impedit tantum priuatiue, tunc impugnanti sufficit fugere

illud: sed vitia & peccata, cum simul non insurgant cum contemplatione, impediunt tantum priuatiue, & non per actum positium, & per consequens non oportet actum illum expugnare, nisi tantum priuatiue, scilicet ne talis actus insit: sed cuius est concupiscere obiectum honestum, eius est effugere inhonestum, ut magis patebit *in 4. dist. 14. quest. 2.* vbi Doctor vult quod si virtus inclinat ad actum rectum consequendum, eadem inclinat ad oppositum fugiendum, multò fortius potentia, quæ appetit bonum delectabile, eadem declinat nocium.

l Præterea sicut vis. Ista ratione Doctor probat quod vis concupiscibilis non sit ponenda in voluntate, ut alia à potentia voluntatis, quia sequeretur quod actus eius, scilicet *spere*, esset nobilior actu charitatis, quia est actus voluntatis informatæ à charitate, sicut actus spei esset actus concupiscibilis informatæ spe. Quod autem sequatur, patet, quia sicut vis illa præsupponit potentiam in qua est, ita præsupponit obiectum potentie, & per consequens voluntas, ut prior concupiscibili, habebit actum suum circa obiectum, concupiscibilis erit nobilior actu voluntatis, patet, quia in omnibus actibus consequentibus, & addentibus sibi inuicem, posterior est nobilior; patet, nam actus voluntatis, qui necessario includit actum intellectus, est nobilior actu intellectus.

SCHOLIUM.

Sententia Doctoris spem esse virtutem Theologicam vnā à fide & charitate distinctam. Primò probat esse virtutem, quia eius actus est bonus, & benè circumstantionabilis. Secundò, esse Theologicam, quia habet Deum pro obiecto, estò aliqua circumstantia requirantur ut sit eius obiectum. Ita communis omnium Doctorum. Format contra se quinque obiectiones, in quarum solutionibus benè explicat rationem virtutis Theologicæ, & quomodo non obstat spei, ne Theologica sit, aliquas circumstantias necessario requiri, ut Deus sit eius obiectum. Habet varia doctrinalia, quorum singula notantur in margine.

10.
Resolutio
questionis.

AD questionem igitur dico ^m quod spes est virtus Theologica, vnica, & distincta à fide, & charitate. Quod persuadetur sic: experimur in nobis hunc actum, scilicet desiderare bonum infinitum inesse nobis bonum, & hoc à Deo seipsum nobis liberaliter conferente; non quidem primò, sed propter aliquid aliud acceptum sibi ordinatum ad illud, ut propter merita: iste actus est bonus, quia debite circumstantionatus: igitur ad ipsum potest esse virtus inclinans. Assumptum patet per circumstantias omnes discurrendo: nam obiectum huius actus est bonum infinitum.

Circumstantia actus spei & eius obiectum. Desiderare est velle absentis. Nullum bonum sufficienter quietat appetitum nisi sit infinitum. Spes est virtus appetitiua.

Prima circumstantia includitur in hoc, ⁿ quod de *desiderare*, quod est *velle non absolute*, sed *absenti*: Deus enim viatori est absens in ratione obiecti perfecte habendi: igitur *velle* tendens in ipsum sub tali ratione, habet ex ista parte circumstantiam debitam. Quod autem additur, *inesse nobis bonum*, est circumstantia debita, *cui*, quia istud bonum est debitum illi, cui appetitur esse bonum; nullum autem bonum sufficienter quietat appetitum, nisi sit infinitum bonum. Quod additur à Deo, &c. notat circumstantiam debitam ex parte eius à quo, non enim potest hoc bonum communicari, nisi à Deo liberaliter se conferente. Quod additur *non primò*, &c. notat dispositionem ex parte eius, scilicet quo ad istud bonum perueniatur; quod notat dispositionem conuenientem, secundum ordinationem diuinam ad hoc bonum consequendum: quia disposuit sapientia diuina non perfecte communicare se, nisi aliquo præcepto. Patet igitur quod ille actus est rectus, quia debite circumstantionatus: ad ipsum potest esse virtus inclinans. & hæc virtus est virtus appetitiua, quia actus hinc expressus est actus appetitiuus, & circumstantiæ sunt circumstantiæ actus appetitiui.

11.
Spes est virtus Theologica, quia circa Deum tanquā obiectum immediatum.

Hæc etiam virtus inclinans ^o est virtus Theologica. Probo, quia respicit Deum pro obiecto immediato; nam per omnia alia, quæ adduntur ipsi obiecto, non tollitur ratio obiecti, ut obiectum est: quia enim desidero illud mihi, vel tali, vel tali, non tollitur quin desiderem illud, ut obiectum: igitur illud circa quod est actus spei, est bonum infinitum, & ita æternum: igitur est virtus Theologica.

Quòd

Quod si dicatur desiderium includere absentiam obiecti, & ita conditionem temporalem in obiecto; hoc non videtur probabile, quia secundum eandem rationem formalem respicit spes obiectum, & tentio; sicut eadem ratio formalis est tendendi in illud, & quiescendi in eo: sed differentia est, quia illud obiectum est diuersimodè approximatum, absens, vel approximatum imperfectè desideratur: præsens autem, vel perfectè approximatum, amatur. Sicut in naturalibus ignis magis & minus approximatus causat calorem remissum, & intensum: non tamen calor in igne est minus ratio actiui in causando, vel faciendo hoc, vel illud. Similiter Sol causat radium rectum, & reflexum, magis & minus distans.

Ex hoc potest argui in proposito, quia sicut in effectiuis non variat rationem efficiendi, quod non pertinet ad per se rationem efficiendi; ita in finibus illud non variat rationem finis, quod non variat rationem terminandi: tale est esse absens, vel præsens modo prædicto: igitur non variat formalitatem obiecti, siue rationem formalem eius: ergo.

Confirmatur hoc, quia talis præsens, vel absentia, non est nisi mediante actu intellectus: quod enim intuitiue videtur, hoc est voluntati præsens ut amabile: quod videtur anigmaticè hoc est sibi præsens, ut desiderabile: diuersa autem præsens obiecti alicui potentia, aliquando non variat rationem formalem obiecti. ADDITIO.

Si dicatur¹, quod desiderare bonum mihi variat formalem rationem obiecti, quia commutat bonum honestum in bonum vtile. Hoc falsum est, quia conditio illa, vel circumstantia, cui, non est conditio obiecti per se: imò talis conditio potest addi super obiectum stante formali ratione obiecti, sicut patet in fide: non enim credendo Deum esse saluatorem, & beatificatorem omnium bonorum, habeo aliud obiectum formaliter à Deo; de quo credo, quod est trinus, & cæteros articulos: sed per ista tantum comparo æternum aliquod temporale; quæ comparatio non dicit nisi respectum rationis². Et hoc modo in proposito, desiderare mihi non dicit nisi respectum voluntatis; de quo respectu aliquid modò tangam. Omnis enim potentia collatiua potest obiectum suum comparare ad aliud, & in eo sic comparato causare respectum rationis, qui non inest ex natura rei, sed ex actu potentie: & ita sicut ratio, comparando obiectum suum, potest causare in eo respectum rationis, sic & voluntas comparando obiectum suum, potest causare in eo respectum aliquem, qui potest dici respectus appetitiuus, & talis causatur in obiecto vtili per actum vsus, quando voluntas vtitur aliquo: & talis potest dici causari in Deo, quando volo illud bonum infinitum in se esse mihi bonum; quia voluntas comparat istud bonum obiectum ad aliud quadam comparatione, quæ non est in eo ex natura rei.

Si obiicitur³, ergo voluntas sperans est mala, quia vtitur fruendo, referendo illud ad aliud. Respondeo, non omnis comparatio obiecti per voluntatem ad aliud obiectum, est comparatio, quæ est vsus, sed tantum quando comparatur, ut minus bonum ordinatum ad aliud tanquam ad maius bonum consequendum per illud: sic autem non est in proposito: sed voluntas comparat illud, ut abundans bonum ad minus bonum, cui liberaliter conceditur tanquam perficiendum ab eo; & hæc est comparatio liberalitatis, de qua loquitur Auicenna 6. *Metaph.*

Si obiicitur contra hoc⁴, quod non sufficiat ad virtutem Theologicam habere bonum increatum pro obiecto, quia tunc fides acquisita, & charitas acquisita essent virtutes Theologicæ, habent enim idem obiectum, & sub eadem ratione obiecti, & cum fide & charitate infusus.

Respondeo, tres condiciones ponuntur pertinere ad virtutem Theologicam. Prima est respicere Deum pro primo obiecto. Secunda habere pro regula primam regulam humanorum actuum, non autem regulam acquisitam. Tertia immediatè infundi à Deo, sicut à causa efficiente.

Hæc distinguuntur, sicut alia ratio obiecti, alia regulæ, alia efficientis. Si omnes tres requirantur ad virtutem Theologicam, patet quod fides, & charitas acquisitæ non sunt virtutes Theologicæ, nec spes acquisita; quia deficiunt in tertia conditione. Si prima sufficiat, vel etiam prima cum secunda, sic spes acquisita potest poni virtus Theologica, quia est circa Deum immediatè, ut circa obiectum desiderando ipsum, ut bonum speranti, & si non speret illud in se fore, tamen sperat, id est, desiderat illud sibi, & non aliud. Similiter secunda conditio concurret ibi, quia habens spem acquisitam innititur immediatè primæ veritati ut primæ regulæ nostrorum actuum: non enim desiderat quod prudentia acquisita dicat desiderandum, sed quod veritas prima supernaturaliter ostendit esse desiderandum.

12.
Obiectio 1.
Responsio
Spes & tentio secundum eandem formalem rationem respiciunt obiectum.
Vide 2. d. 2. quæst. 10.
Ratio notanda.

13.
Obiectio 2.
Responsio.
Circumstantia cui non est conditio obiecti.

Omnia potentia collatiua potest causare respectum rationis.

14.
Obiectio 3.
Responsio.
Quomodo actus spei non sit vsus.
de quo 1. d. 1. q. 3. & l. 2. d. 6. quæst. 2.

15.
Obiectio 4.
Responsio.
Conditiones virtutis Theologicæ.
Quare fides & charitas acquisitæ non sint Theologicæ.

16. Si obiicitur, quod regula spei acquisita est fides acquisita, & non veritas prima. Dicitur Obiectio 5. potest quod si fides acquisita non sit in se prima regula, tamen in se respicit primam regulam: & ita omnis virtus habens eam pro regula, non habet prudentiam naturalem pro regula sed primam veritatem: & si non in ratione habitus, tamen in ratione obiecti habitum regulantis.

Theologia non est virtus Theologica si infusio requiritur. Quod si illarum duarum conditiones non sufficiant, oportet dicere consequenter, quod Theologia non sit habitus Theologicus: potest enim esse, & non immediate infusa à Deo, sed acquisita, & hoc tam ad assensum actuale, quam habituale, qui est fides acquisita, quam etiam quantum ad apprehensionem, quæ habetur ex doctrina: & tunc oportet multum restringere habitum Theologicum, si duarum primarum conditiones de obiecto, & regula non sufficiant sine tertia, quæ est de agente.

Et tunc concludendum est, quod spes licet ad hoc, quod sit virtus Theologica, requirat duas primas conditiones, & in quantum habet illas, habeatur pars propositi: completiue tamen habeatur, quod sit virtus Theologica ex tertia conditione, ex hoc scilicet quod ipsa est nata infundi: & si non infundatur, non habetur ita perfecte, sicut nata est haberi ex infusione: cum enim suprema portio rationis, immediate subdatur Deo, non perficitur perfectissime ab aliquo creato, sed immediate à Deo perficiente: habitus autem qui natus est esse circa Deum immediate, ut circa obiectum, & inniti sibi, ut primæ regulæ, immediate natus est perficere supremam portionem: igitur licet aliquis habitus acquisitus possit haberi: non tamen perfectissimus, & per consequens, sicut dictum est supra de fide, quod est aliqua acquisita, & cum hoc etiam necessario requiritur infusa, licet necessitas illius infusæ non possit probari per rationem naturalem, eodem modo dicendum est in proposito de spe. Et sicut illa saluatur Theologica propter obiectum, & regulam, & aptitudinem, ut infundatur, quæ concluditur ex portione superiore recipiente: ita etiam arguitur in proposito de spe, licet aliqua spes possit esse acquisita, sicut & aliqua fides.

C O M M E N T A R I V S.

I. *Quomodo spes sit distincta à fide.* Ad questionem igitur. Nunc Doctor respondet ad questionem, tenendo expresse quod spes est virtus Theologica distincta à fide, & charitate, & nobis infusa, & quod hoc sit verum probat ex actu spei, per quem arguitiue possumus cognoscere spem inesse nobis, & hoc per omnes circumstantias illius actus; si enim experimur in nobis actum intelligendi, per illum concludimus potentiam intellectivam inesse nobis: sic similiter si experimur in nobis actum spei circumstantionatum circumstantiis debitis, per illud argumentum concludimus habitum spei inesse nobis. Dicit ergo Doctor sic: *Experimur in nobis hunc actum, scilicet desiderare bonum infinitum inesse nobis, & hoc à Deo seipsum nobis liberaliter conferente, non quidem primo, sed propter aliquid aliud acceptum sibi ordinatum ad illud, ut propter merita istius actus est bonus, quia debite circumstantionatus: igitur ad ipsum potest esse virtus inclinans:* & talis virtus non videtur posse esse, nisi habitus spei, & probat omnes circumstantias supradictas. Et antequam ostendam illas circumstantias, præmitto aliqua. Primum, quod quando dicit Doctor quod *experimur in nobis*, &c. non debet intelligi, quod merè naturaliter possumus experiri talem actum inesse nobis: quod patet, quia via naturali nemo post cognoscere, quod bonum infinitum communicet se nobis liberaliter. Et posito, non tamen concessio, quod illud possumus experiri, non tamen naturaliter esset nobis notum quod communicet se nobis propter talia, & talia merita, ut patet à Doctore in *prolog. quest. 1.* Sed præsupposita fide de omnibus articulis, quorum unus est, quod Deus finaliter dat seipsum in præmium merenti, tunc stante tali fide possumus experiri talem actum, posse inesse nobis. Secundum est, quod

ad omnem actum debite circumstantionatum potest esse aliqua virtus inclinans. Hoc patet à Doctore in *prolog. quest. ult. & in primo, dist. 17. & in quarto, dist. 14. quest. 2.*

2. *Circumstantia requisita ad actum spei.* In istis præmissis declarat circumstantias requisitas ad actum spei. Actus enim spei est actus desiderij, siue *desiderare*. Desiderare enim est aliquid velle concupiscentiæ, ut patet à Doctore in *secundo, dist. 6. quest. 2.* & tale velle, quod est desiderare, non est respectu obiecti, nisi absentis, quia desiderium proprie respicit absens; & hæc est prima circumstantia illius actus, quæ est velle, bonum absens. Deus enim viatori est absens in ratione obiecti perfecte habendi.

Quarta circumstantia est ibi: *Non quidem primo, sed propter aliquid aliud acceptum sibi ordinatum ad illud*, & hæc est circumstantia dispositionis ordinatæ ad tale bonum, quia disposuit sapientia divina non perfecte communicare se, nisi aliquo opere meritorio præcepto. & hoc debet intelligi de potentia Dei ordinata, quia de potentia absoluta potuit perfecte se communicare nullo opere nostro præcedente, ut patet à Doctore in *primo, dist. 17.* & de facto patet de anima Christi, quæ ab instanti conceptionis fuit summè beata nullo merito præcedente, ut superius patuit *dist. 18.* Cum ergo talis actus insit virtuti appetitiuæ, scilicet voluntati, & per consequens (cum sit rectus) ad ipsum potest esse virtus appetitiua inclinans, nam ad eandem potentiam pertinent actus, & virtus inclinans ad illum actum, ut infra patebit *dist. 33.*

3. *Hac etiam virtus inclinans est virtus Theologica.* patet, quia illa virtus, quæ immediate respicit Deum pro obiecto est virtus Theologica, sed virtus spei respicit Deum sub ratione Deitatis pro

pro obiecto immediato, & per consequens est virtus Theologica. Et dicit Doctor quod per omnia alia, quæ adduntur ipsi obiecto, puta quod absens, quod debitum mihi, non tollitur ratio obiecti, ut obiectum est, quia enim desidero illud mihi, vel tali, vel tali, non tollitur quin desiderem illud, ut obiectum; igitur illud *desiderare*, quod est actus spei, est circa bonum infinitum, & ita æternum, & sic est virtus Theologica.

Ratio formalis obiecti, nec obiectum variatur per alium, & alium respectum.

Vnde nota, quod nec ratio formalis obiecti nec ipsum obiectum dicitur variari per alium, & alium respectum, sicut color sub ratione formali sua est obiectum terminatum actus videndi; talis ratio formalis obiecti respectu talis actus non dicitur variari, puta, per hoc, quod visio terminetur ad colorem, ut existentem in tali, vel in tali subiecto, siue quod terminetur ad colorem, ut magis, vel minus propinquum, & huiusmodi. Visio enim primò terminatur ad colorem in se sub sua ratione formali, & sic color sub ratione coloris ponitur obiectum terminatum actus videndi. Similiter actus fidei habet pro obiecto ipsum Deum sub ratione Deitatis: licet enim de communi lege non cognoscam Deum sub ratione Deitatis, tamen fides potest Deum sub ratione Deitatis, habere pro obiecto immediato: sicut etiam Theologia in nobis habet Deum sub ratione Deitatis pro obiecto immediato, ut patet à Doctore in *prolog. quæst. 3.* & tamen pro statu isto de communi lege, non possum ipsum cognoscere sub ratione propria; sic in proposito, quamvis enim fides respiciat omnem articulum de Deo, puta quod est trinus, & vnus, quod est creator cœli, & terræ, quod est redemptor humani generis, quod est incarnatus, & huiusmodi, non tamen Deus sub istis respectibus ponitur obiectum fidei, sed tantum Deus sub ratione Deitatis. Fides ergo primò, & immediatè respicit ipsum Deum, ut obiectum primum, de quo verificantur articuli, & sic patet quomodo ratio formalis obiecti fidei non dicitur variari per istos respectus. Similiter Deus sub ratione Deitatis, ponitur primum, & immediatum obiectum charitatis, ut patebit *dist. 27.* & tamen charitas non tantum inclinatur ad dilectionem Dei in se, & propter se, sed etiam ad dilectionem proximi propter Deum, ut infra patebit *dist. 28. & 29.* tamen isti respectus non dicuntur variare rationem formalem obiecti charitatis.

4. Sic dico in proposito, quod spes respicit Deum sub ratione Deitatis pro obiecto primo, & immediato, ita quod actus spei immediatè terminetur ad tale obiectum, ita quod Deus sub ratione Deitatis est obiectum primò & immediatè terminatum actus spei, & quod modò sit absens, & quod desiderem illud mihi, isti respectus non variant rationem formalem talis obiecti: non enim actus spei immediatè terminatur ad Deum sub ratione absentiae, ita quod talis absentia sit ratio formalis obiecti: nec similiter terminatur ad Deum sub ratione formali, quod sit bonum mihi, ita quod esse bonum mihi sit ratio formalis talis obiecti. Vnde aliud est loqui de ratione formali obiecti, & aliud est loqui de concomitante formalem rationem, siue de aliqua conditione obiecti; nam bonum infinitum esse absens, & esse bonum mihi, nullo modo pertinet ad rationem formalem obiecti spei, sed tantum concomitantur rationem formalem illius obiecti, vel sunt conditiones obiecti respectu actus spei. Et

Declaratio litteræ.

sic patet ista littera, quam tamen declaro propter aliqua dicta ibi inclusa. Cum ergo dicitur, quod si dicatur desiderium includere absentiam, & ita conditionem temporalem in obiecto, quia talis absentia ponitur tantum temporalis, quia tantum pro statu viæ. Sequitur, hoc non videtur probabile. secundum eandem rationem formalem respicit spes obiectum, & tentio, sicut eadem ratio formalis est tendendi in illud, & quiescendi in eo, patet de vbi deorsum, quod ponitur ratio formalis obiecti quietatiui ipsius grauis, ita quod idem vbi sub eadem ratione formali est obiectum, in quo graue quiescit, & ad quod graue mouetur ad centrum; sicut etiam eadem grauitas est ratio formalis, quæ graue mouetur ad centrum, & quæ quiescit in illo, ut patet à Doctore in *secundo, dist. 2. quæst. 10.* In proposito ergo cum tentio sit succedens spei, & tentio est id, quo voluntas tenet obiectum, & spes est id quo voluntas tendit in illud; cum ergo Deus sub ratione deitatis sit primum, & immediatum obiectum tentiois, ita similiter erit obiectum spei.

p. Sed differentia est, &c. Nota, quia dicit Doctor quod amat præsens, & desiderat absens, vult dicere, quod quando obiectum est in se præsens, tunc est amor perfectus, quando verò est absens est amor imperfectus, sicut etiam nunc fruitio Deitatis est amor imperfectus, quia non habet Deum in se præsentem, & in patria fruitio Deitatis est amor perfectus, & istæ duæ fruitiones quamvis sint eiusdem obiecti sub eadem ratione formali non debent differre secundum magis, & minus in vna eadem specie, sed differunt ut duæ species, quarum vna est essentialiter perfectior, ut infra patebit *dist. 31. & in 4. dist. 49.* Sic etiam videtur dicendum in proposito de amore, qui est desiderium respectu obiecti absentis, & de amore perfecto, qui succedit desiderio respectu obiecti præsentis, quod differunt specie ad inuicem, quia obiectum in se præsens causat amorem specie distinctam ab amore causato, ut est absens, sicut etiam cognitio abstractiua, quæ est obiecti non in se præsentis, & cognitio intuitiua eiusdem obiecti in se præsentis differunt specie, ut patet à Doctore in *2. dist. 25.*

5. Nota.

Nota tamen, quod non est simile de igne propinquo, & remoto, quia calor causatus ab igne remoto est eiusdem speciei cum calore causato ab igne propinquo; & isti duo calores causantur ab igne præsentem in se, licet magis, vel minus propinquo. Adducit tamen hoc exemplum de igne propter hoc tantum, scilicet quod idem ignis sub eadem ratione formali causat calorem, siue remorus, siue propinquus, ita quod nec remotio, neque propinquitas est ratio formalis causandi, licet sint contradictiones propter quas ignis intensius, vel minus intensè causat: sic etiam Deus sub ratione Deitatis est ratio formalis actus desiderij, siue actus spei, & tentiois, sic quod nec absentia obiecti, qualis est respectu desiderij, nec præsentia illius, qualis est respectu tentiois, aliquo modo pertinent ad rationem formalem obiecti, sed sunt conditiones, quibus positus sequitur alius, & alius effectus magis perfectus, & minus perfectus.

Exemplum de igne.

q. Si dicatur, quod desiderare bonum mihi variat formalem rationem obiecti, quia commutat bonum honestum in bonum utile. Nam de ratione boni honesti est quod sit diligibile propter se, & non in ordine ad aliud; & de ratione boni utilis

6.

Bonum æternum est summum bonum.

lis, sine comodi est, est quod sit diligibile propter aliud. Cum ergo bonum æternum sit summum bonum honestum, & propter se diligibile, ita quod sibi repugnat quod sit obiectum diligibile propter aliud, ut subtiliter probat Doctor in 4. dist. 49. Diligere ergo tale bonum mihi, siue ut bonum mihi est ipsum diligere in ordine ad aliud, & per consequens commutatur bonum honestum in bonum utile, quod nihil aliud est, nisi facere illud quod est diligibile propter se, esse diligibile propter aliud.

Dicit Doctor quod hoc est falsum, quia conditio illa, scilicet esse bonum mihi non est conditio obiecti per se, id est, quod talis conditio non pertinet ad rationem formalem obiecti, per se: patet, quia talis conditio potest addi super obiectum, stante formali ratione obiecti, ita quod actus spei, qui est desiderare, primò, & immediatè, terminatur ad Deum sub ratione absoluta, ita quod primò diligo Deum absolutè, & post, ut bonum mihi.

Sed per ista tantum comparo æternum ad aliquod temporale, quia comparatio non dicit, nisi respectum rationis, & hoc modo in proposito: & cum voluntas vult bonum æternum, sibi tantum comparat bonum æternum ad se, & talis comparatio, siue esse comparatum est respectus rationis causatus in obiecto comparato ab ipsa voluntate. Nam omnis potentia collativa potest obiectum suum comparare ad aliud, & in eo sic comparato causare respectum rationis, qui non inest ex natura rei, sed ex actu potentie comparantis, ita quod talis respectus in obiecto comparato nihil aliud est, nisi ipsum comparari passivum. Sequitur: Et ita sicut ratio, siue intellectus, comparando obiectum suum, potest causare in eo respectum rationis, sic & voluntas comparando obiectum suum, potest causare in eo respectum aliquem, qui potest dici respectus appetitivus, pro quanto causatur ab appetitu, siue voluntate, sicut etiam dicitur respectus rationis, pro quanto causatur à ratione in obiecto, & talis, supple respectus rationis causatus à voluntate, causatur in obiecto utribili per actum usus, quando voluntas utitur aliquo. Vti enim aliquo est velle illud in ordine ad aliud, & sic comparat obiectum volitum ad aliud, sicut cum diligo proximum propter Deum. Sequitur: Et talis, supple respectus, potest dici causari in Deo, quando volo illud bonum infinitum in se esse mihi bonum: nam actus volendi primò, & immediatè, terminatur ad bonum infinitum in se absolutè, & post sequitur quod volo illud bonum infinitum esse mihi bonum.

Si obijciatur: ergo voluntas sperans est mala, quia utitur obiecto fruendo, referendo illud ad aliud: si enim volo bonum infinitum, ut mihi bonum, tunc vtor bono infinito, volendo illud non propter se, sed in ordine ad aliud.

Respondet Doctor, quod non omnis comparatio obiecti per voluntatem ad aliud obiectum, est comparatio qua est usus, sed tantum, quando comparatur, ut minus bonum ordinatum ad aliud, tanquam ad maius bonum consequendum per illud; sicut diligo portionem propter sanitatem, tanquam maius bonum consequendum per illam, & tunc dicor vti porione, sed non est sic in proposito, quia voluntas sperans comparat bonum infinitum, ut abundans bonum ad minus bonum, &c.

Quis est actus spei.

Et adverte, quod (ut dixi suprà) actus spei, qui est desiderare bonum infinitum, terminatur primò & immediatè ad illud bonum sub sua

ratione formali absoluta, non quod ille actus terminetur ad tale bonum, ut in se, & propter se: sed ad illud, ut bonum mihi, bonum quidem superabundans, & me ultimatè perficiens, eo tamen modo, quo obiectum potest perficere potentiam, quia non perficit intrinsecè, sed tantum intrinsecè, ut patebit in 4. dist. 49. & hoc ex magna liberalitate Dei, quæ est in communicando se creaturæ, nihil ex tali communicatione expectando, quæ est conditio perfectè liberalitas.

Aduerte etiam, quod si voluntas illud bonum, ut tantum sibi commodum vellet, illa volitio non esset recta. Esset enim amor mercenarius. Dico ergo, ut dicit Doctor in 2. dist. 6. quest. 2. quod appetere actum perfectum, ut per illum magis ametur obiectum in se, est ex affectione iustitiae, quia unde amo aliquid in se, volo aliquid in se, & ita, boni Angeli potuerunt appetere beatitudinem, ut habentes illam, perfectius amarent summum bonum; & iste actus concupiscendi beatitudinem esset meritorius, quia non utitur fruendo, sed fruatur eo, quia bonum, quod concupisco mihi, ad hoc concupisco, ut plus amem illud bonum in se. Hæc ille. Voluntas ergo desiderans bonum æternum, ut sibi commodum, si desiderat præcisè, ut commodum sibi tantum, sistendo ibi, non posset dici recta, sed si illud desiderat tanquam summum commodum, ut plus ipsum in se amet amore amicitiae, siue ut magis fruatur eo, tunc talis voluntas est recta.

Aduerte etiam, quod etsi pro statu isto quis non possit cognoscere Deum sub ratione Deitatis, sed tantum confusè, ut suprà patuit: potest fortè tamen ipsum diligere distinctè sub sua ratione formali, ut suprà patuit à Doctore dist. 9. circa finem. Et posito etiam quod voluntas non possit pro statu isto diligere Deum sub ratione propria, adhuc non negatur quin spes, & charitas habeant ipsum Deum sub ratione Deitatis pro obiecto; sicut etiam licet quis non possit cognoscere Deum distinctè, tamen habitus fidei, & actus habent ipsum Deum sub ratione Deitatis, ut obiectum immediatum.

Si obijciatur contra hoc. Hic Doctor arguit, probando quod non sufficiat spei infusæ habere bonum increatum, siue Deum sub ratione Deitatis pro obiecto, quia tunc non distingueretur à spe acquisita, cum illa habeat etiam Deum sub ratione Deitatis.

Dicit Doctor quod tres sunt conditiones habitus Theologici infusi.

Prima, quod habeat Deum sub ratione Deitatis pro obiecto.

Secunda, quod innitatur voluntati diuinæ, ut primæ regulæ actuum humanorum.

Tertia, quod immediatè infundatur à Deo, sicut à causa efficiente. Si duæ primæ conditiones sufficiant, tunc spes infusa non distinguitur ab acquisita; sed si tertia conditio requiritur, patet quod quo ad tertiam conditionem distinguitur, quia secundum illam tertiam dicitur principaliter virtus Theologica. Potest etiam dici, quod de ratione virtutis Theologicæ est quod non solum habeat primas duas conditiones, sed quod sit virtus saltem nata immediatè infundi à Deo, sic fides acquisita, & spes similiter dicuntur virtutes Theologicæ, imperfectè tamen Theologicæ, sed completivè, & perfectè quando immediatè infunduntur à Deo, & litera clara est.

Quomodo cognoscatur Deus.

Tres conditiones habitus infusi.

Spem esse distinctam à fide, & charitate. probat de fide; quia huius actus est credere; sed desiderare non est credere. De charitate probat primò, quia actus huius est amor amicitia: spei amor concupiscentia. Secundò, actus charitatis remissus, medius, & intensus potest esse sine desiderio. Tertiò, charitas tendit in obiectum affectione iustitia, spes affectione commodi. Hac conclusio est fidei consona ex illo 1. Cor. 13. Fides, spes, charitas, tria hæc. & ex Trident. sess. 6. cap. 6. ponente actum spei ut distinctum ab actu fidei, & charitatis, necessarium ad salutem, & cap. 7. docente hominem accipere simul infusa, fidem, spem & charitatem: & fidem non unire perfectè cum Christo, nisi accedat spes, & charitas. Vtèrius probatur contra Luth. serm. Dom. 2. Quadrag. non esse fidem, quia hac est in intellectu, spes in voluntate. Secundò, ad Ephes. 3. in quo (scilicet Christo) habemus fiduciam per fidem eius. ubi nugaretur Apost. si fides esset fiducia. Tertiò, ex Patribus, August. serm. 22. de verb. Apost. Domus Dei credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo probatur. & in Enchir. cap. 8. distinguenda est fides à spe, Chrysost. hom. de fide, spe, & charitate, Gregor. 2. Mor. 28. vide Rossen. art. 1. contra Luth. Sotum 2. de Nat. cap. 7.

HÆc est igitur prima * conclusio solutionis, quòd respectu actus sperandi potest esse aliqua virtus Theologica. Huic adiungo, quòd ipsa non potest esse nec fides, nec charitas: igitur tertia distincta ab istis. Probatio minoris, primò de fide, quia omnis actus fidei est credere; nullum desiderare est credere: ergo.

De charitate probatur, quia charitas est suprema virtus affectiva; & per consequens supremus amor habitualis: amor autem amicitia est simpliciter perfectior amore concupiscentia: igitur charitas inclinat ad amandum simpliciter amore amicitia, sed desiderare bonum infinitum esse bonum meum, non est amor amicitia, nec est nobilissimus: quia nobilius esse habet illud obiectum in se, quàm habeat in alio, vel quòd sit comparatio eius ad aliud à se: igitur illud desiderare, quod conclusum est prius, non est actus charitatis.

Præterea ^b, sine tali desiderio potest esse actus charitatis intensus, & remissus, & medius. De remisso patet; quia possum remissè velle Deum in se esse bonum, non desiderando illud mihi. Similiter patet de medio. De supremo patet, quia summè diligit se Deus, & summè Beatus est; & tamen in hoc non desiderat formaliter se esse bonum alij amanti: nec oportet potentiam liberè agentem necessariò agere quantum potest. Probantur etiam hæc membra omnia per hoc, quòd non est necesse voluntatem habere duos actus in se: sed actus amandi Deum in se, & desiderandi eum amanti sunt duo: igitur vnus potest esse sine alio.

Hoc etiam ^c probatur tertiò, quia secundum Anselm. de Casu diaboli 14. & de Concordia, cap. 19. in voluntate sunt duæ affectiones, scilicet iustitia, & commodi: nobilior autem est affectio iustitia, non solum intelligendo de acquisita, & de infusa, sed etiam de innata, quæ est libertas ingenita, secundum quam aliquis potest velle aliquod bonum non in ordine ad se. Secundum autem affectionem commodi non potest velle, nisi in ordine ad se, & hanc haberet, si esset præcisè appetitus intellectivus sine libertate sequente cognitionem intellectivam: sicut appetitus sensitivus sequitur cognitionem sensitivam. Ex hoc volo habere tantum, quòd cum amare aliquid in se sit actus liberior, & magis communicativus, quàm desiderare illud sibi; & magis conveniens voluntati, inquantum habet affectionem iustitia saltem innatæ: alius autem conveniat voluntati, inquantum habet affectionem commodi: sequitur quòd sicut illæ affectiones sunt distinctæ in voluntate, ita habitus inclinantes ad actus istos erunt distincti.

Dico igitur, quòd charitas perficit voluntatem, inquantum est affectiva affectione iustitia: & spes perficit eam, inquantum est affectiva affectione commodi, & ita erunt distinctæ virtutes non tantum ex actibus, qui sunt amare, & desiderare, sed etiam ex susceptivis, quæ sunt voluntas, secundum illam duplicem affectionem affecta. Ex obiectis autem non distinguuntur, scilicet per arduum, & delectabile, ut dixit præcedens opinio, imò est omnino eadem ratio formalis vtriusque obiecti, licet aliqua addantur hic, quæ non ibi. Siquidem esse excedens dicit conditionem, non eius quod est esse obiecti, sed eius, quod est esse à quo: esse absens dicit conditionem concomitantem istam, tam in causa efficiente, quàm in fine, scilicet remotionem obiecti: non autem dicit rationem formalem obiecti: velle mihi dicit conditionem cui: & velle ex meritis dicit conditionem qualiter, sicut prius expositum est.

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

b

COMMEN

17.

Nullū desiderare est credere. Charitas est suprema virtus affectiva.

Sine actu spei potest esse actus charitatis.

Actus amandi Deum in se, & desiderandi eum amanti sunt duo actus. al. 10.

Nemo vult aliquid affectione commodi, nisi in ordine ad se.

18.

Nō distinguuntur charitas, & spes ex obiectis.

1. **H**æc est igitur prima conclusio solutionis, &c. sed nullum desiderare, quod est actus spei, est credere: pater, quia credere pertinet ad intellectum, desiderare ad voluntatem; similiter credere est firmiter assentire creditis reuelatis, desiderare autem est velle bonum æternum, vt sibi bonum.

Charitas est
suprema vir-
tutis

Quodd etiam distinguatur à charitate, pater, quia charitas est suprema virtus effectiua, id est, perficiens formaliter voluntatem, & per consequens supremus amor habitualis, sed amor amicitie est simpliciter perfectior amore concupiscentie, vt est probatum à Doctore in 2. dist. 6. q. 2. Cum ergo charitas inclinet immediatè ad amandum simpliciter amore amicitie, spes autem tantum inclinet ad amandum summum bonum amore concupiscentie, & per consequens distinguitur à charitate, & sic tale desiderare non est immediatè actus charitatis, id est, immediatè elicited: quod dico, quia benè posset esse actus charitatis imperatus, quia aliter non esset actus meritorius: omnis enim actus elicited à voluntate non est meritorius, nisi ad illum actum concurrat charitas, vt pater à Doctore in primo, dist. 17. non quodd immediatè eliciatur à charitate, sed sufficit quodd voluntas habens aliquem habitum, puta iustitie, eliciat actum iustitie concurrente tali habitu, vt causa partiali, & quodd charitas inclinet voluntatem ad illum actum eliciendum.

2. b. Secundò probat hoc idem, quia actus charitatis potest esse sine actu desiderij, quia siue loquamur de actu charitatis, qui est amor amicitie, de actu dico remisso intenso, & perfectis-

simo, quilibet talis potest esse sine desiderio; pater, quia viator habens charitatem actu diligit Deum amore amicitie, & tamen, vt sic, non desiderat; similiter Beatus intense diligit Deum amore amicitie, & tamen non desiderat. Si ergo actus charitatis potest separari, & esse sine actu desiderij, sequitur quodd actus desiderij non sit actus charitatis, scilicet immediatè elicited, licet possit esse imperatus, vt supra dixi; ergo est actus alterius habitus, & non alicuius, nisi spei.

c. Terriò hoc idem probat auctoritate Anselmi, & ratio stat in hoc, quia charitas perficit voluntatem, vt præcisè consideratam secundum affectionem iustitie; spes verò perficit eam, vt consideratam secundum affectionem commodi; sed voluntas considerata secundum affectionem iustitie diligit Deum in se, & propter se; & secundum affectionem commodi diligit Deum, vt sibi bonum, & prima dilectio est liberior, & perfectior, quàm secunda. Si ergo charitas perficit voluntatem secundum affectionem iustitie, id est, quodd voluntas secundum affectionem iustitie considerata habens charitatem, vtitur ea ad eliciendum amorem amicitie, & spes perficit eandem voluntatem secundum affectionem commodi, id est, quodd voluntas secundum affectionem commodi vtitur ipsa spe ad amorem concupiscentie eliciendum, statim sequitur quodd actus charitatis non erit actus spei, neque è contra. Et quid sit affectio iustitie, & affectio commodi, & quid affectio iustitie innatæ, infra vide Doctorem, & in 2. dist. 6. quest. 2. & quæ ibi satis prolixè exposui,

Charitas per-
ficit volun-
tatem.

S C H O L I V M.

Contra id quodd dictum est, desiderare esse actum spei, quodd communiter tenetur à Doctoribus, exceptis quibusdam Thomistis; quibuscum concordat Bassolis hic q. 1. art. 3. Obicit quadrupliciter: & soluit obiectiones per claram doctrinam. Singula noto in margine.

19.
Argum. 1.

Contra viam istam^d quæ ponit desiderare actum spei, arguo quadrupliciter. Primò sic, desperans desiderat beatitudinem. Quodd probatur, quia tristatur de amissione beatitudinis: non autem tristatur de alicuius, nisi amati, vel desiderati: igitur desperans desiderat aliquid, & non sperat: ergo.

Argum. 2.

Præterea, eodem possum amare aliquem amore amicitie, & concupiscere illi bonum: nullum enim in se amo, cui non velim bonum: igitur si ex charitate amatur quodlibet diligibile in se ex charitate concupiscitur sibi bonum; & eodem concupiscitur sibi bonum præsens, & absens secundum illam auctoritatem Augustini 9. de Trinit. cap. ult.

Idem 8.
Trinit. c. 8.

igitur desiderare non est sperare.

Argum. 3.

Præterea, beatitudo naturaliter concupiscitur secundum Augustinum 13. de Trinit. cap. 5. igitur ad hoc non est necessaria virtus supernaturalis.

Argum. 4.

Præterea, si spes est virtus inclinans ad desiderandum: igitur desiderare, quodd est actus eius, potest esse meritorius, præcipuè cum sit virtus Theologica. Sed nullus actus est meritorius, nisi elicited, vel imperatus à charitate. Si eliciatur à charitate, habetur propositum, quodd spes est charitas. Si imperetur: igitur simul spes elicit, & charitas imperat illum: & per te vterque est actus voluntatis: igitur voluntas habebit simul duos actus circa idem obiectum, quodd videtur inconueniens.

20.
Ad 1.

Ad primum horum dico, sicut dictum est distinctione decimaquinta huius, quodd velle conditionatum sufficit ad tristitiam, si non eueniat volitum conditionatum: desperans autem conditionaliter vult beatitudinem, id est, desiderat eam, si posset eam attingere: & quia intellectus errans ostendit sibi illam tanquam impossibile attingi, tristatur.

dist. 15.
num. 17

Exemplum huius est ibi tactum de proiciēte merces in mare timore tempestatis: nisi

nisi enim absolute vellet, non proiiceret, cum non cogatur: & tamen quia est ibi *velle* conditionatum ad non proiiciendum, quia vellet non proicere si posset; igitur tristatur proiiciendo. illa enim conditio, propter quam vult proicere, est simpliciter non volita. Ita in proposito, ille desiderat beatitudinem, & vellet ipsam; si esset sibi possibile: sed in intellectu eius ostenditur sibi contrarium. Hæc conditio, sub qua vult, quia vult si posset esse sibi possibilis, est volita: ideo tristatur de opposito illius conditionis volitæ, & etiam de illo, quod sequitur ad illam.

*Quomodo
desperans
desiderat
beatitudi-
nem.*

*Resolutio de
desperante.*

Dico igitur ad formam argumenti, quod desperans desiderat desiderio conditionato, quia vellet si posset: non autem desiderat absolute, quia ad absolute desiderare præsupponitur conceptio intellectus ostendens sibi desideratum, sicut possibile desideranti: quicquid enim ostenditur voluntati tanquam impossibile, vel voluntas omnino non vult illud; vel si vult illud, tenuiter vult: & hoc modo fortè verum est, quod dictum est in secundo libro, quod Angelus voluit æqualitatem Dei, non absolute, quod appeteret hoc tanquam possibile, sed *velle* conditionato; in quo sufficienter est ratio meriti, & etiam peccati: & etiam, sicut nunc tactum est, ratio gaudij, & tristitiæ de opposito: igitur actum spei præcedit aliqua fides infusa, vel acquisita, pro quanto *desiderare* absolute non potest esse nisi eius, quod ostenditur possibile; & illa possibilitas boni consequendi, ostenditur à fide applicata ad bonum desiderabile. Quod si ostendatur tanquam impossibile, tunc eius non est desiderium absolute, sed tantum conditionatum: quia scilicet desideraret, si non esset talis apprehensio, vel ostensio: & tale *desiderare* conditionatum non est *sperare*.

*2. d. 6. q. 2.
& 4. d. 49.
q. 9.*

*Actus spei
est tantum
de possibili.*

Ad secundum dico, quod sicut charitas in actu recto habet pro primo obiecto Deum ut in se, ita etiam in quocunque actu reflexo est quodammodò principium tendendi in Deum, ut in se. Principium enim actus recti est principium omnium actuum reflexorum tendentium in finem ultimum sub eadem ratione. Sicut ergo ex charitate diligo Deum in se, ita ex charitate diligo me diligere Deum in se: quotiescunque igitur reflecto, nunquam habeo obiectum, ut commodum mihi: sed tantum bonum infinitum, ut in se bonum: & ille est actus perfectè meritorius in desiderando beatitudinem, non ut commodum sibi, sed ut est perfectus amor Dei, ut in se boni. Concedo igitur, quod eodem, quo amo, concupisco bonum amato: sed non concupisco quodcunque bonum, sed bonum commodi, quod principaliter terminatur ad illud bonum, quod ex charitate diligo in se: hoc est, quod cuicunque amato concupisco amare Deum propter se, id est, inquantum est bonum in se, non inquantum bonum huic.

*2. 1.
Ad 2.*

*Doctrina
diligenter
notanda.*

*Eodem, quo
amo, concu-
pisco bonum
amato.*

Ad tertium dico, quod beatitudo in vniuersali est ex naturalibus concupita ex affectione commodi: quia secundum Anselmum de Concord. cap. 10. vel 9. *Commoda nolle non possumus*: sed beatitudo in particulari non est sufficienter ex naturalibus concupita, sed etiam cum spe acquisita: sed nec sic perfectissime, & sufficientissime sine spe, & charitate infusis, quemadmodum dictum est de fide acquisita, qua non perfectissime assentitur sine fide infusa.

*Ad 3.
De hoc
Quodl. 16.*

Ad quartum concedo, quod voluntas meritorie desiderans habet duos actus: vnum sperandi elicited à spe; alium imperantem illum elicited à charitate. Nec est inconueniens in actibus subordinatis plures inesse: imò fortè est necessarium scientem conclusionem, dum actu speculatur scientificè, intelligere simul principium, & amantem ordinate illud, quod est ad finem, vtendo simul frui fine.

*Ad 4.
Plures actus
subordinati
simul esse
possunt in
eadem po-
tencia.*

C O M M E N T A R I V S.

*1.
Desiderare
non est actum
spei.*

Contra viam istam, qua ponit desiderare bonum increatum esse actum spei. Hic arguit Doctor probando quod sic desiderare non sit actus spei, quia nullus desperans habet spem, siue actum sperandi, & tamen desperans desiderat beatitudinem; patet, quia desperans tristatur de amissione beatitudinis, quam desiderat; ergo tale desiderare non est actus spei.

Respondet quod desiderare efficaciter beatitudinem est actus spei, & desiderare efficaciter est quando concludit ex syllogismo perfectè practico posse consequi rem speratam: sicut habens fidem de promissione Dei, quod donet seipsum liberaliter ex meritis præcedentibus, statim potest concludere de se, quod si desideret beatitudinem, & facit bona opera accepta Deo, quod illa finaliter habebit; sed desperans de beatitudine

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

non desiderat illam efficaciter, quia ex syllogismo practico non concludit illam posse habere: & ideo nec efficaciter desiderat, sed si eam vult, vel tantum tenuiter, vel conditionaliter vult, sicut etiam desperans de sanitate. Et de hoc satis dictum est in secundo, dist. 6. quæst. 1. & in 4. dist. 49. quæst. 9.

Secundò principaliter arguit, probando quod sola charitas sufficiat ad actum spei, & sic spes sit superflua. Quod autem sola charitas sufficiat, patet, quia eodem habitu possum amare aliquem amore amicitie, & desiderare illi bonum; patet, nullum enim in se amo, cui non velim bonum; igitur si ex charitate amatur quodlibet diligibile in se, ex charitate concupiscitur sibi bonum, igitur desiderare est actus charitatis, & non spei.

Respondet Doctor quod sicut charitas in actu

2.

b 2 recto

Actus charitatis rectus, & reflexus quid sit.

recto habet pro obiecto Deum, ut in se, ita etiam in quocunque actu reflexo est quodammodo principium tendendi in Deum, ut in se; principium enim actus recti est principium omnium actuum reflexorum tendentium in finem ultimum sub eadem ratione illius finis. Pro nunc actus rectus elicitus à charitate est dilectio Dei in se, & propter se, ita quod ille actus immediatè terminatur ad ipsum Deum; actus verò reflexus charitatis est, qui non immediatè terminatur in Deum, sed terminatur ad obiectum creatum, non sistendo ibi, sed quasi reflectendo obiectum creatum in ipsum Deum, sic quod quando diligo Deum in se, & propter se ex charitate, ita ex charitate diligo me diligere Deum in se; quotiescunque igitur reflecto, nunquam habeo obiectum, ut commodum mihi, sed tantum bonum infinitum, ut in se bonum; charitas ergo primò inclinatur ad dilectionem Dei in se, & propter se. Secundò inclinatur, ut persona diligens Deum propter se, diligat seipsam, non absolute, & sistendo ibi, sed ut diligat seipsam diligere Deum propter se, ita quod non concupisco sibi Deum, ut bonum commodum, sed concupisco sibi dilectionem, quā diligat Deum in se. Concedit ergo quod eodem habitu quo amo, concupisco bonum amato, sed non concupisco quodcunque bonum, sed bonum commodi, quod principaliter terminatur ad illud bonum, quod ex charitate diligo in se. Vult dicere, quod si ex charitate diligo proximum, eadem charitate concupisco sibi bonum, non bonum increatum; sed concupisco sibi bonum commodi, scilicet dilectionem boni increati, quæ dilectio ex charitate immediatè terminatur ad bonum increatum, hoc est, quod cui-

cunque amato concupisco amare Deum propter se, id est, inquantum bonum in se non præcisè, inquantum bonum mihi. Et de hoc magis patebit infra dist. 29.

Tertiò principaliter arguit, probando quod non sit necessaria spes supernaturalis, quia secundum Augustinum 13. de Trinit. cap. 5. Beatitudo naturaliter concupiscitur; ergo tale desiderium non erit actus spei.

Respondet Doctor quod beatitudo in vniuersali est ex naturalibus concupita ex affectione commodi, quia secundum Anselmum de concord. Commoda nolle non possumus, & quomodo hæc auctoritas intelligatur, vide Doctorem in Quodlib. quest. 16. & quæ ibi exposui, sed beatitudo in particulari non est sufficienter ex naturalibus concupita, accipiendo concupiscere, siue desiderare secundum omnes condiciones suprà politas. Et si tale desiderare possit esse ex spe acquisita, non tamen sic perfectissimè sine spe, & charitate infusus, ut etiam suprà patuit de fide infusa.

Quartò arguit, quia desiderare, si est actus meritorius, erit elicitus, vel imperatus à charitate; ergo non est necesse ponere habitum spei.

Respondet Doctor quod voluntas meritorie desiderans habet duos actus: unum sperandi elicitum à spe, alium imperantem illum elicitum à charitate, ut suprà dixi, nec est inconueniens in actibus subordinatis plures inesse uni, & sic non est inconueniens, quod actui desiderandi meritoria inest actus elicitus à charitate, quo imperatur actus desiderandi meritorius.

Et ex his, quæ dicta sunt suprà, possent solui multe difficultates.

SCHOLIUM.

Soluit argumenta pro prima & secunda sententiis posita n. 2. & 3. Solutiones sunt satis clarae.

22.

AD argumenta pro prima via^e, quæ videntur sequi rationem naturalem. Responderi potest, quod hinc est necessaria pluralitas. Et ad primam probationem in oppositum, patet ex dictis; quia concupiscere hinc, scilicet huic ibi sistendo, non potest esse actus eiusdem virtutis, cuius est velle illud ordinatè in se; licet concupiscere hinc huic, ut per hoc ille tendat in illud, ut est bonum in se, sit actus eiusdem virtutis. Quod additur de amicitia acquisita: posset dici quod illa, scilicet acquisita & infusa, est alius, & alius habitus formaliter.

Admittit amicitiam infusam distinguere ab acquisita formaliter. Nemo efficaciter desiderat, nisi ostensum ut possibile. Desperantes quare fiant credant, non ut amant. ADDITIO aliorum.

Quod additur postea^f de habitu spei, & de certitudine sperantis; dico quod illa præcedit actum spei, & desperationis: non enim efficaciter, & absolute desiderat, nisi possibile attingi, & ideò persuadetur desperanti, ut credat, non ut diligat: quia prima radix huius erroris, scilicet quod non absolute desiderat, nec efficaciter, non est in voluntate, sed in intellectu: quia scilicet intellectus non ostendit illud efficaciter tanquam desiderandum.

Per idem patet ad illud de vniuersali, & particulari, quia credere me iustum finaliter saluandum, non est nisi fides applicata ad aliquid particulare: sed desiderare hoc, est actus spei.

Sed tunc obiicitur^g: igitur desiderare alteri proximo bonum eiusdem rationis, est actus spei: imò quod plus est, velle bonum præsens eiusdem rationis beato Petro, erit actus spei, quod est absurdum. Responsum quære.

Aduerte, quod ista replica, quam non soluit Doctor, soluitur per definitionem actus spei: quia dicitur quod est desiderare: per quam particulam soluitur secunda replica: quia intelligitur, quod non sit præsens, sed absens, & ideò non dicitur spes, si sit de presente.

Ponebatur etiam^h desiderare bonum infinitum inesse mihi à Deo, & per illud, mihi, quod est circumstantia cui. Soluitur prima replica: & totum argumentum, quia non est spes desiderando alteri bonum: sed potius est charitas, vel amor acquisitus: sed infra dist. 31. vide expressè intentionem Doctoris.

e EX dictis suprà patet responsio ad illas duas obiectiones factas pro prima opinione, quæ ponuntur ibi, *In ista questione fundamentum est auctoritas Apostoli*, &c. Et quod addit Doctor respondendo quòd amicitia acquisita est formaliter alius habitus à charitate; hoc dicit, quia benè stat quòd amicitia acquisita inclinet ad omne *velle* ordinatum circa amicum, & per consequens ad *velle* desiderij, quæ vult amico bonum commodi, sed charitas est habitus præcisè inclinans ad amorem Dei in se actu recto, similiter inclinans ad actum desiderij, quo desiderat amato dilectionem, qua amatum diligit Deum in se, ita quòd charitas semper inclinat ad amorem Dei in se, siue ut in se bonum, non concupiscendo illud alteri, ut suprà patuit.

f *Quod additur postea de habitu spei.* Hic soluit illas duas rationes factas pro illa opinione, quæ dicit quòd spes est quædam fides particularis, quia desperans non dicitur odire, sed diffidere, &c. Dicit Doctor quòd certitudo in sperante præcedit actum spei; non enim efficaciter, & absolute desiderat, nisi possibile attingi, & idèò persuaderetur desperanti, ut credat,

non ut diligit, quia prima radix huius erroris, scilicet quòd non absolute desiderat, nec efficaciter non est in voluntate, sed in intellectu, quia scilicet intellectus non ostendit illud efficaciter tanquam desiderandum, sed habita certitudine, tunc efficaciter desiderat, & sic, quòd certitudo illa se tenet ex parte intellectus, & desiderium ex parte voluntatis.

g *Sed tunc obiicitur.* Hic instat Doctor quòd si desiderare bonum æternum mihi, est actus spei, sic similiter desiderare idem bonum alteri, erit actus spei, quod non conceditur.

Dico quòd responsio est clara ex his, quæ suprà dixit Doctor de actu spei circumstantionato, & vna circumstantia est *cui*, quia propriè actus spei est, quisquis desiderat bonum æternum sibi.

h Deinde instatur, quia desiderare bonum præsens alicui Beato videtur esse eiusdem rationis cum bono absente: igitur desiderare beatitudinem beato Petro, erit actus spei, quod non conceditur. Responsio patet ex suprà dictis, quia vna circumstantia actus spei est, quòd obiectum speratum sit absens.

S C H O L I V M.

Ad secundum, ommissa solutione D. Bonau. docet in virtute Theologica dari medium, non ex parte obiecti, sicut datur in virtute morali; sed ex parte actus: non quòd actus in virtute morali; sed ex parte actus: non quòd actus virtutis Theologica possit vitari: ex nimia intensione, vel remissione, sed ratione adiuncti posset esse excessus, vel defectus, verbi gratiâ, si vellem credere leuibus tantum rationibus motus: vel non credere, propositis bonis motiuis: vel si velle sine meritis sperare, aut habens merita non sperare: vel applicare me ad amandum Deum, quando alia ex precepto facienda sunt. Sic intellectus Doctor conuenit cum D. Thom. 1. 2. quæst. 64. art. 4. ubi docet esse medium in virtutibus Theologicis, ex parte subiecti, non obiecti, & D. Bonau. hic art. 1. q. 3. ait in eis ratione conditionis esse posse excessum, & defectum. De medio virtutum agitur 1. 2. q. 64 art. 4.

A D primum principale dico ⁱ, quòd nomina sunt imposita ad placitum. Vnde spes potest imponi, & imposita est ad significandum talem passionem impressam appetitui sensitui ex delectabili præsentem, non in se, sed in phantasia: quod si esset in se præsens, natum esset imprimere delectationem: sicut ex alia parte malum præsens in imaginatione imprimit timorem; præsens in se imprimit dolorem. Hoc modo concedo, quòd spes non est virtus moralis, nec Theologica: tamen idem nomen potest significare habitum prædictum, cuius est inclinare in talem actum, qui est desiderare bonum infinitum esse mihi bonum à Deo liberaliter conferente ex meritis, quæ habeo, vel mihi spero.

Ad secundum ^k, licet dicatur quòd non est medium participans extrema, sed * vnians ea: potest tamen concedi, quòd virtus Theologica est propriè media, non ex parte obiecti, sed ex parte excessus, qui potest esse in actu: virtus quidem moralis habet excessum, & defectum non tantum ratione modi actus, sed etiam ratione obiecti in quod tendit actus: non sic Theologica, quia obiectum, in quod tendit, est infinitum. Sed in hoc potest tendere actu immoderato, aut in maius, aut in minus: virtus autem moderatur, ut medio modo tendat in illud. Et hoc modo potest concedi fides esse media inter leuitatem, qua quis nimis firmiter assentit ei, quod non est credendum; iuxta illud, *Qui cito credit, levis est corde*: & inter pertinaciam, quâ quis nimis resistit credendis, nolens alicui assentire, nisi per rationem naturalem ostendatur. Sic etiam nimio amore potest quis tendere in aliquod diligibile, & nimis remissè, licet non in nimis bonum, nec in nimis verum possit aliquis amando, & credendo tendere in Deum. Temperantia verò moralis requirit medium utroque modo; quia potest in obiectum excedens, & deficiens, & tendere potest actu deficiente, & excedente; & ille secundus modus est communis virtuti morali, & Theologicæ, primus non.

Scoti oper. Tom. Pars VII.

b 3

Ad

23.
Duplex acceptio spei. Delectabile quomodo causat spem & delectationem.

24.
* al. eliminans. Vide D. Bonau. d. præf. art. 1. q. 3.

Eccles. 19. Vide 2. Metaph. text. 14.

25.

*Spem infu-
sam inesse
nobis non po-
test probari
ratione na-
turali.*

Ad tertium, patet ex dictis in questione de fide; & etiam in hac questione, quia non potest probari naturali ratione, quod sit aliqua virtus sic infusa, quia actus, quos experimur in nobis, possunt inesse eiusdem rationis, & fortè æquè perfecti, dato quod nulla virtus infusa esset. Sed credendo aliquam virtutem infusam esse, tenetur quod actus non est ita perfectus sine ea, sicut cum ea; licet enim spe acquisita possit aliquis sperare à Deo promissa, sicut & fide acquisita credere illa: tamen nata est esse aliqua virtus perficiens portionem superiorem voluntatis in desiderando bonum infinitum sibi, quâ habitâ, perfectiùs desiderat illud bonum, quàm sine ea.

26.

*Affectio in-
stitia est
amicitia: cō-
modi concu-
piscencia.
Intellectus
habet unam
virtutem
Theologicā,
voluntas
duas.*

*Ad argum.
supr. n. 1. de
part. imag.*

Ad quartum dico, quod voluntas habet duas affectiones; & vtrique attingit Deum immediatè, scilicet affectionem iustitiæ; qua per actum amicitiae tendit in Deum immediatè, ut est bonum in se: & affectionem commodi, qua per actum concupiscen- tiae tendit in Deum immediatè, ut est bonum huic: & vterque actus potest esse ordi- natus, & habere habitum inclinantem ad ipsum, etiam Theologicum; quia respi- cientem Deum immediatè pro obiecto: non sic ex parte intellectus, quia non est nisi vna potentia nata habere actum secundum attingentem Deum, scilicet intelligentia, & illa sufficienter perficitur vno habitu tendente in verum, cui assentiendum est propter Theologicā, reuelationem.

*In intellectu
sunt duae
partes ima-
ginis, in vo-
luntate una.
Idem d. 33.*

Et per hoc patet ad illam obiectionem de partibus imaginis; quia etsi sint duae par- tes imaginis ex parte intellectus, & vna ex parte voluntatis, hoc non est, quia intel- lectus duplici actu elicitato attingat obiectum voluntatis: memoria enim etsi habet actio- nem de genere Actionis, non tamen habet actionem de genere Qualitatis, qua at- tingat Deum, sed sola intelligentia habet huiusmodi actionem, quæ est operatio cir- ca tale obiectum, & pro tanto, in intellectu est ratio patientis, cui competit actio de genere Actionis, & produci; quæ duo repræsentant in Diuinis Patrem, & Filium: in voluntate autem non est talis ratio originandi naturaliter, sed liberè, & inquantum habet rationem originantis, potest poni voluntatem concurrere cum memoria, sicut dictum est *dist. 3. primi lib. quest. ult.*

Dico igitur breuiter, quod isti habitus non correspondent partibus imaginis, sed tantum sunt duae potentiae; quarum est attingere Deum immediatè per actus elicitos: tales autem sunt intellectus, qui ut indistinctus, per vnicum actum elicited imm- diatè attingit Deum credendo; & voluntas, ut habens rationem affectionis iustitiæ, & commodi, amando, & sperando.

C O M M E N T A R I V S

1.

*Tria sunt, quæ
in anima
sunt.*

In *AD argumenta principalia.* Arguit primò Doctor quod spes non sit virtus Theo- logica, quia nulla passio est virtus, patet; sed spes est passio ex 2. Ethic. cap. 5. Cum, inquit, tria sint, quæ in anima sunt, affectus, potentia, habi- tus: affectus quidem voco cupiditatem, iram, metum, audaciam, lasciviam, amorem, odium, desiderium, &c. & parum infrà vult quod affectus non sunt neque virtutes, neque vitia, cum sint passionem, quarum vna est desiderium quod pertinet ad spem.

Respondet quod nomina sunt imposita ad pla- citum, & sic spes potest imponi, ut imposita est à Philosopho ad significandam talem passionem impressam appetitui sensitivo ex delectabili præ- sente non in se, sed in phantasia, &c.

Secundò arguit, quia virtus Theologica non determinat medietatem duarum malitiarum, quia hoc competit tantum virtuti morali, quæ con- sistit in medio duarum malitiarum, puta libera- litas, quæ determinat medietatem inter prodigalitatem, & avaritiam; cum ergo spes deter- minet medium inter præsumptionem, & despe- rationem, sequitur quod non erit virtus Theo- logica.

*Medietas po-
test attendi
duobus mo-
dis.*

Respondet Doctor quod ista medietas potest attendi vel inter extrema ex parte obiecti, vel

inter extrema ex parte actus; virtus moralis de- terminat medietatem, non tantum inter extre- ma ex parte actus, sed etiam inter extrema ex parte obiecti. Patet de temperantia, quæ deter- minat medium inter obiectum excedens, & defi- ciens, qua quis potest appetere obiectum exce- dens, & deficiens; idè ponitur temperantia virtus moralis, qua quis appetat medium inter obiectum excedens, & deficiens. Patet etiam de actu, quia quis potest tendere in obiectum me- dium actu deficiente, & excedente, idè tem- perantia facit tendere actu medio, scilicet inter deficientem, & excedentem, & sic virtus moralis determinat medium, non tantum ex parte obiecti, sed etiam ex parte actus. Sed virtus Theologica, licet determinet medium ex parte actus, non ta- men determinat ex parte obiecti, quia non datur tale obiectum medium inter excedens, & deficiens. Ex parte tamen actus determinat medietatem, quia quis potest tendere in obiectum infinitum actu immoderato, aut in maius, aut in minus; in maius, ut in præsumentes; in minus, ut despe- rantes, siue diffidentes; & sic est medium ex parte actus, & non ex parte obiecti, quia virtus Theologica tantum tendit in bonum infinitum, quod est supremum bonum. Cætera patent.

S C H O

Soluta argumenta posita num. 6. pro opinione, sed succinctim; quia ea refutantur fuse num. 7. 8. 9.

AD argumenta pro illa opinione, quæ ponit charitatem in concupiscibili, & spem in irascibili, quæ ponuntur ad probandum distinctionem irascibilis, & concupiscibilis in voluntate, ubi fortè concedetur distinctio illarum correspondens distinctioni virtutum moralium perficientium voluntatem; ut dicetur *dist. 34.* patebit ibi. Sed ad propositum non est necessaria illa distinctio ad hoc, ut illæ duæ virtutes sint in voluntate: imò spes est magis concupiscibilis, accipiendo *concupiscere* strictè pro desiderare commodum concupiscenti. Absolutè enim sunt ambæ illæ virtutes appetitiuæ Theologicæ in concupiscibili, quia irascibilis non est nata habere Deum pro immediato obiecto, sicut tangit vnum argumentum contra illam opinionem de irascibili, & tangeretur inferius in materia de virtutibus moralibus.

27.

Scilicet 3. contra tertiam rationem Henric.



DISTINCTIO XXVII.

De Charitate.



VM autem Christus fidem, & spem non habuerit, dilectionem tamen habuit, inquantum homo, tantam, quæ maior esse non valet: qui ex charitate eximia animam posuit pro amicis, & inimicis. Habuit enim in corde charitatem, quam opere nobis exhibuit, ut exhibitionis forma nos ad diligentiam instrueret. Hic aliquid dicendum est de charitate, & modo, & ordine diligendi Deum, & proximum.

A.

Quid sit charitas?

Charitas est dilectio, qua diligitur Deus propter se, & proximus propter Deum, vel in Deo. Hæc habet duo mandata, vnum pertinens ad dilectionem Dei, quod est maximum in lege mandatum: & alterum pertinens ad diligendum proximum illi simile. Primum est: Diliges Deum ex toto corde, ex tota mente, & ex tota anima; quod scriptum est Deut. Secundum est: Diliges proximum tuum sicut teipsum. In his duobus mandatis tota lex pendet, & Prophetæ. Finis enim præcepti est dilectio; & ea est gemina, id est, Dei, & proximi.

B.

De duobus mandatis charitatis.

*Deut. 6. a
Matt. 22. d
1. Tim. 1. a*

Si eadem charitate diligitur Deus, & proximus?

Hic quæritur, Si ex ea ipsa dilectione diligitur Deus, qua diligitur proximus: an alia sit dilectio Dei, & alia proximi. Eadem sanè dilectio est, qua diligitur Deus, & proximus, quæ Spiritus sanctus est, ut suprà dictum est; quia Deus charitas est. Vnde Augustinus, [Ioannes ait, Non potest Deum diligere, quem non videt, qui fratrem, quem videt, non diligit. Sed si eum, quem videt humano visu, spirituali charitate diligeret, videret Deum, qui est ipsa charitas visu interiori, quo videri potest. Qui ergo fratrem quem videt, non diligit, Deum qui est dilectio, qua caret, qui fratrem non diligit, quomodo potest diligere? Ex vna enim, eademque charitate Deum, proximumque diligimus, sed Deum propter Deum, nos verò, & proximum pro-

C.

*d. 17. primi
Sententiarum, cap.
1. lib. 8. de
Trin. c. 8.
1. Ioan. 4. d*

b 4 pter

*Aug. in ser-
mone de A-
scensione:
hic sermo,
qui incipit
De solemnitate
huius
diei. in non-
nullis anti-
quis exem-
plaribus re-
peritur.
Est eadem
sent. homil.
super Ioan.
74. post me-
dium, & a-
pud Bedam
ad Rom. 5.*

pter Deum.] Si verò vna eadēque charitas est Dei, & proximi, quare dicitur gemina? Propter duo dilecta, id est, Deum, & proximum. Et si enim vna sit charitas, duō tamen diuersa ea diliguntur, scilicet Deus, & homo, vel Angelus. Pro quo etiam duo sunt mandata, quia cū eadem charitas vtroque commendetur, diuersa tamen diligī præcipiuntur. Vnde Augustinus: Arbitror ideo Spiritum sanctum bis datum, semel in terra, & iterum de Cælo, vt commendarentur nobis duo præcepta charitatis, scilicet Dei, & proximi. Vna est charitas, & duo præcepta: vnus spiritus, & duo mandata; quia alia charitas non diligit proximum, nisi illa quæ diligit Deum.] Qua ergo charitate proximum diligimus, eadem Deum diligimus. Sed quia aliud est Deus, aliud proximus, etsi vna charitate diliguntur; ideo fortè duo præcepta dicuntur, & alterum maius, & alterum minus; vel propter duos motus, qui in mente geruntur, dum Deus diligitur, & proximus. Mouetur enim mens ad diligendum Deum, mouetur & ad diligendum proximum, & multò magis erga Deum, quàm erga proximum.

De modo diligendi.

D. **C**onsequenter modum vtriūque dilectionis aduertamus. [Hæc regula, *Lib. 1. de Doctr. Christiana, c. 22. tom. 3. super Psal. 11. Aug. lib. 8. de Trinit. c. 6. in fine.*] vt ait Augustinus, dilectionis diuinitus constituta est, vt Deum propter se ex toto corde, & proximum diligas sicut teipsum, id est, ad quod, & propter quod teipsum diligere debes. In bono enim, & propter Deum teipsum diligere debes. In bono ergo diligendus est proximus, non in malo, & propter Deum.] [Proximum verò omnem hominem oportet intelligi; quia nemo est cum quo sit operandum malè.] [Qui ergo amat homines, vel quia iusti sunt, vel vt iusti sint, amare debet: hoc est, in Deo, vel propter Deum. Sic enim & seipsum amare debet, scilicet in Deo, vel propter Deum, id est, quia iustus est, vel vt iustus sit.] Qui enim aliter se diligit, iniuste se diligit: quia ad hoc se diligit, vt sit iniustus, ad hoc ergo vt sit malus, non ergo iam se diligit. Vnde Augustinus *lib. 14. de Trinitate.* Sic condita est mens humana, vt nunquam sui non meminerit, nunquam se non intelligat, nunquam se non diligat: sed 'quoniam qui odit aliquem, nocere illi studet, non immerito, & mens hominis, quando sibi nocet, se odisse dicitur, nesciens enim sibi vult malè, dum non putat sibi obesse quod vult, sed tamen malè sibi vult, quando id vult, quod obsit sibi, secundum illud; qui diligit iniquitatem, odit animam suam, qui ergo diligere se nouit, Deum diligit; qui verò Deum non diligit, etiam si se diligit quod ei naturaliter inditum est, tamen non incongruè se odisse dicitur, cū id agit, quod sibi aduersatur, & seipsum tanquam suus inimicus insequitur. Idem, [Modus ergo diligendi præcipiendus est homini, id est, quomodo se diligit, vt profit sibi. Quin autem se diligit, & prodesse sibi velit, dubitare dementis est.] Modus autem præcipitur, cū ait, *sicut teipsum*: vt proximum diligas ad quod teipsum. [Si ergo te non propter te diligere debes, sed propter illum, vbi dilectionis tuæ rectissimus finis est, non succenseat alius aliquis homo: si & ipsum propter Deum diligis.] Huius dilectionis modum veritas insinuat, dicens: *Mandatum nouum do vobis, vt diligatis inuicem, sicut dilexi vos*, id est, ad quod dilexi vos, scilicet vt filij sitis, vt vitam habeatis.

De modo diligendi Deum.

E. **D**ilectionis autem Dei modus insinuat, cū dicitur: *Ex toto corde*, id est, ex toto intellectu, *ex tota anima*, id est, ex tota voluntate; *ex tota mente*,

mente, id est, memoria, ut omnes cogitationes, & omnem vitam, & omnem intellectum in illum conferas, à quo habes ea, quæ confers illi. Hæc dicens, nullam partem vitæ nostræ reliquit, quæ vacare debeat, sed quicquid venerit in animum, illuc rapiatur, quò dilectionis impetus currit.] Et diligere Deum propter se modus est diligendi Deum, & sunt isti duo modi diligendi Deum, ut quibusdam placet.

Aug. lib. de Doct. Christiana, c. 22.

De impletione illius mandati.

Illud autem præceptum non penitus impletur ab homine in hac mortali vita, sed ex parte, non ex toto: quia ex parte diligimus: sicut ex parte cognoscimus. In futuro autem implebitur ex toto. Vnde Augustinus: [Cum adhuc est aliquid carnalis concupiscentiæ, non omni modo ex tota anima diligitur Deus. Caro autem non dicitur concupiscere, nisi quia anima carnaliter concupiscit. Cum autem venerit quod perfectum est, ut destruat quod ex parte est, id est, ut iam non ex parte sit, sed ex toto: charitas non auferetur, sed augebitur, & implebitur. In qua plenitudine illud præceptum charitatis implebitur: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde, &c. Tunc erit iustus sine peccato; quia nulla erit lex repugnans menti. Tunc prorsus toto corde, tota anima, tota mente diliges Deum, quod est summum præceptum.

F.

1. Cor. 13. c. Aug. lib. de perfectione humana iustitia contra Cælestium post responsionē ad 16. ratiocinationē Cælestium. 7.

Quæstio de præcepti ratione.

Sed cur præcipitur homini ista perfectio, cum in hac vita eam nemo habeat? Quia non rectè curritur, si quò currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur? [Ecce habes cur illud præceptum est, quod hîc penitus impleri non potest. Impletur tamen ex parte, scilicet secundum perfectionem viæ. Alia est enim perfectio currentis, alia peruenientis. Facit hoc mandatum ut cursor, qui Deum ante omnia, & præ omnibus diligit, nec tamen omnino perficit.

G.

Ibidē paulò superius. Ibidem loco priore. Aug. in eod. paulò inferius.

Quòd alterum mandatum in altero est.

[**C**um autem duo sint præcepta charitatis, pro utroque sæpè vnum ponitur, nec immeritò; quia nec Deus sine proximo, nec proximus sine Deo diligi potest. Vnde Apostolus: Omne mandatum legis dicit instaurari, id est, contineri, & impleri in hoc verbo: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Et Christus dilectionem proximi specialius commemorat, dicens: Mandatum novum do vobis, ut diligatis inuicem sicut dilexi vos: ubi illud maius mandatum dilectionis Dei videtur prætermisum: sed benè intelligentibus utrumque inuenitur in singulis; quia qui diligit Deum, non potest eum contemnere, quem Deus præcipit diligi: & qui diligit proximum, quid in eo diligit nisi Deum? Ipsa est dilectio ab omni mundana dilectione discreta: quam distinguens Dominus ait, Sicut dilexi vos. Quid enim nisi Deum dilexit in nobis, non quem habebamus, sed ut haberemus? sicut medicus ægrotos, & quid in eis diligit, nisi salutem, quam cupit reuocare, non morbum quem venit expellere? Sic & nos inuicem diligamus, ut quantum possumus inuicem ad habendum in nobis Deum ex dilectione attrahamus.]

H.

Aug. lib. 8. de Trin. c. 7. Rom. 13. c. & Gal. 5. b. Aug. tract. 65. super illud Ioan. 13. Mandatū novū, &c. Tom. 9.

Quæ

*In lib. 1. de
Doct. Chri-
stiana, c. 23.
in princ.
Ibid. c. 25.*

I. **S**ed quæ hac dilectione diligenda sint, iam inquiramus. Non enim omnia, ut ait Augustinus, quibus utendum est, diligenda sunt: sed ea sola, quæ vel nobiscum societate quadam referuntur in Deum, sicut est homo, vel Angelus: vel ad nos relata, beneficio Dei per nos indigent, ut corpus [quod ita præcipiendum est diligere, ut ei ordinatè, prudentèrque consularur.]

Q V Æ S T I O V N I C A.

Utrum sit aliqua virtus Theologica inclinans ad diligendum Deum super omnia?

Diuus Thomas 2. 2. *quest. 23. art. 3. 4. 5. (ubi eius exposuit.) & hic quest. 2. art. 4.* Diuus Bonaventura *art. 1. quest. 1.* Richardus *art. 6. quest. 1.* Gabriel *quest. 1. Argent quest. 1. art. 1.* Augustinus *tract. 1. in epist. Ioan. & 15. de Trinitate, 18. & serm. 35. de temp.* Ambrosius *epist. 74. & serm. 26. in Psalm. 118.* Hieronymus *in cap. 5. ad Gal.* Chrysostomus *homil. 26. in Act.* Gregorius *hom. 27. in Euang.* Prosper *5. de vita contempl. cap. 13. 15.* Bernard *serm. 26. in Cant.*

I.

Arg. 1.



IRCA distinctionem vigesimam septimam, in qua Magister agit de charitate, qua diligimus Deum, quæritur vnum: Vtrum scilicet sit aliqua virtus Theologica inclinans ad diligendum Deum super omnia? Quod non; quia talis virtus esset quædam amicitia, quod patet ex actu; quia eius actus esset *amare*: sed secundum Philosophum 8. *Ethic.* non est amicitia ad Deum; quia Deus incomparabiliter excedit, & talis excessus, secundum eum prohibet amicitiam: quia amicitia est inter aliquo modo æquales.

Arg. 2.

Præterea, nulla virtus inclinatur in actum impossibilem habenti: sed impossibile est nos amare Deum super omnia. Quod probatur dupliciter, 1. ex 9. *Ethic.* *Amicabilia ad alterum mensurantur ex his, quæ sunt ad ipsum*; mensuratum autem non excedit mensuram in mensuris acceptis cum perfectione; igitur amicitia ad alterum non excedit illam, quæ est ad seipsum. Secundò, quia amicitia fundatur super unitatem: impossibile autem est aliquid esse æquè vnum amanti, sicut ipsemet sibi.

Arg. 3.

Præterea, homo sine virtute potest diligere Deum super omnia; igitur non est ad hoc necessaria virtus Theologica. Probatio antecedentis; quia cum habitu potest: sed habitus non dat posse simpliciter, quia tunc esset potentia: tum etiam, quia ex naturalibus potest aliquo frui, & non necessariò inordinatè: non autem fruitio est ordinata, circa aliud obiectum à Deo; ergo, &c.

Arg. 4.

Præterea, ex actibus diligendi Deum super omnia frequentatis potest acquiri habitus similis, inclinans ad diligendum Deum super omnia; igitur charitas non potest inesse habenti talem habitum; quia si sic, tunc duo habitus eiusdem speciei inessent eidem, quod videtur inconueniens. Antecedens patet, quia si ex præcedenti ratione conuenit diligere Deum ex naturalibus super omnia, ex talibus actibus potest acquiri habitus, quo conuenit sic agere. Nec potest dici quod isti duo habitus se compatiuntur; quia sunt alterius speciei propter causas efficientes diuersas; quia sola causa efficiens diuersa non distinguit effectum speciei: sicut patet per Augustinum 3. *de Trinitate, cap. 9.* & per Ambrosium *de Incarnatione Verbi*, qui vult, quod *differentia originis non diuersificat speciem*. Patet de homine per creationem, & generationem; quia Adam fuit eiusdem speciei mecum.

Contra Magister in litera, & Augustinus *de Doctrina Christiana 4. & 5.*

S C H O L I V M.

Resoluit primò, diligere Deum super omnia, esse actum rationi recte consonum. Primò, quia ratio dicat summum bonum summè diligendum. Secundò, præceptum naturale est de hoc. Ex quo infert ad hunc actum ponendam esse virtutem charitatis. Secundò, resoluit, & probat

probat charitatem esse distinctam à fide, & spe. Vide allata distinct. preced. à num. 17. & Scholium ibi positum, in quo hoc probatur.

IN ista quæstione tria sunt videnda. Quia enim habitus manifestantur ex actibus, videndum est primò de illo actu, qui est diligere Deum super omnia, an sit rectus, ita quòd ad eum possit esse virtus. Secundò, de formali ratione obiectiva ipsius actus, & habitus inclinantis ad ipsum. Tertiò, utrùm natura sine habitu infuso possit in illum.

De primo dico ^a quòd diligere Deum super omnia est actus conformis rationi naturali rectæ, quæ dicitur optimum esse summè diligendum: igitur est rectus; imò eius rectitudo est per se nota, sicut rectitudo primi principij in operabilibus: aliquid enim est summè diligendum: & non nisi summum bonum, sicut nihil aliud à summo vero est maximè tenendum, vel credendum tanquam verum apud intellectum.

Confirmatur ^b, quia præcepta moralia sunt de lege naturæ, & per consequens illud præceptum, *Diliges Dominum Deum tuum*, est de lege naturæ; & ita naturaliter notum est hunc actum esse rectum. Ex hoc sequitur ^c, quòd ad ipsum potest esse aliqua virtus inclinans, & hæc Theologica; quia est circa obiectum Theologicum, scilicet Deum immediatè: nec hoc tantum, sed innititur immediatè primæ regulæ humanorum actuum; & infundi potest à Deo: & sic nata est perficere supremam portionem animæ, quæ non perfectissimè perficitur, nisi immediatè à Deo.

Hæc virtus distincta est à fide, quia actus eius non est *credere*. Similiter à spe, quia actus eius non est concupiscere bonum amanti, inquantum est commodum amantis: sed tendere in obiectum secundum se, etiamsi per impossibile circumscriberetur ab eo commoditas eius ad amantem. Hanc virtutem affectiuam perficientem voluntatem, inquantum habet affectionem iustitiæ, voco charitatem.

C O M M E N T A R I V S.

I. ^a **D**E primo dicit quòd est actus rectus; patet, quia omnis actus elicited à voluntate conformiter se habente rationi naturali rectæ est rectus: patet ex 6. Ethic. cap. 3. *Electio recta confesse se habet*, id est, conformiter rationi rectæ, & hoc clarè patet à Doctore *quæst. ult. Prol. dist. 17. primi*; sed ratio naturalis recta dicitur optimum esse summum diligendum; ergo actus diligendi Deum super omnia conformiter elicited tali rationi, erit verè rectus. Et cum dicit de ratione naturali, accipitur ibi *ratio naturalis* non pro potentia intellectiva, sed pro cognitione naturali practica, qua intellectus cognoscit optimum esse super omnia diligendum: talis enim cognitio immediatè dicitur optimum sic esse diligendum, & de hoc vide, quæ exposui super ultimam quæstionem Prologi Doctoris, & super dist. 39. secundi, ut infra magis patebit *dist. 37.* Quod etiam dicit hic, quòd certitudo huius, *optimum esse summum diligendum*, est per se nota, sicut rectitudo primi principij in operabilibus; hoc patet, quia apprehenso optimo bono, & apprehensa summa dilectione ex complexione horum terminorum, statim hæc propositio est evidens, & per se nota, *optimum est summè diligendum*, & de hoc vide, quæ notavi super quæstionem ultimam Prologi.

^b *Confirmatur*, scilicet quòd actus diligendi Deum super omnia sit rectus, & naturaliter notum est ipsum esse rectum; quia *præcepta moralia sunt de lege natura*, &c. de quo magis patebit infra dist. 37. & per consequens naturaliter est notum hunc actum esse rectum.

^c *Ex hoc sequitur*. Ostenso enim quòd talis actus est rectus statim potest ostendi posse esse aliquam virtutem inclinantem; quia habitus manifestantur ex actibus, ut supra patuit, & talis virtus erit Theologica. Patet, ex quo enim ille actus immediatè terminatur ad Deum, virtus inclinans ad huiusmodi actum erit Theologica, quia habet Deum pro obiecto immediato, & ultra innititur immediatè primæ regulæ humanorum actuum, & infundi potest à Deo, quæ tres conditiones requiruntur ad hoc, ut dicatur virtus Theologica, ut supra patuit *distinctione 26.* & sic talis virtus est nata perficere supremam portionem animæ, quæ non perfectissimè perficitur, nisi immediatè à Deo; sed habitus supernaturalis est perfectior quocunque habitu naturaliter acquisito, ut supra patuit *dist. 23. circa finem*. Sequitur: *Hæc autem virtus inclinans ad actum diligendi Deum super omnia est distincta à fide*: patet, quia actus talis virtutis non est credere, quod est actus fidei. Similiter distinguitur à spe.

S C H O L I V M.

Ponit tres modos de ratione formali obiecti charitatis. Primus, quòd est Deus secundum se. Secundus, quòd est Deus ut bonus amanti. Tertius, quòd est Deus ut bonum infinitum, cuius amans est participatio. Arguit contra singulos modos suo ordine singillatim.

DE secundo dico quòd huius habitus obiectum posset poni Deus in se secundum rationem eius absolutam: vel Deus inquantum bonum conueniens amanti: vel tertio modo inquantum includit utrumque, propterea scilicet est quoddam bonum infinitum

nitum in se, cuius amans est quædam participatio, sicut finitum est quædam participatio infiniti.

Vide Dium Thom. 2.2. q. 26. art. 3. & alios antiquos.

Secundum poneretur hoc modo, quia Deus, etsi inquantum bonum creaturæ, pro ut dat *esse* ei per creationem, diligatur amore naturalitamen inquantum dat ei *esse* beatificum, diligitur amore charitatis: ideo obiectum charitatis est Deus, inquantum est obiectum beatificum amantis.

Tertium poneretur propter illud, quod nunc tactum est, quia non sufficit sola bonitas infinita in se, ut summè diligatur: sed oportet concurrere, quod sit bonum huius inquantum participatur ab isto.

4. Contra primam viam ^d arguitur sic, quia tunc si per impossibile esset alius Deus, esset super omnia diligendus ex charitate; quod videtur inconueniens ex se, & etiam per rationem: quia non possunt esse duo diligibilia super omnia; quia vnum super alterum diligeretur, & tunc vnum & idem diligeretur super omnia, & non diligeretur. Secundò, quia si ratio boni simpliciter est ratio diligibilis super omnia: igitur ratio maioris boni est ratio maioris diligibilitatis, & ita quilibet teneretur magis diligere proximum meliorem se, quàm seipsum; quod non videtur probabile.

Duo summè diligibilia repugnant.

5. Secundum improbat ^e, quia actus charitatis, qui est perfectus, respicit Deum sub perfectissima ratione diligilitatis: non est autem perfectissima ratio diligibilitatis in Deo, comparatio aliqua sui ad creaturam, sed aliqua ratio eius absoluta in se: absolute enim est melius in se, quàm posset esse quæcumque habitudo ad alterum.

Præterea ^f, si inquantum est beatificum est principale obiectum charitatis, quæro quid est esse beatificum? aut respectus aptitudinalis, quo natus est beatificare: aut actualis, quo actu beatificat. Si primo modo aptitudo non est ratio terminandi actum perfecte, nisi ratione naturæ, cuius est talis aptitudo; sicut nec vniuersaliter aptitudo est perfectio, sed necessariò complicat secum naturam, cui inest: non est igitur dicendum Deum esse sic obiectum charitatis.

Nec secundus modus videtur probabilis, quia illa relatio, quæ est in obiecto, inquantum actu beatificat, sequitur actum: non enim est differentia in obiecto inter actuale, & aptitudinale, nisi quia actus est circa ipsum elicitus: igitur hoc esset dicere quod inquantum terminat actum à charitate elicitum, haberet rationem formalem obiecti actus. Similiter appetere bonum, ut huic pertinet a affectionem commodi, secundum quam voluntas non perficitur à charitate.

Præterea, beatificatio tam actualis, quàm aptitudinalis, si dicit aliquid in Deo, dicit præcisè relationem rationis aptitudinalem, vel actualem: nullus autem respectus rationis potest esse formalis ratio terminandi actum charitatis. Et ad hoc possunt fieri aliqua argumenta, quæ tacta sunt in *Proem. 1. lib. 9. 3. de subiecto Theologia.*

6. Contra tertium arguitur ^g, quia eiusdem actus non videtur duplex formalis ratio obiectiua: altera igitur illarum rationum ponetur formalis ratio terminandi actum charitatis. Et ex hoc arguitur ulterius, quia illud, quod est formalis ratio, quando coniungitur cum altero, si per se esset, esset obiectum formale; sicut patet in aliis rationibus formalibus, puta si calor coniunctus est ratio formalis calefaciendi, si per se esset calefactiuum per se: igitur alterum illorum, quod nunc est per se ratio obiectiua, si per se esset, terminaret, & per consequens reliquum non terminaret, nec modò terminat.

12. Met. text. 41. Vide 8. d. 1. q. finali, & 7. q. quodlib. ad hoc.

Præterea ^h, si aliqua creatura intellectualis esset à se, id est, non ab alio effectiue, & esset de se infinita (sicut imponitur Philosopho quod asserat sic de Intelligentiis aliis à prima) talis creatura posset diligere aliquid super omnia, & non aliud secundum rectam rationem, nisi primam: & tamen non esset participatio primi effectiue.

C O M M E N T A R I V S.

3. *Contra sanctum Thomam.*

d **C**ontra primam viam arguitur sic. Hic Doctor instat contra hunc triplicem modum ponendi rationem formalem obiecti charitatis. Et primò contra primum modum, qui ponit Deum sub ratione absoluta Deitatis, quia si Deus, ut sic, est super omnia diligibilis ex charitate, sequeretur quod si essent duo dii, quod vnus esset diligibilis super omnia, & sic super alium Deum ex charitate, & è contra, & sic idem Deus esset super omnia diligibilis, & non super omnia dili-

bilis; non enim possunt esse duo obiecta super omnia diligibilia.

Secundò, si bonitas est ratio obiecti diligibilis, sequitur quod magis bonum esset magis diligibile, & per consequens quilibet tenetur proximum meliorem magis diligere ex charitate, quàm seipsum, quod est falsum; quia quilibet post Deum tenetur ex charitate magis se diligere.

Sed iste primus modus etiam tenetur à Doctore, qui ponit quod Deus sub ratione Deitatis est primum,

Deum sub ratione deitatis esse obiectum charitatis.

primum, & immediatum obiectum charitatis, & sic Deus sub ratione Deitatis est super omnia diligibilis ex charitate; & ideo istæ duæ rationes sunt etiam contra modum ponendi Doctoris, quæ postea soluentur, declarando intentionem Doctoris.

c Secundum improbat. Hic Doctor improbat duplicem modum ponendi, & bene, quia secundus modus tenet quod esse beatificum sit ratio formalis obiecti charitatis, quia esse beatificum dicit tantum respectum rationis, quo ipse Deus comparatur creaturæ amanti, ut obiectum beatificans, & talis respectus rationis nullam perfectionem dicit; cum ergo charitas respiciat Deum, ut obiectum primum, & immediatum sub ratione perfectissima talis obiecti, sequitur quod Deus sub ratione, qua beatificans, non est obiectum charitatis.

4. *f Præterea. Si inquantum est beatificum, est principale obiectum charitatis.* Dicit Doctor, si esse beatificum est ratio formalis obiecti charitatis, aut accipitur esse beatificum pro respectu aptitudinali, puta quod Deus est aptus beatificare, aut pro actuali, puta quia actu beatificat: non primò, quia nulla aptitudo est ratio formalis terminandi actum perfectum, & perfectè, nisi ratione naturæ, cuius est talis aptitudo; pater, quia aptitudo naturæ realiter non est perfectio formalis, ut patet discurrendo per omnes aptitudinales; sed esse rationem formalem terminandi actum perfectum, qualis est actus charitatis, necessariò est perfectio simpliciter, loquendo de actu charitatis, quo Deus diligitur super omnia. Esse enim rationem formalem agendi, & esse rationem formalem terminandi actum perfectum, necessariò dicit perfectionem, ut patet à Doctore in primo, dist. 1. quæst. 2. & vide quæ ibi exposui. Patet ergo quod talis aptitudo non est ratio formalis obiecti habitus, vel actus charitatis. Si secundo modo, contra, quia esse obiectum beatificum actu, siue beatificare, est posterius ipso actu; patet, quia actu beatificare est actu terminare actum fruitionis; sed fruitio intelligitur prius elicita, quam terminetur ad obiectum. Cum ergo in illo priori, quo elicitur, habeat obiectum sub ratione sua formali, est prius actu terminato ad ipsum, sequitur ergo, cum terminare actu sit posterius ipso actu, quod huiusmodi terminare, quod idem est quod actu beatificare, non erit ratio formalis obiecti actus charitatis. Et ultra sequitur, quia appetere bonum, puta esse beatificum amanti, pertinet

ad affectionem commodi, secundum quam voluntas non perficitur à charitate, præcisè enim perficitur à charitate secundum affectionem iustitiæ; si ergo esse obiectum beatificum actu est ratio formalis obiecti charitatis, sequitur quod charitas præcisè inclinet ad amandum Deum, ut est bonum beatificum mihi, & per consequens ut bonum commodum mihi, & tale amare est tantum secundum affectionem commodi, ut supra patuit dist. 26.

5. *g Contra tertium arguitur.* Nunc Doctor improbat tertium modum, qui ponit Deum sub ratione boni infiniti, & inquantum participatur à creatura, esse obiectum charitatis; si ista opinio intelligit, quod hoc totum aggregatum, quod est vnum per accidens, sit ratio formalis obiecti, &c. Contrà, quia charitas est quo est vnum ens per se, debet habere vnum obiectum per se, & non per accidens; si verò ponit quod charitas habeat Deum sub ratione infiniti, ut obiectum per se, & similiter habeat Deum sub ratione participati, ut obiectum per se.

Contra hoc Doctor instat, quia respectu vnius habitus, siue actus, non potest esse duplex ratio formalis obiecti; sed tantum vna, & per consequens si ponatur quod Deus sub ratione infiniti sit obiectum; adhuc erit obiectum, si separetur à ratione participati; quia quod est per se tale coniunctum alteri per accidens, si ab illo separetur, adhuc erit per se tale; & hæc propositio satis patet à Doctore q. ult. prolog. art. 1. & dist. 2. q. 3. & in 2. dist. 18. si ergo Deus sub ratione infiniti est per se obiectum charitatis, si separetur ab ista ratione, quæ est esse participatum, cui per accidens coniungitur, adhuc erit per se obiectum charitatis.

h Præterea, si aliqua creatura intellectualis esset à se, id est, non ab alio effectiue, & esset de se infinita, sicut imponitur Philosopho, quod asserat hoc de intelligentiis aliis à prima, ut patet 12. Metaph. text. cap. 41. ubi ponit primam substantiam esse sempiternam, & immobilem, separatam à sensibilibus, & infra ponit ipsam mouere per infinitum tempus, &c. & text. com. 42. Quærit postea an sint plures tales, & incipit textus; Vtrum autem unam ponendum est talem substantiam, aut plures, & quot, oportet non latere, vide ibi. Si ergo esset talis substantia alia à prima, quæ nullo modo esset causata ab illa prima, tunc posset diligere aliquid super omnia, non aliud secundum rectam rationem nisi primam, & tamen non esset participatio ipsius.

Vna est ratio formalis obiecti.

SCHOLIUM.

Resoluit primò, Deum seu essentiam diuinam in se esse rationem formalem terminandi omnem actum, & habitum Theologicum: quia intellectus, & voluntas non possunt perfectè quietari nisi in obiecto omnium perfectissimo, contento sub suo adequato, quod est ens. De hoc Doct. quæst. 1. Prolog. & 1. dist. 1. quæst. 1. & 4. dist. 49 quæst. 2. 11. & 12. & dist. 50. quæst. 5. Ait secundo, quod ratio alliciens ad amandum, ut quod Deus sit communicatiuus, est secundaria ratio obiectiua charitatis. Tertiò ait, quod Deus ut beatificum obiectum, aliquo modo concomitanter est ratio obiectiua charitatis. Tria hæc dicta explicat accommodato exemplo.

Quantum ad istum articulum dico, quod ratio obiectiua actus charitatis, & habitus, potest intelligi tripliciter. Vel prima, quæ secundum se accepta nata est per se esse ratio terminandi: vel secunda, quæ est aliqua ratio præcedens actum propter quam natus est actus elici circa obiectum: vel tertia, quæ quasi concomitatur, imò quasi sequitur ipsum actum elicitedum. Prima ratio est propriè ratio obiectiua, & non alia, strictè

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

c loquendo

7. *Ratio obiectiua charitatis.*

Ratio obiectiva formalis terminans actum & habitum Theologicum est quid absolutum.

loquendo : & hæc ratio obiectiva est ratio Dei in se : præcisa enim ratio huius essentiae est ratio formalis terminandi omnem actum , & habitum Theologicum ; & hoc in quacunque natura intellectuali , sicut tactum est in 1. *quest. de obiecto Theologia*. Quod probatur breuiter ex hoc , quia potentia respiciens aliquod obiectum commune , siue in ratione motiui , siue in ratione termini , non potest perfectissime quietari , nisi in eo solo , in quo est perfectissima ratio obiecti adæquati : omnis autem potentia intellectiva , & volitiva respicit pro obiecto adæquato terminante totum ens : igitur in nulla natura , siue creata , siue increata , potest perfecte quietari , nisi in illa , in qua est perfecta ratio entitatis : tale autem est solum ens primum , non sub ratione aliqua relatiua , sed sub ratione , qua est hoc ens : ergo , &c.

8.

Ratio obiectiva alliciens ad actum Theologicum amoris est quid respectuum.

Secunda ^k ratio potest aliquo modo dici ratio obiectiva actus alliciens ad amandum , nam ipsa nata est allicere aliquo modo ad amandum : & talis in proposito est ratio relatiua huius naturæ ad amantem , inquantum est conueniens bonum communicatum sui illi : sicut enim in nobis primò amatur aliquis propter bonum honestum , secundò , quia scitur redamans ; illa redamatio in eo est vna specialis ratio amabilitatis in eo , alliciens ad amandum alia , quàm propter bonum honestum . Ita in Deo non sola bonitas infinita , vel hæc natura , vt hæc natura , allicit ad amandum : sed quòd hæc bonitas amauerit me , communicando se mihi , secundariò hoc allicit : & in isto gradu amabilitatis potest poni omne illud , in quo inuenitur ratio amabilitatis , & potest se demonstrare , redamare , siue creando , siue reparando , siue disponendo ad beatificandum ; ita quòd inter hæc non sit distinctio , nec charitas respiciat magis vltimam , quàm secundam , nec secundam , quàm primam : sed omnes sicut rationes quasdam , non solum boni honesti , sed boni communicatiui , & amantis : & quia amantis , idcò digni redamari , iuxta illud Ioan. *Diligamus Deum , quoniam ipse prior dilexit nos*.

1. Can. c. 4.

9.

Tertia ratio ^l , quæ est esse obiectum finiens actum , non est propriè ratio formalis obiectiva , quia naturaliter sequitur actum elicitedum : & tamen pro quanto semper comitatur actum , posset poni aliqua ratio obiecti . Et hoc modo diligitur , inquantum est bonum beatificum diligentis , sicut diceretur Deus diligere inquantum summè diligitur , quod non est ex ratione formali obiecti , sed sequitur rationem in obiecto concomitantem actum .

Exemplū.

Exemplum huius distinctionis trimembris esset , si poneretur vnum , quod esset pulcherrimum visibile ex natura rei . Secundò , quòd illud daret virtutem visiuam oculo , qua videretur : tertio si esset quietans visum , quantum attingitur ab oculo per actum videndi , qui est ratio formalis terminandi amorem visiuum ; si visus posset amare tale obiectum . Prima ratio , quia visus tendit in obiectum , est prima ratio talis naturæ pro eo , quòd in tali natura est perfecte ratio obiecti adæquati tali potentiae , quantum potest esse in aliquo . Secunda est quædam ratio alliciens ad amandum pro quanto communicauit se huic dando potentiam videndi . Tertia est ratio concomitans actum , in quo perfecte quietatur visus absolute : igitur prima ratio in visu respectu *amare* , si posset amare , esset ratio huius naturæ minimè , & impropriissime ratio eius , quod attingitur per actum .

Ex quo videtur sequi , quòd impropriissime dicunt , dicentes Deum , inquantum est obiectum beatificum , esse obiectum charitatis . Si intelligant per *beatificum* , respectum actualem , inquantum scilicet terminat respectum actus beatificandi . Si autem intelligant respectum aptitudinalem , tunc sicut argutum est , illa non est ratio terminandi , nisi , quia natura est ratio terminandi .

COMMENTARIUS.

1. *Prima conclusio.*

Quomodo Deus sit obiectum charitatis.

Quam ad istum articulum . Nunc Doctor declarando mentem propriam de ratione formali obiecti charitatis , ponit tres conclusiones . Prima , quòd loquendo de ratione formali prima , & immediata , & principali , siue perfectiori , est ipsa Deitas , vt hæc Deitas , ita quòd Deus sub ratione huius Deitatis est obiectum primum , & perfectissimum charitatis , quia sub perfectissima ratione , quæ est Deitas , vt satis patet à Doctore q. 3. *prolog.* Quòd autem sub tali ratione formali sit obiectum charitatis , & actus eius , probat vnica ratione , habita etiam q. 1. *prolog.* & *dist. 1. q. 1. primi* , scilicet quòd potentia habens aliquod commune pro obiecto adæquato , non potest perfe-

ctissime quietari , nisi in perfectissimo contento , & sub ratione formali eius perfectissima . Hæc ibi fuit declarata , sed voluntas creata habet totum ens pro obiecto , vt patet à Doctore in 4. *dist. 49.* ergo non perfectissime quietatur , nisi in Deo sub ratione Deitatis : quia Deus sub ratione Deitatis est perfectissimum contentum sub ratione perfectissima . Quietari autem perfectissime in tali obiecto , est actu attingere illud , & sic voluntas perfectissime quietatur , cum ei perfectissime coniungitur per actum amoris amicitiae , qui est actus charitatis , & per consequens Deus sub ratione Deitatis erit obiectum primum , & perfectissimum habitus charitatis , & eius actus .

Secunda

2. *Secunda conclusio.* k. Secunda conclusio est, quod si loquamur de ratione formali obiecti charitatis, non prima, nec principali, sed secundaria, & minus principali, præcedente actum, & etiam habitum, potest dici ratio allicitiua, secundum quam voluntas magis allicitur ad amandum; & hæc ratio allicitiua potest dici omne id, in quo inuenitur ratio amabilitatis. sicut est in creando, conseruando, redimendo, beatificando, & huiusmodi. Hæc enim ratio multum allicit nos ad amandum, & sic Deus sub ratione formali, qua creator, vel conseruator, est obiectum diligibile ex charitate non primum, & principale, sed secundarium, & minus principale.

Tertia conclusio. l. Tertia conclusio est, quod si loquamur de ratione formali obiecti non præcedente actum, qualis est prima, & secunda ratio, sed tantum concomitante; sic Deus ut obiectum beatificum, potest poni obiectum charitatis, ita quod esse beatificum sit ratio formalis concomitans actum beatitudinis, siue fruitionis; esse enim actu obiectum beatificum, est ipsum finire, siue terminare actum fruitionis; sed prius intelligitur actus fruitionis elici, quam terminetur ad ipsum obiectum, ut supra dixi, sequitur ergo quod obiectum, ut sic terminans, siue sub ratione, qua actu terminat, sit posterius actu, & immediate concomiteretur, ipsum actum, & quia sic concomitatur potest aliquomodo dici ratio formalis obiecti, concomitans tamen actum.

Et de illa triplici ratione formali Doctor ponit exemplum hic in litera satis clarum. Ex his declaratis patet expressè intentio Doctoris, qualiter Deus sub ratione Deitatis absolute est primum, & principale obiectum charitatis, & actus eius; & sic primus modus ponendi suppositus est secundum intentionem Doctoris.

3. *Vnus est Deus, non plures.* Et ad rationes factas contra istum modum ipse Doctor in fin. quæst. respondet. Ad primam dicit, quod pluralitas Deorum destruit naturam habitus charitatis; patet, quia respectu vnus, & eiusdem habitus non possunt esse plura obiecta æque prima, & æque principalia, quia tunc posito vno illorum, posset poni habitus, & alio remoto, non posset poni, & sic idem habitus simul, & semel posset esse, & non esse.

Ad secundam rationem dicit, quod non est simile de magis, & minus in aliquo ordine, &c.

Pro ista litera nota, quod circa idem obiectum supremum potest esse operatio perfecta, perfectior, & perfectissima: patet, quia aliquis potest diligere Deum sub ratione Deitatis, & propter se remissè, alius magis intensè, alius intensissimè, quantum possibile est creaturæ, ita quod talis dilectio, quæ est præcisè obiecti in se, & propter se, & nullo modo referibilis ad aliud, sic quod sit diligibile propter aliud, est tantum respectu illius supremi, & idè benè sequitur, quod ad alia obiecta secundaria nec remissè, nec intensè, nec intensissimè, sunt simpliciter diligibilia in se, &

propter se, idè non sequitur, supremum bonum est ratio diligibilitatis, & ratio formalis terminandi summam dilectionem; ergo bonum creatum propinquius illi erit ratio formalis terminandi dilectionem eiusdem rationis. Non sequitur, quia respectu dilectionis remissæ, & intensissimæ, quæ est obiecti in se, & propter se, tantum supremum bonum est ratio formalis terminandi. Similiter dico de dilectione, quæ est actus spei, quæ terminatur ad summum bonum tanquam summum quietatiuum, quod tale bonum sub ratione sua absoluta est ratio formalis terminandi dilectionem, quæ est actus spei, siue accipiendo ipsam remissè, siue intensè, siue intensissimè, quia tale bonum est simpliciter quietatiuum, & per consequens simpliciter terminatiuum actus spei; alia verò bona sunt tantum secundum quid quietatiua, & idè tantum terminatiua secundum quid amoris concupiscentiæ.

4. Et exemplum positum de perfectissimo colore & aliis coloribus, ubi vult quod perfectissima visio sit tantum respectu perfectissimi coloris, & visio perfectioris coloris non dicitur perfectior. Hoc debet sanè intelligi, quia nulli dubium, e tiam apud Doctorem, quod semper perfectioris obiecti potest esse perfectior actus, ut patet in primo, dist. 3. q. 7. & visio perfectioris coloris est perfectior: debet ergo sic intelligi de visione simpliciter quietatiua, quæ terminatur ad obiectum simpliciter quietatiuum, & tale obiectum completiue, siue totaliter quietatiuum potentie visuæ est color perfectissimus, ita quod tantum ille color terminat visionem formaliter quietatiuam, licet remissam, & visionem intensam, & intensissimam: videns enim perfectissimum colorem etiam remissè, simpliciter quietatur in illo, & similiter videns intensè, & intensissimè. Vult ergo Doctor quod visio propinquioris coloris perfectissimo colori sit absolute perfectior visionem remotioris coloris; sed loquendo de visione simpliciter quietatiua, talis visio, etiam si est intensissima, nullo modo est simpliciter quietatiua, & per consequens nec magis, quia alij colores, excepto perfectissimo colore, sunt tantum obiecta quietatiua secundum quid. Et ex his declaratis potest intelligi illa propositio, si bonum est diligibile, magis bonum est magis diligibile, & maxime bonum maxime diligibile, intelligatur, quod quis tenetur diligere magis bonum magis intensè, quam minus bonum, hoc non est verum, quia ex charitate tencor magis me diligere, quam alium: sed propositio est vera ubi dilectio simpliciter dependet à bono simpliciter, & maior dilectio intensiue dependet à magis bono, & maxima dilectio à summo bono. Et de hoc patebit aliquantulum in 4. in materia de Beatitudine dist. 30. siue ult. quæst. ult. ubi Doctor exponit illam propositionem, de magis, & minus bono: & ibi aliqua dicit quæ non hic.

Dilectio est actus spei.

SCHOLIVM.

Opinio D. Thom. naturam intellectualem non posse diligere Deum super omnia sine habitu infuso. Primò, quia natura determinatur ad appetendum esse proprium. Secundò, naturalis appetitus est primò respectu conuenientis amanti. Opinio Goffredi, posse naturam rationalem magis diligere Deum, quam se ipsam. Probat primò, quia pars magis diligit totum, quam se, ut patet ex ascensu gravis, ne detur vacuum, & eleuatione manus ut protegat caput, à quo totum dependet. Secundò, natura rationalis summè diligit beatitudinem.

tudinem : ergo & obiectum beatificum. Confirmatur , decidens se non odit beatitudinem, sed vellet eam habere , si posset : ergo eam plus se amat. Doctor conuenit cum Goff. in conclusione : sed refutat eius rationes. Duas illas rationes pro opin. D. Th. adductas explicitè non soluit, sed ex eius dictis facile solui possunt ; quia non queritur de inclinatione naturali ad conseruationem sui, sed de actu elicitò : de quo illa dua nihil faciunt , sed assumunt probandum.

10.
D. Tho. 2.
2. q. 23. &
1. 2. q. 16.
art. 1. & 2.
& Henric.
quodlib. 4.
quest. 11.

DE tertio articulo, ^m ponitur quòd natura non sufficit ad actum istum sine habitu infuso. Primò, quia natura determinatur ad vnum ; determinatur autem ad *esse* proprium appetendum ex 2. de Generatione, text. 56. igitur non potest appetere sui *non esse*, & hoc quocumque posito, nisi dicatur, quòd determinetur ad appetendum sui *esse* tantum conditionaliter, quod non videtur probabile : igitur quæcumque natura intellectualis magis determinatur ad appetendum se *esse*, quàm ad appetendum Deum *esse*, si non posset vtrumque simul stare : quia ad appetendum se *esse* determinatur tanquam ad vnum naturale, ad cuius oppositum non potest inclinari quacumque conditione posita circa aliud, quia tunc non appeteret se, nisi cum conditione.

Præterea, naturalis appetitus non videtur *esse* nisi respectu conuenientis appetenti, & per consequens est primò respectu illius, qui appetitur conueniens : illud est ipse amans : sed si est primò respectu eius, non potest *esse* magis respectu alterius.

11.
Gof. quodl.
4. quest. 6.

Contra hoc arguitur primò, ⁿ quia pars magis diligit *esse* totius, quàm *esse* sui ipsius. Quod declaratur, & in maiori mundo, & in minori. In maiori, quia aqua ascendit, ne fiat vacuum in vniuerso (sicut patet multis experimentis) sicut patet de vrinali euerso, & candela infra posita, & in multis aliis : quod tamen est contra naturalem inclinationem particularem huius naturæ aquæ, cum sit naturaliter grauis, & per consequens tendat deorsum : sed vincitur ab inclinatione naturæ vniuersalis : saluatur enim in hoc bonum totius vniuersi, scilicet continuitas, vel contiguitas partium eius, ad quod bonum, vt videtur in isto exemplo, magis inclinatur aqua, quàm ad suum bonum particulare. Patet etiam in minori mundo, quia magis exponit se manus ad saluandum caput, quàm se, vel aliud membrum, tanquam magis appetens salutem capitis, quàm aliorum, & in hoc magis, quàm sui ipsius : quia salus capitis est salus omnium membrorum, quantum ad operationem vitæ, & influentias vitales. Ex hoc vltra, cum quælibet creatura sit participatio bonitatis diuinæ, magis appetit *esse* boni Dei, quàm sui ipsius, & per consequens natura rationalis poterit ex naturalibus magis diligere bonum diuinum, quàm aliud quodcumque.

Præterea, natura rationalis summè diligit beatitudinem, sicut colligitur ab Augustino 13. de Trinit. cap. 3. sed non magis diligit beatitudinem, quàm obiectum beatificum : igitur summè diligit obiectum beatificum : igitur super omnia, & super se. Confirmatur, quia desperans, & occidens seipsum, odit suum *esse*, & tamen odit beatitudinem : quia appetit eam, si posset eam habere : igitur plus amat beatitudinem, & per consequens obiectum beatificum, quàm seipsum.

COMMENTARIUS.

3.

DE tertio articulo, qui est, An natura intellectualis ex propriis naturalibus circumscripto omni habitu infuso, possit diligere Deum super omnia. Primò recitat aliquas opiniones. Prima est Thomæ, qui dicit quòd natura non sufficit ad actum istum sine habitu infuso. Et hoc probat duabus rationibus.

Has duas rationes Doctor explicitè non soluit, tamen ex dictis eius possunt faciliter solui intellecto titulo quæstionis Non enim quæstio intelligitur de appetitu naturali, puta an aliquis habeat inclinationem naturalem magis ad conseruationem sui *esse*, quàm ad conseruationem *esse* alterius, sicut procedunt illæ duæ rationes : sed intelligitur sic : an natura intellectualis ex solis naturalibus possit elicere actum diligendi Deum super omnia, ita quòd illo actu magis velit Deum *esse* in se, quàm *esse* suum proprium, etiam posito quòd talis actus eliciatur à tali natura contra eius inclinationem naturalem, & sic intelligitur ti-

tulus quæstionis, & per consequens patet quomodo illæ duæ rationes ad propositum non valent.

Alia est opinio Gotsfredi quodl. 4. quest. 6. qui dicit quòd natura intellectualis potest magis diligere Deum, quàm seipsam ex puris naturalibus ; & hoc probat tribus rationibus, & licet non contradicat huic opinioni in conclusione quam etiam ipse tenet, impugnatur tamen rationes huius Doctoris tanquam minus sufficientes ad propositum concludendum. Arguit ergo primò sic opinans : Pars naturaliter magis diligit totum, quàm seipsam ; patet, quia aqua contra suam naturam ascendit propter conseruationem vniuersi, cuius est pars : ne scilicet daretur vacuum in vniuerso. Similiter manus naturaliter se exponit percutiendi, vt conseruetur totus homo ; cum ergo creatura intellectualis sit participatio bonitatis diuinæ, & per consequens pars illius bonitatis, sequitur quòd magis diligit bonitatem diuinam, quàm seipsam.

SCHO

Refutat rationes allatas à Goffredo. Ad primum, docet aquam vi propria non ascendere ad vitandum vacuum, sed id fieri imperio rectoris vniuersi. Similiter, manus non se eleuat, ad saluandum caput, sed imperio hominis sic eleuatur. Ad secundum, beatitudinem non maximè diligi, quamuis sit maximè concupita, quia plus diligitur cui concupiscitur.

Istæ rationes non cogunt. ° Prima non, quia exempla illa non ostendunt propositum: solum enim ostendunt, quod totum diligit magis bonum sui ipsius, vel partis principalioris, quàm minus principalis totius. Patet in primo exemplo, quia impossibile est aquam se mouere ad sursum, propter quodcunque bonum vniuersi: quia ex quo habet formam naturalem, quæ determinata est ad vnā actionem, illa forma manens eadem numero, nunquam potest esse ratio formalis agendi opposita actione: ipsa igitur aqua non se mouet sursum, sed solum mouetur ab aliquo mouente extrinseco, cui etiam nihil confert, quantum est ex natura sua: violenter igitur mouetur, comparando ad propriam naturam aquæ: pars igitur illa non amat bonum totius plus, quàm suum, nec ex amore saluat totum, sed totum siue virtus regitiua in toto, cui attribuuntur partes vniuersi, mouet quamlibet partem vniuersi, sicut congruit *benè esse* totius. Ex hoc igitur non habetur, nisi quod totum vniuersum magis diligit *benè esse* totius, quàm *benè esse* proprium huius partis.

Idem etiam habetur ex alio exemplo: non enim manus ex suo appetitu exponit se pro toto corpore, sed homo habens illas partes vnā tanquam principalem, & aliam tanquam minus principalem, exponit minus principalem, quam potest amittere sine periculo totius, ad saluandum totum, & aliquam partem principalem, quam non potest perdere sine periculo totius.

Et ita potes habere in proposito, quod Deus magis diligit *benè esse* vniuersi, quàm *benè esse* vnus: vel *benè esse* partis principalis, quam alterius minus principalis, sed non potes habere, quod aliqua pars vniuersi magis diligit bonum alterius partis quantumcumque principalis, vel totius, quàm suum *esse* proprium: sicut in illis exemplis pars sibi demissa, & considerata secundum inclinationem suam, nunquam exponit se ad non *esse* pro alio. In alio etiam peccat similitudo, quia etsi verum esset, quod accipitur de partibus istis, istæ sunt aliquid totius realiter, & in saluando totum saluant seipsas, in quantum habent *esse* in toto: non sic autem creatura est aliquid Dei, quasi partialiter, licet sit aliquid Dei, vt effectus, vel participans ipsum.

Secunda ratio de beatitudine non concludit, quia procedit tantum de affectione commodi: nam inter concupita ipsi amanti, beatitudo maximè concupiscitur, sed non maximè diligitur; imò illud cui concupiscitur magis diligitur, sicut finis, eo quod est ad finem.

Similiter, quod assumitur de beatitudine, non est verum, nisi loquendo de ipsa in vniuersali, non determinando illud, in quo consistit, & ex hoc non habetur, quod aliquid diligit aliud à se, plus quàm se; quia non determinatur, quod illud, in quo est beatitudo, sit aliud ab amante.

C O M M E N T A R I V S.

7.
Rationes non
concludunt.

Istæ rationes non cogunt. Hic Doctor ostendit has rationes non concludere, & exempla illa nihil valent: si enim aqua ascendit, non ascendit ex semetipsa, quia ex quo inclinatur ad centrum, sibi derelicta nullo modo sursum ascendit, & si ascendit nē detur vacuum, præcisè ascendit ex imperio regentis vniuersum; sic similiter manus ex seipsa non exponit se percutienti, sed regens totum hominem, qui magis vult conseruationem totius, vel principalis partis, exponit manum percutienti. Et addit quod etiam posito quod ista exempla valerent, pro quanto sunt partes alicuius totius pertinentes ad *esse* illius: modò nulla creatura potest dici pars ipsius Dei, ita quod Deus dicatur aliquod totum constitutum in *esse* per aliam, & aliam partem, quia hoc est simpliciter impossibile.

Similiter, secunda ratio non concludit, quia tantum loquitur de affectione commodi, quia be-

Scoti oper. Tom. VII. Pars. II.

nè verum est, quod natura intellectualis summè sibi appetit obiectum beatificum, vt summum sibi commodum, sed non concludit de affectione iustitiæ, de qua intelligitur præsens. Secundum quam quis posset diligere Deum super omnia in se, & propter se, & idè non sequitur, summè volo obiectum beatificum, vt summum commodum mihi, ergo summè volo ipsum esse in se, & magis ipsum esse, quàm me esse: imò magis videtur sequi oppositum, quia si aliquid summè concupisco mihi, vt mihi commodum: magis volo me esse, quia amor concupiscentiæ præsupponit amorem amicitie, & de hoc vide Doctorem in 2. dist. 6. quæst. 2.

Ad confirmationem dicit Doctor quod desperans, & occidens se diligit beatitudinem tantum in vniuersali, & non in particulari, & tale occidens se credit euadere malum, & habere magis bonum.

12.

Quod aqua
ascendat
sursum, sit
ab extrin-
seco.

Manus tan-
quam pars
minus prin-
cipalis mo-
uetur ad tu-
tandum ca-
put ab ho-
mine.

Magis di-
ligitur illud
cui concupi-
sco, quàm il-
lud quod cō-
cupisco.

Occidens se
quomodo di-
ligat beati-
tudinem.

Probat Doctor duabus rationibus proprijs, posse naturam rationalem suis viribus amare Deum super omnia. Prima, quia ratio naturalis recta dicitur Deum summè diligendum. Secunda, foris secundum Phil. rectè exponit se morti pro bono Reipubl. secludendo primum futurum, quod Phil. non agnovit, saltem certò. de quo 4. dist. 43. q. 2. quia fortè non tenuit animam esse immortalem; addit suasionem Theologicam, quia si naturaliter nemo posset Deum plus se amare, eo ipso quòd sentiret se primum ad sic Deum amandum, sciret sese esse in charitate. Propter hac resoluit Doctor, voluntatem saltem in statu naturæ instituta, posse suis viribus amare Deum super omnia: & idem est in quocunque statu, ut docet 2. dist. 28. Ita omnes Scotista, prater Pitigian. qui conatur frustra Scot. in oppositum trahere, contra eius expressa verba. Vide Scholium, 2. distinct. 28. & Doctores ibi pro hoc citatos.

13.
Ratio naturalis dicitur aliquid esse summè diligendum: & quidem non nisi infinitum.

Istis igitur rationibus non innitendo ¹, pono alias duas rationes ad conclusionem principalem. Prima est ista; Ratio naturalis ostendit naturæ intellectuali esse aliquid summè diligendum: quia in omnibus actibus, & obiectis essentialiter ordinatis, est aliquid supremum, & ita aliqua dilectio suprema, & ita supremum obiectum sic diligibile: ratio autem naturalis non ostendit aliud à bono infinito esse summè diligendum, quia si sic: igitur charitas inclinatur in oppositum eius, quod dicitur solum summum bonum infinitum esse summè diligendum, & per consequens voluntas hoc potest ex puris naturalibus: nihil enim potest intellectus rectè dictare, in quod dictatum non possit voluntas naturalis naturaliter tendere, aliàs voluntas esset naturaliter mala, vel saltem non libera ad tendendum in quodlibet, secundum illam rationem boni, secundum quam ostenditur sibi ab intellectu. Et hoc est, quod arguitur in speciali de Angelis, quia in statu innocentiae non fuerunt non recti: quia tunc non potuerunt habere actum non rectum. potuerunt autem habere aliquem actum elicatum: & supponendum est quòd habuerunt, & hoc rectum, & non potuit esse aliquis actus rectus diligendo se super omnia: ergo.

Cap. 9.
Idè 3. Eth. c. 3. Ob bonum virtutis laudabiliter, secundum Phil. exponit quis se morti. De hoc 4. d. 45. quæst. 2.

Præterea 9. *Ethic.* vult Philosophus quòd fortis politicus secundum rectam rationem debet se morti exponere pro bono Reipublicæ; Philosophus tamen non ponere talem habiturum aliquod præmium post hanc vitam, sicut patet ex multis locis, in quibus dubitat animam esse immortalem: & magis videtur declinare ad partem negativam: saltem si quilibet sequendo rationem naturalem, dubitat de vita futura: propter eam, de qua dubitat, nullus debet exponere se morti; sed si debet exponere se, hoc est, quia in non exponendo est certissima amissio boni virtutis: ergo circumscrip-
to omni præmio futuro, hoc est consonum rectæ rationi, ut fortis politicus velit se non esse, ne pereat bonum Reipublicæ: secundum autem rectam rationem magis est diligendum bonum diuinum, quàm bonum alicuius particularis: igitur secundum rectam rationem, quilibet debet velle se non esse, propter bonum diuinum.

14. Dicitur hic ¹ quòd fortis in exponendo se morti propter bonum virtutis, experitur maximum bonum virtutis, & maximam delectationem; & propter hæc bona, licet brevia, debet eligere talem actum: melior est enim vnus actus excellens, quàm quocunque remissi: in hoc igitur fortis politicus non eligit suum *non esse*, sed optimum *esse* secundum *esse* virtutis, quia secundum rectam rationem magis est eligendum non carere vno actu virtutis, quàm non carere multis aliis commodis.

Magis amatur id procius salute volo aliud nō esse quam illud, quod propter ipsum volo nō esse.

Contra hoc ¹ simpliciter magis amatur illud, pro cuius salute volo aliud non esse, vel cui ne malè sit, volo aliud non esse, quàm illud aliud, quod volo propter ipsum non esse: sed talis fortis ne malè sit Reipublicæ, vult se, & actum virtutis non esse: igitur simpliciter magis diligit bonum publicum, quod vult saluari, quàm se, vel actum virtutis, pro cuius salute non se exponit, sed pro salute Reipublicæ, & ita stat argumentum.

Additur quædam persuasio Theologica, quia si nullus potest habere actum virtutis perfectum diligendi Deum super omnia ex puris naturalibus: igitur qui inueniret se primum ad talem actum, posset scire se esse in charitate, quia sine charitate non est talis pronitas. Consequens est falsum: ergo.

15. Quantum ad illum articulum ¹ propter istas duas rationes de conformitate voluntatis, & rationis rectæ, & de forti politico, concedo conclusionem, quòd ex puris naturalibus potest quæcumque voluntas, saltem in statu naturæ institutæ, diligere Deum super omnia. Ad cuius declarationem primò expono qualiter sit intelligendum illud *super omnia*. Secundò, qualiter ad hoc teneatur creatura rationalis: tertio, quòd hoc non obstante, habitus charitatis est necessarius, & ad quid?

8.

P *Scia igitur rationibus non innitendo.* Nunc Doctor probat principalem conclusionem duabus rationibus, quarum prima est, Quælibet voluntas potest elicere actum circa quodcumque obiectum, eo modo, quo à ratione naturali dictatur esse eliciendum. patet ista, quia si non posset tendere in rectè dictatum, vel esset naturaliter mala, vel non esset libera respectu cuiuscunque obiecti, quæ sunt inconuenientia: sed ratio naturalis dictat supremum bonum esse summè diligendum; ergo voluntas sequens talem rationem naturalem potest elicere talem actum sine aliquo habitu infuso. Patet minor, quia ratio naturalis dictat, quòd in omni ordine essentiali standum est ad aliquod primum: & sic cum inter diligibilia sit ordo essentialis, quia dependent ad aliquod supremum tanquam imperfectius ad perfectum; & similiter inter dilectiones est ordo essentialis, ita quòd datur aliqua prima perfecta, à qua omnes imperfectæ dependent, sicut mensuratum ad mensuram; si ergo ratione naturali concludimus aliquod esse supremum diligibile, & propter se tantum diligibile, vt subtiliter probat Doctor in 4. dist. 49. & similiter concluditur ipsum esse diligendum summè, & per consequens super omnia alia, & voluntas potest elicere actum conformiter dictamini naturali sine quocunque habitu infuso, sequitur quòd naturaliter possit diligere Deum super omnia. Et quòd ratio naturalis non dictet aliquid aliud à summo bono esse super omnia diligendum, probò per hoc, quia charitas tantum inclinatur ad dilectionem Dei super omnia; si ergo quis ex charitate diligeret Deum super omnia, tunc charitas non esset virtus; patet, quia non inclinaret ad actum conformiter se habentem dictamini naturali; ad hoc ergo, vt dicatur virtus, requiritur, quòd sit conformis rationi naturali in eliciendo actum, & cum ipsa inclinet ad summum bonum propter se diligendum, sequitur quòd ratio naturalis dictat tantum summum bonum esse summè diligendum.

Cap. 9.

Secunda ratio fundatur super dictum Philosophi 9. Ethic. de forti Politico, & præsupponit vnum, quòd quis via naturali non possit scire post hanc vitam esse aliam, quia nec via naturali potest scire animam esse immortalem, vt probat Doctor in 4. dist. 43. quæst. 2. & idè si fortis Politicus sola ratione naturali se exponit periculo mortis, non se exponit quia scit se melius habiturum post hanc vitam, cum nesciat aliam esse. Hoc præsupposito arguit sic: Fortis politicus secundum rectam rationem exponit se morti propter conseruationem Reip. quia magis bonum; ergo secundum rectam rationem tenetur magis diligere bonum Reip. quàm vitam corporalem; sed bonum diuinum, quod est simpliciter summum bonum incomparabiliter excedit quodcumque bonum Reipub. ergo secundum rectam

rationem, & dictamen naturale potest quis magis diligere illud summum bonum, quàm seipsum.

q *Dicitur hic.* Datur hic vna responsio, quòd idè fortis Politicus se exponit morti, quia in tali actu experitur maximam iucunditatem, quia tunc experitur maximum bonum virtutis, & idè propter illum actum ita perfectum debet se exponere morti, & plus diligere illum actum virtutis, quàm salutem propriam.

r *Contra.* Hæc responsio parum valet: imò magis concludit propositum, quia si magis volo esse Reipub. quàm esse proprium, & esse actus virtutis, magis diligo remp. quàm esse proprium, & esse actus virtutis; cum ergo fortis politicus propter conseruationem Reipub. velit se non esse, & per consequens etiam velit illum actum virtutis non esse, quia destructo ipso destruitur omne fundamentum in eo; & vult hoc propter salutem Reip. ergo absolutè magis diligit esse Reipub. quàm esse proprium, & esse actus virtutis.

Addit etiam vnā persuasionem Theologicam, quia si quis non potest diligere Deum super omnia, nisi habeat habitum charitatis, sequitur quòd si quis experiretur se diligere Deum super omnia, quòd possit naturaliter cognoscere habitum charitatis sibi inesse, quia sciret talem actum non posse esse sine charitate, hoc autem est manifestè falsum.

Quid sit diligere Deum super omnia.

f *Quantum ad illum articulum.* Doctor in isto articulo exponit quomodo intelligatur quid sit diligere Deum super omnia, dicit, quòd dilectio Dei super omnia potest intelligi extensiuè, vel intensiuè. Primò, est magis velle esse Dei in se, quàm esse cuiuscunque alterius. Secundo modo, quòd velit esse Dei in se maiori, & intensiori affectu, quàm esse cuiuscunque, ita quòd si diligit creaturam dilectione intensiua vt quatuor, dilectio Dei debet esse intensior. Loquendo de dilectione Dei super omnia extensiua, clara est conclusio, quòd quilibet magis tenetur velle esse Dei, & cuiuscunque perfectionis intrinsecè ipsius Dei, quàm velle esse cuiuscunque creaturæ. Sed loquendo de dilectione intensiua, dicunt quidam quòd talis dilectio potest dici maior, quia feruentior, siue tenerior, sicut mater diligit filium; vel maior quia firmitior, & stabiliior, sicut pater diligit filium, & dicunt quòd quilibet tenetur diligere Deum super omnia intensiuè, loquendo de dilectione firmitiori, & stabiliiori, non autem loquendo de dilectione feruentiori, quia aliquando inuenit se quis feruentius diligere creaturam, quàm aliàs Deum. Et confirmatur, quia posset pro statu isto utroque modo diligere Deum super omnia, idèst, feruentius, & firmitius, sequitur quòd posset implere illud præceptum Deut. 6. Diliges Dominum Deum, & cæt. cuius oppositum habetur in litera à Magistro & Augustin. qui volunt quòd hoc præceptum sit, nec quòd teneamur illud implere in via, sed quòd implebimus in patria.

S C H O L I V M.

Explicat duos modos amandi Deum super omnia. Primus, appetitiuè, seu extensiuè, id est, vt citius optandum esset omnia alia non esse, quàm Deum non esse. Quòd Deus hoc modo sit amandus super omnia tenet Doctor cum communi. Secundus modus est intensiuè, & secundum quosdam distinguitur, in magis feruenter, & tenerè, & magis firmiter: & dicunt Deum super omnia firmiter amandum, non tamen super omnia feruenter. Doctor reijcit hoc, quia loquendo de amore intellectuino, si est alio feruentior, est etiam firmitior, &

si quis tenerius diligit, & minus firmè: teneritudo est ex parte sensitiva: ait ergo Scotus Deum esse diligendum super omnia intensivè, & extensivè: & ideo tribuitur ei, quòd velit nos teneri ad amorem Dei intensiorem omni alio: & Valentia 2. 2. dist. 3. quest. 4. part. 1. dicit neminem prater Scotum hoc tenere. Sed Scotus hoc non tenet: & alij multi tenent: ut Alens. 4. part. quest. 17. m. 2. §. 3. D. Bon. 4. dist. 6. art. 2. quest. 1. Dur. 4. d. 17. quest. 4. Angelus v. Contritio. Petr. à Soto de Iustific. impij lect. 4. & 15. Scotus verò tantum ait Deum super omnia amandum esse extensivè, & intensivè, sicut explicantur hac ab alijs, id est, tenerius. & firmius Deum plus ceteris amandum: quia intensivè illis duobus modis pro uno & eodem reputat, sed non dicit maiore amore gradualis eum esse amandum: sed solum maiori affectu, ad quem sufficit maiortas appetitiua, seu affectus magis exclusivus oppositi. Praterca 1. d. 1. q. 4. & 3. d. 28. q. 1. in Report. ait quòd eodem actu diligo Deum, & proximum: ergo non est hic comparatio unius ad alium. Item hac d. in Report. loquens de dilectione intensiori Dei, subiungit: non oportet hic amare Deum super omnia, scilicet illo modo. Potest etiam dici, (res est difficilis valde) quòd intensiori amore charitatis necessariò diligitur Deus, quia charitas nequit tendere intensius in aliud, quia ordinatè semper agit. Ita Bannes 2. 2. q. 26. art. 2. dub. unic. con. 3. Alij putant simul cum Dei amore nihil aliud licitè intensius amari. Ita Rubion d. seq. quest. 1. art. 3. con. 3. Si tamen loquamur de amore naturali alterius, falsum videtur. Alij, ut Ric. hic art. 7. q. 1. Bannes suprà, aiunt Deum diligi necessariò eodem actu charitatis, quo proximus, & principalius. Ex his facile Scotum defendes in hac difficili questione.

16.
Deum ama-
ri super
omnia in-
tensivè &
extensivè,
quomodo.
Vide Henr.
& alios an-
tiquos.

DE primo dico, quòd illud *super omnia* potest intelligi extensivè, puta quòd plus diligit Deum, quàm omnia alia, citius vellet omnia alia non esse, quàm Deum non esse: & intensivè, puta ex maiori affectu vult Deo *benè esse*, quàm alicui alteri.

De primo membro, conceditur communiter, quòd nihil aliud à Deo, nec omnia simul sunt æquè appetianda, sicut Deus.

De secundo, ponitur vna distinctio, quòd amor excedit amorem; vel quia feruentior, siue tenerior: vel quia fortior, siue firmior: & dicuntur isti amores sese excedere, sicut mater dicitur tenerius, & ardentius diligere filium, pater verò fortius, & firmius, quia maiori periculo se exponeret pro amore filij. Hoc modo dicitur, quòd dilectio Dei debet esse super omnia, quia quantum ad firmitatem, ne scilicet aliquid aliud possit ab hoc euellere: sed non oportet, quòd sit super omnia, quantum ad feruorem, & teneritudinem, & dulcedinem, quia aliquando inuenit se quis feruentius diligere creaturam, quàm aliàs Deum.

Confirmatur hoc, quia si posset pro statu isto utroque modo diligere Deum super omnia: igitur posset implere illud præceptum Deuteronomio 6. *Diliges Dominum Deum tuum*, &c. cuius oppositum habetur in litera à Magistro, & Augustino & Anselmo, qui nolunt, quòd hoc præceptum sit, nec quòd teneamur illud implere, sed quod implebimus.

17.
Quod fir-
mius dili-
gitur, magis
diligitur.

Contra istam^t distinctionem arguitur, quia solum hoc magis diligitur, quòd firmius diligitur: hoc enim magis diligo, cui minus volo malum accidere, & pro cuius bono saluando magis me expono ex amore, quia *exponere* sequitur amorem: & hoc loquendo de amore, qui est actus voluntatis, non de illo, qui est passio appetitus sensitui: et si igitur aliqui dicantur diligere feruentius, vel tenerius, qui tamen firmius non diligunt, hoc non est ex aliquo excessu amoris intellectui in eis, sed fortè alicuius passionis amoris sensitui: sicut aliqui qui dicuntur deuoti, sentiunt aliquam maiorem dulcedinem, quàm alij multò solidiores in amore Dei, qui centuplum promptius sustinerent martyrium: nec dulcedo est actus voluntatis elicited, sed passio quædam actu retributa, qua Deus allicit, & nutrit paruulos, ne deficiant in via.

Præceptum
amandi Deū
super omnia
impleri po-
test à viato-
re, sed an cū
omnibus
circumstan-
tijs.

Dico igitur, quòd illud *super omnia* debet intelligi utroque modo: sicut enim teneor diligere Deum super omnia alia extensivè, ita etiam maiori affectu, quàm aliquod aliud. Et dico *maiori* simpliciter, quia scilicet magis repugnat effectui opposito, quia facilius posset inclinari ad oppositum dilectionis cuiuscumque alterius, quàm Dei. Quod additur de illo præcepto, non valet, quia pari ratione fuisset dandum præceptum de visione Dei, non ut impleretur, sed ut sciremus quòd esset tendendum, cuius oppositum satis patet.

Dico igitur, quòd illud præceptum extensivè, & intensivè, secundum viam prædictam potest impleri in via: sed non quantum ad omnes condiciones, quæ exponuntur per illas additiones *ex toto corde*, & *ex tota anima*, &c. quia non potest esse in vita ista tanta recollectio virium ut amotis impedimentis possit voluntas tanto conatu ferri, quanto posset,

posset, si vires essent unitæ, & non impeditæ: & quoad talem intensiorem actus expulsi, & recollectis viribus debet intelligi dictum Augustini & Magistri, quod præceptum illud non impletur in via: nam pronitas virium inferiorum pro statu isto impedit superiores ab actibus perfectis.

C O M M E N T A R I V S.

10. **C**ontra istam distinctionem arguitur. Hic Doctor arguit contra illam distinctionem, non contra hoc, quod detur amor feruentior, & amor firmior: sed arguit contra hoc, quod est magis, & minus, quia propriè magis Deum diligere non est ipsum feruentius, vel tenerius diligere, sed firmius, loquendo semper de amore, qui est actus immediatè elicitus, à voluntate propriè; & talis amor dicitur maior, qui est firmior & de amore

elicitus à voluntate non datur communiter ista distinctio, scilicet quod quidam sit tenerior & feruentior, & quidam firmior, quia pro statu isto teneritudo, & feruor amoris sunt magis passiones partis sensitivæ, ut patet in multis deuotis.

Dicit ergo Doctor quod illud *super omnia* debet intelligi utroque modo, scilicet extensivè, & intensivè, &c.

S C H O L I V M.

Datum esse præceptum affirmativum de amando Deum super omnia, Deut. 6. Matth. 22. Si quæras quando ligat hoc præceptum? Doct. ait forè die Dominico, id est, non asserit, sed dubitat tantum; quia si die festo non ligat, nescitur quando ligat. Id autem asserunt Fab. v. Charitas quæst. 20. Angelus v. Ferix. Nicol. de Orbellis hic. Nicol. de Nisse, hic tract. 5. part. 3. quæst. 1. S. Anton. 2. part. tit. 9. cap. 1. Marsil. 4. quæst. 12. art. 1. & alij. Lorca 2.2. f. 3. d. 57. citat pro hoc Bonavent. 3. dist. 37. art. 2. quæst. 1. Alm. ibi quæst. vnic. con. ult. inclinatur Petr. à Scoto lect. 13. de penit. & Viguer. c. 16. §. 4. vers. 11. De quo dixi supra dist. 9. quod sentio, iuxta mentem Scoti. loquitur dubitative, ut dixi, vel de congruitate tantum.

Quantum ad secundum dico, quod illud præceptum affirmativum, Deuter. 6. & Matth. 22. *Diliges Dominum Deum tuum*, &c. non tantum obligat semper ad oppositum fugiendum, ne scilicet insit actus odij, sed obligat pro aliquando ad actum elicatum: quia ille actus est circa finem, ex cuius bonitate descendit omnis bonitas moralis in actibus, qui sunt ad finem: sicut igitur homo tenetur habere aliquem actum virtuosum, ita tenetur habere aliquem actum illius præcepti circa finem gratuitè diligendum. Quando autem sit hoc, forè determinavit hoc illud præceptum divinum, *Sanctifica Sabbatum*, & maneat unusquisque apud se, id est, recolligendo se, & ascendendo ad Deum suum. & Ecclesia specificavit, quantum ad Missam audiendam in die Dominico, de *Consecr. dist. 2. cap. Missas*. non est autem simile de præcepto diligendi proximum, sicut patebit dist. seq.

18.

An præceptum amandi liget pro die Dominico?

Exo. 10.
Exo. 16.

S C H O L I V M.

Habitus charitatis dare maiorem intensiorem illa, qua correspondet conatui potentia, id est, cum charitate potest quis elicere intensiorem actum supernaturalem actu naturali, sola potentia elicitio. Solvit argumenta principalia satis clarè.

DE tertio dico " sicut dictum est dist. 17. primi libri, quod ille habitus charitatis, quantum ad substantiam actus, dat aliquam intensiorem vltiorem, quam eadem potentia, & ex æquali conatu dare non posset actui suo; & quanto potentia creata est perfectior, tanto plus deficit in actu, si non habeat charitatem correspondentem sibi secundum proportionem, (dico Arithmetica, quia secundum Geometricam, est æqualitas.) quantum enim deficit voluntas minor, si non habeat charitatem sibi proportionabilem, tantum deficit voluntas maior Geometricè, si non habeat charitatem sibi proportionabilem. Quantum verò ad illam circumstantiam actus, quæ est *esse acceptum Deo*, dictum est in primo ubi supra, quod hoc est à charitate principaliter, & minus principaliter à voluntate vniformiter, igitur sicut ibi dictum est de necessitate habituum propter actus, & præcipuè charitatis, quantum ad aliquid, quod est de circumstantia actus; quantum autem ad substantiam actus, dico sicut dictum est illic.

19.

Hæc proportionem explicui dist. 23. Schol. ult.

Quantum etiam ad hæc conditionem habitus, scilicet quod ipse sit infusus; Dico sicut prius dictum est de fide, & spe, quod non potest probari per rationem naturalem esse tales habitus infusos, sed solum fide tenetur: & congruitas bona apparet, quia quantum

*Dari habi-
tus infusus
nō probatur
ratione na-
turali.*

20.

*Charitas est
amicitia la-
te sumendo
amicitiam.*

*Æquali-
tas diligen-
tis & dile-
cti est con-
ditio conco-
mitās ami-
citiam.*

*Charitas
dicenda est
superami-
citia.*

21.

Ad 2.

*Amicitia
mensura.*

*Conditio-
nes obiecti
amabilis.*

Ad 3.

Ad 4.

*Charitas
infusa &
actus eius
distingui-
tur specie à
charitate
acquisita,
& eius
actus.*

11.

tum ad actus circa Deum immediatè, probabile est, quòd non possit perfectissimè perfici suprema portio: nisi immediatè à Deo.

Ad primum argumentum principale, concedo quòd charitas propriè potest dici amicitia, licet non omnino accipiendo amicitiam strictè, sicut accipit Philosophus ibi, sed aliquantulum extendendo: sicut secundum intentionem eius ad Deum est aliquid excellentius amicitia: illa enim excellentia obiecti, non tollit quod est perfectionis in obiecto, sed illud quod imperfectionis. Honestas quippe in diligibili, & redamatio in dilecto, sunt conditiones per se in diligibili, non quidem imperfectionis; imò non esset perfectior, si non redamaret: sed æqualitas in istis est conditio concomitans. Deus autem habet honestatem, & redamationem, sicut amationem, excellentius potest esse amicitia ad ipsum, ita ut dicatur superamicitia. Et si arguitur, quòd æqualitas est ratio amicitiae: verum est supposita honestate, quæ est prima ratio amabilis: æqualitas autem est ratio amicitiae strictè sumptæ: sed excellentia est ratio habitus magis similis, vel perfectioris, quam sit amicitia: talem in proposito voco charitatem.

Ad secundum dico, quòd non solum ex charitate potest Deus super omnia diligere, sed ex naturalibus saltem in statu naturæ institutæ. Et ad illud principium Philosophi *dist. 9. Ethic.* Dico, quòd debet intelligi quantum ad innotescentiam: innotescit quippe amicitia ad alterum, quando appeto alteri similia his, quæ mihi: sed non quantum ad per se rationem, quasi non sit alia amicitia: in amicitia tamen strictè accepta, quæ est inter æquales (ibi siquidem amicitia ad se) est mensura amicitiae ad alterum, & non è conuerso.

Et cum arguitur ibi de vnitate; dico quòd duæ conditiones concurrunt in obiecto amabili, scilicet vnitas, & bonitas: & licet quandoque superet vnitatem, tamen bonitas ex alia parte recompensat.

Ad tertium, concedo conclusionem, nec tamen superfluit charitas, ut dictum est.

Ad quartum dico, quòd non potest acquiri ex actibus aliquis habitus eiusdem speciei cum charitate, licet possit acquiri aliqua amicitia tendens in Deum, sub eadem ratione obiecti, & etiam per actum similem: quia super omnia diligendo: quæcumque enim natura non potest esse ab aliquo efficiente eiusdem speciei cum efficiente alterius, non est eiusdem speciei cum illa alia, sicut est in proposito.

COMMENTARIUS.

U*DE* *tertio.* Dicit Doctor quòd quamuis voluntas sine charitate possit Deum diligere super omnia, saltem in statu naturæ institutæ, ut suprà dixit, tamen charitas non est superflua, quia ponitur propter tria. Primò, ut perficiat voluntatem in actu primo, ut suprà exposui, *dist. 23.* Secundò, ut per ipsam habeatur actus perfectior, & intensior. Et quod dicit de proportionem Arithmetica, & Geometrica, hoc prolixè exposui in *1. dist. 17.* Tertiò ponitur charitas ut per ipsam actus sit Deo acceptus, & meritorius vitæ æternæ, ut prolixè patet à Doctore in *1. dist. 17.* & vide quæ ibi exposui.

x *Ad argumenta principalia.* Doctor arguit primò, probando quòd in voluntate non sit aliqua virtus Theologica inclinans ad diligendum Deum super omnia, quia talis virtus esset quædam amicitia, sed secundum Philosophum *8. Ethic. cap. 7.* non est amicitia ad Deum, quia Deus incomparabiliter excedit, & talis excessus, secundum eum prohibet amicitiam, ubi vult quòd domini ad seruum non sit amicitia, quia amicitia est inter aliquo modo æquales: sed inter Deum, & creaturam nulla est æqualitas: ergo creatura non potest diligere Deum amore amicitiae, siue in se, & propter se, nec per consequens potest habere habitum inclinantem ad talem actum.

Respondet Doctor quòd charitas propriè

potest dici amicitia, licet non omnino accipiendo amicitiam strictè, sicut accipit Philosophus ibi, scilicet pro habitu inclinante ad amorem alicuius aliquomodo sibi æqualis: sed potest dici amicitia extensiuè, sicut secundum intentionem Philosophi ad Deum est aliquid excellentius amicitia.

Secundò arguit sic: Impossibile est nos amare Deum super omnia: ergo nulla virtus in nobis inclinatur ad talem actum. Probatur antecedens primò, ex *9. Ethic. cap. 4.* amicabilia ad alterum mensurantur ex his, quæ sunt ad ipsum, id est, dilectio, qua quis se diligit, est mensura dilectionis, qua amicum diligit: sed mensuratum secundum perfectionem non excedit mensuram: imò è contra; cum ergo amicitia, quæ est ad alterum, mensuretur per amicitiam quæ est ad seipsum: sequitur quòd amicitia ad seipsum sit perfectior amicitia, quæ est ad Deum, quod est impossibile. Secundò, quia amicitia fundatur super vnitatem: ergo amicitia, quæ est ad seipsum est maior amicitia, quæ esset ad Deum, patet, quia impossibile est aliquid esse æquè vnum amanti, sicut ipse amans sibi met.

Dicit Doctor quòd non tantum ex charitate Deus potest super omnia diligere: sed etiam ex naturalibus saltem in statu naturæ institutæ. Et dictum Philosophi debet intelligi quantum ad inno

*Charitas po-
test dici amor
circa doctri-
na subtilia.*

12.

*Quomodo
Deus sit su-
per omnia di-
ligendus.*

innōtescentiam, non quod in veritate vna sit mensura alterius.

Ad illud de vnitae, dicit quod *dua conditiones, concurrunt in obiecto amabili, scilicet unitas obiecti & bonitas, & licet unitas quandoque super & unitatem* (nam maior unitas est hominis ad se, quā ha-

beat ad aliud) *tamen bonitas ex alia parte recompensat*: licet ergo non sit tanta unitas hominis ad Deum, quanta est hominis ad seipsum, quia tamen maior bonitas est in Deo, quā in homine, idē homo potest illum super omnia diligere. Cetera patent.

*In obiecto
amabili due
conditiones
concurrunt.*

SCHOLIVM.

Soluit duo argumenta, posita num. 4. suadentia Deum secundum se non esse obiectum charitatis.

AD duo argumenta pro primo membro in articulo de obiecto formali charitatis. Ad primum dico, quod illa positio duorum Deorum destruit naturam charitatis. Quicumque enim habitus ex se tendit in vnum ponere, ipsum tendere in plura, est ponere ipsum non esse ipsum: sicut si aliquis habitus proprius simpliciter primi principij, poneretur esse alterius primi principij, esset ponere hunc habitum esse huius obiecti, vt proprii, & non proprii Ita dico in proposito, quod plures esse Deos includit vtrumque esse diligendum ex charitate, & neutrum.

*22.
Positio duorum
Deorum destruit na-
turam cha-
ritatis.*

Ad aliud dico, quod non est simile de *magis*, & *minus* in aliquo ordine, & de supremo in illo ordine, quoad omne extrinsecum operans circa illa illius ordinis. Potest enim operatio alicuius necessariō requirere supremum, vt sit perfectissima, & tamen non necessariō habet ordinem ad alia ordinata in illo ordine. Exemplum in coloribus non potest esse perfectissima visio, nisi perfectissimi coloris: & tamen non oportet necessariō, quod sit perfectior visio circa colorem propinquiorem illi. Et ratio est, quia ratio quietationis ex parte perfectissimi coloris est ratio totalis eius, quā in alio est diminutē: & idē licet in proposito vnum aliquāliter excellat alterum, in nullo tamen est ratio quietandi, licet potentia naturaliter sit libera: licet ergo solū infinitum bonum quietet voluntatem, & hoc inquantū infinitum bonum: non tamen oportet quodlibet bonum finitum secundū gradum suum in bonitate, magis, & minus quietare; quia isti gradus sunt accidentales per comparisonem ad extrinsecum quietandum.

*Differentia
inter ma-
gis & mi-
nus in ali-
quo ordine,
& supre-
mum illius
ordinis.*



DISTINCTIO XXVIII.

In mandato dilectionis proximi quid præcipiatur?

A.



Hic potest quæri, Vtrum in illo mandato dilectionis proximi totum proximum, id est, animam & corpus nōsque ipsos totos diligere præcipiamur? Ad quod diximus, omne genus diligendarum rerum in illis duobus mandatis contineri. Quatuor enim diligenda sunt, vt ait Augustinus [Vnum, quod supra nos est, scilicet Deus: alterum, quod sumus: tertium, quod iuxta nos est, scilicet proximus: quartum, quod infra nos est, scilicet corpus. De secundo, & quarto nulla præcepta danda erant, scilicet vt diligere nos, vel corpus nostrum, præcipitur autem Deus diligere, & proximus. Vt autem quisquis se diligat, præcepto non est opus. Quantumlibet enim homo excidat à veritate, remanet illi dilectio sui, & dilectio corporis sui: quia nemo vnquam carnem suam odio habuit. Nam viri iusti, qui corpus suum cruciant, non corpus, sed corruptiones eius, & pōdus oderunt.] Hic videtur Augustinus tradere, quod ex præcepto non teneamur diligere nosmetipsos, vel corpus nostrum. Quod si

*Aug in lib.
de Doct.
Chri. 1 cap.
23. 24. &
16.*

Eph. 5. f

si est, non omne genus diligendarum rerum illis duobus præceptis continetur: cum & nosipsum, & corpus nostrum diligere debeamus, ad quod necessarium est præceptum: cum scriptum sit, Qui diligit iniquitatem, odit animam suam. Sed speciale de hoc præceptum non erat dandum, nec speciali præcepto opus erat id tradi, ut quisque se, vel corpus suum diligeret: quia hoc in illo præcepto continetur, *Diliges proximum tuum sicut teipsum*. Ibi enim & proximum totum, & te totum intelligere debes. Vnde Augustinus in eodem. [Si te totum diligas, id est, animam & corpus, & proximum tuum, id est, animam & corpus, (eius homo enim ex anima constat & corpore) nullum rerum diligendarum genus in his duobus præceptis prætermisum est. Cum enim præcurrat dilectio Dei, eiusque dilectionis modus præscriptus appareat, & sequatur dilectio proximi, de tua dilectione nihil dictum videtur. Sed cum dictum est, *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, simul & tui abs te dilectio prætermisum non est. Ecce hinc aperte dicit, in illo præcepto non tantummodo proximi, sed & tui dilectionem contineri, & totius proximi, totiusque tui.] Ex quo apparet quod dictum est de secundo, & quarto, id est, de dilectione nostri, & corporis nostri, nulla præcepta danda, ita esse intelligendum, scilicet specialia, & diuisa, quia in illo vno tantum continetur, & [quia id quod sumus, & quod infra nos est, ad nos tamen pertinens, naturæ lege diligimus, quæ in bestiis etiam est. Ideoque & de illo quod supra nos est, & de illo quod iuxta nos est, diuisa præcepta sumpsimus.] In quorum altero eius quod sumus, & illius, quod infra nos est, dilectio continetur.

Si in illo præcepto contineatur dilectio Angelorum?

B. [**O** Ritur autem hinc de Angelis quaestio, Vtrum ad illud præceptum dilectionis proximi, etiam dilectio pertineat Angelorum. Nam quod nullum hominem exceperit, qui præcepit proximum diligere, Dominus in parabola semiuiui relictæ ostendit, cum dicens proximum, qui erga illum extitit misericors. Deinde subdit, Vade, & tu fac similiter. Vt cum proximum intelligamus, cui vel exhibendum est officium misericordiæ si indiget, vel exhibendum esset, si indigeret. Nullum verò exceptum esse, cui misericordiæ negandum sit officium, quis non videat, cum usque ad inimicos etiam porrectum sit, Domino dicente, Diligite inimicos vestros, & benefacite his qui oderunt vos. Manifestum est ergo omnem hominem proximum esse reputandum. Proximi verò nomen ad aliquid est: nec quisquam esse proximus, nisi proximo potest. Vnde consequens est, & cui præbendum, & à quo præbendum est officium misericordiæ, rectè proximum dici. Manifestum est ergo præcepto dilectionis proximi etiam sanctos Angelos contineri: à quibus tanta nobis misericordiæ impenduntur officia. Ex quo & Dominus proximum se nostrum dici voluit, ut in parabola saucij ostendit: & in Prophetâ, Quasi proximum, & quasi fratrem nostrum sic complacebam. Sed quia excellentior ac supra nostram naturam est diuina substantia, præceptum dilectionis Dei à proximi dilectione distinctum est.] Ideoque licet nobis Deus omnia impendat beneficia, non tamen nomine proximi includitur in illo præcepto: quem non sicut nos diligere debemus, sed plusquam nos toto corde,

Psal. 10.

August. de Doctr. Chr. lib. 1. c. 26.

Lib. 8. cap. eiusdem.

Aug. lib. 1. de Doctr. Chr. c. 30.

Quis sit proximus.

Luca 6.

August. de Doctr. Chr. lib. 8. cap. eiusdem.

Quod Angeli in illo præcepto continentur.

Psal. 34. Quod etiam Christus proximus noster est secundum quod homo.

corde, & anima. Christum verò inquantum homo est, sicut nos diligere debemus, eiusque secundum hominem dilectio illo continetur mandato: quem & secundum hominem, magis quàm nos; sed non quantum Deum, debemus diligere: quia inquantum est homo, minor est Deo.

Quibus modis dicitur proximus.

Hic notandum est, proximum dici diuersis modis, scilicet conditione primæ natiuitatis, spe conuersionis, propinquitare cognationis, ratione beneficij exhibitionis. C. Aug. serm. 13. post Pâs.

Q V Æ S T I O V N I C A.

Utrum eodem habitu sit diligendus proximus, quo diligitur Deus?

Diuus Thómas 2.2.q.25.art.1. (ubi Caietanus, Bagnèz, Lorca,) & 3. dist. 27. q. 2. art. 4. Diuus Bonauentura ibi art. 1. q. 2. & art. 2. q. 3. Richard. art. 6. q. 1. Aureol. art. 2.



IRCA istam vigesimam octauam distinctionem, in qua Magister agit de diligendis ex charitate, quæritur vnum: Vtrum scilicet eodem habitu sit diligendus proximus, quo diligitur Deus? Quòd non, quia vnus habitus est vnum obiectum formale: in Deo autem, & proximo est alia, & alia ratio formalis bonitatis. 1. Arg. 1.

Præterea, ille habitus quo diligitur Deus, est habitus Theologicus: igitur respicit solum Deum pro obiecto, non autem aliquid creatum. Respondetur, quòd hoc verum est principaliter, tamen respicit aliud prout attribuitur ipsi Deo. Arg. 2.

Contra, si attributio sufficeret, igitur omnium posset esse vnus habitus intellectualis, & etiam appetitiuus: quia omnia attribuuntur ad vnum: similiter omnes virtutes morales attribuuntur ad vnum, scilicet ad felicitatem tanquam ad per se appetibile.

Præterea, ad principale, alius est habitus principij, & conclusionis: igitur similiter in appetitiuis alius est habitus finis, & eius quod est ad finem: charitas est finis: ergo, &c. Arg. 3.

Contra, 1. Can. Ioann. 4. cap. *Hoc mandatum habemus à Deo, ut qui diligit Deum, diligat & fratrem suum.* Ratio ad opp.

S C H O L I V M.

Vnum esse charitatis habitum, quo Deus propter se, & proximus propter Deum diligitur: & explicat modum quo proximus diligitur. Obicit, Non possum eodem habitu scire Deum, & scire alium intelligere eum: ergo non eodem volo Deum, & volo alium velle eum. Negatur consequentia: quia possum velle alium velle, quando non vult, sed pro alio tempore; at non possum scire alium scire, nisi pro nunc actu sciat: in terminis solutionis Scoti, est obscuritas. Vide Leuch. & Tartar. hic, qui eum explicant: quod etiam facit Pitig. hic art. 1.

Hic sunt tria videnda. Primò, qualiter ille habitus, quo diligitur Deus, respiciat proximum. Secundò, de habitu habendo circa proximum. Tertiò, quis sit ille proximus. 2.

De primo dico quòd charitas* (sicut tactum est dist. 17 primi,) dicitur habitus, quo Deus habetur charus. Posset autem haberi charus aliquo amore priuato, quo amans nollit habere condiligentem, sicut in zelotypis habentibus mulieres charas: sed ille habitus, nec esset ordinatus, nec perfectus. Non quidem ordinatus; quia Deus, qui est bonum commune, non vult esse bonum priuatum alicuius: nec secundum rectam rationem debet aliquis sibi appropriare istud bonum commune: & idè amor ille inclinans ad hoc bonum, vt ad bonum proprium, non condiligendum, nec habendum ab alio, esset inordinatus. Esset etiam imperfectus; quia perfectè diligens vult dilectum diligere, sicut patet per Richardum: igitur Deus infundens habitum, quo anima ordinate, & perfectè tendat in ipsum, dat habitum, quo habeatur charus, vt bonum commune, & condiligendum ab aliis: & ita habitus ille, qui est Dei, inclinat etiam ad velle ipsum haberi charum, & diligere ab alio; saltem cuius amicitia sit ei grata, vel non 3. de

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

d

displacens

displicens pro tunc, pro quando est grata: sicut igitur ille habitus inclinatur ad diligendum Deum in se ordinatè, & perfectè, ita inclinatur ad velle eum diligere à se, & à quocunque alio, cuius amicitia sit grata ei.

Ex hoc patet ^b qualiter habitus charitatis sit vnus; quia non respicit primò plura obiecta, sed solum Deum respicit pro primo obiecto, ut in se bonum primò: & secundariò velle eum diligere, & per dilectionem haberi à quocunque, quantum est in se: quia in hoc est perfecta, & ordinata dilectio eius: & hoc volendo, diligo me, & proximum ex charitate volendo mihi, & sibi velle, & per dilectionem habere Deum in se, quod est bonum simpliciter iustitiæ; ita quòd primum obiectum est solus Deus in se: omnia autem alia sunt quædam obiecta media, quasi actuum reflexorum, mediantibus quibus tendo in infinitum bonum, quod est Deus: idem autem est habitus actus recti, & reflexi.

Quod obiectum primum, & quod secundarium charitatis.

3.

Contra hoc obicitur ^c, quia non eodem habitu intelligo Deum, & alium intelligere Deum: igitur à simili non eodem volo Deo bene esse, & alium velle Deo bene esse.

Videantur Leuchet. in hac dist. & Pitig. art. 2. explicantes hæc responsionem.

Respondeo, actus super quem fit reflexio, potest significare nominaliter, & tunc significat actum suum secundum quiditatem: vel verbaliter, & tunc significat actum suum, ut in supposito, vel ut concernentem suppositum. Primo modo vniuersaliter eodem habitu potest elici actus, & fieri reflexio super illum, non solum in intellectiuis, sed etiam in appetitiuis: quo enim intelligo aliquid, intelligo intellectionem illius, siue inhærentem mihi, siue alteri. Secundo modo exprimitur per infinitiuium, & tunc si comparatur ad *velle*, non necessariò accipitur sub ratione præsentis: possum enim velle te currere, licet non pro nunc, sed pro aliis. Si autem comparatur ad *scire*; quia scientia non est nisi respectu veri, nec *scire* respectu *agere*, nisi sit *agere* respectu illius suppositi; *scire* non reflectitur super actum sic significatum, nisi actus insit supposito, cui significatur inesse: & quia possibile est in me esse scientiam actus recti, & reflexiui in se, absque hoc, quòd actus ille inexistat alij à me; idè non habeo actum reflexum illius suppositi super actum istum, ut significatum verbaliter, & dictum de aliquo supposito.

Diligens proximum ex charitate vult illi bonum iustitiæ.

Proximus non est secundum obiectum charitatis, sed quasi omnino accidentale.

Patet igitur quòd licet non eodem sciam Deum, & sciam te scire Deum, tamen eodem volo Deum, & volo te velle Deum: & in hoc diligo te ex charitate; quia secundum hoc volo tibi bonum iustitiæ. & secundum hoc, non assignatur proximus quasi secundum obiectum charitatis; sed quasi omnino accidentale obiectum: quia, ut aliquid potens condiligere mecum perfectè, & ordinatè dilectum. & ad hoc eum diligo, ut condiligat, & in hoc quasi accidentaliter eum diligo; non propter eum, sed propter obiectum, quod volo ab eo condiligi: & volendo hoc ab eo diligi, volo sibi simpliciter bonum; quia bonum iustitiæ.

C O M M E N T A R I V S.

1.

DE primo dicit quòd *charitas sicut tactum est*, d. 17. primi, dicitur habitus, quo Deus habetur charus, & in hoc charitas creata differt secundum rationem à gratia, quamuis gratia, & charitas sit vnus, & idem habitus realiter; sed dicitur charitas, ut respicit aliquid tanquam charum; & gratia, qua aliquid habetur gratum, quæ distinctio patet à Doctore dist. 27.

Charitas dicitur habitus.

Dicit ergo hic quòd *charitas est habitus, quo Deus habetur charus*. Possèt autem haberi charus aliquo amore privato, quo amans nolit habere condiligentem, sed talis amor nec esset rectus, nec perfectus; non rectus. Patet, quia obiectum diligibile ab omnibus velle ipsum diligere, & non ab aliis condiligi, est contra rationem; nec similiter esset perfectus; quia perfectus amor est, non tantum amare obiectum diligibile; sed etiam est velle ipsum ab aliis diligi; & sic charitas est amor habitualis inclinans non tantum ad diligendum Deum; sed etiam inclinans, ut Deus condiligatur ab aliis, quorum dilectio est grata Deo; vel saltem non ingrata, saltem pro tunc, quando dat gratiam. & hoc dicit; quia si Franciscus habet gratiam, quæ est principium dilectionis gratuitæ, & meritorie, & si ego habeo gratiam, siue charitatem; tunc charitas non tantum inclinatur ad dile-

ctionem Dei gratuitam; sed etiam inclinatur, ut velim Franciscum diligere Deum gratuite; quia talis dilectio pro illo tunc quo Franciscus habet gratiam, est grata Deo.

b Ex hoc patet qualiter habitus charitatis sit vnus. Dicit Doctor quòd ex quo vnitas habitus accipitur ab vnitate obiecti, & hoc denominatione extrinseca; quia charitas, quæ Deus diligitur, & proximus, ex quo est tantum vnus habitus, habet etiam tantum vnum obiectum sub vna ratione formali, scilicet ipsum Deum sub ratione Deitatis. Patet, quia inclinatur ad dilectionem Dei in se, & propter se, qua eum diligo; inclinatur etiam ut ego velim dilectionem proximi, qua proximus diligit Deum in se, & propter se, ita quòd habens charitatem charitas in illo supposito primo, & immediatè, & actu recto inclinatur ad dilectionem Dei propter se, & quasi actu reflexo inclinatur ad dilectionem proximi; sic intelligendo quòd sicut quando ego diligo Deum immediatè actu reflexo, diligo me diligere Deum, ita quòd ista secunda dilectio, quæ est actus reflexus, non præcisè terminatur ad me; sed terminatur ad me, ut diligenter, ita quòd verè diligo me non absolutè, sed diligo me diligere Deum: sic similiter quasi actu reflexo diligo proximum, non absolutè

2.

Habitus charitatis est vnus.

Speculare hæc omnia.

ex,

ex charitate, sed diligo ipsum diligere Deum, ita quod ille actus reflexus non habet proximum præcisè pro obiecto, sed habet hoc, scilicet proximum diligere Deum, id est, quod amore concupiscentiæ concupisco proximo dilectionem, qua diligit Deum in se, & propter se, vt supra exposui, *distinct.* 26. Patet ergo quomodo charitas habet tantum Deum sub ratione Deitatis pro obiecto; quia etsi inclinet ad dilectionem proximi, non inclinat ad dilectionem proximi habendo ipsum pro obiecto, sistendo ibi, sed præcisè inclinat ad hoc, vt ego diligam proximum diligere Deum.

3. c *Contra hoc obiicitur.* Hic Doctor instat, probando quod eodem habitu non possum me velle Deum, & proximum velle Deum, siue eodem habitu non possum actu reflexo diligere me diligere Deum, & actu quasi reflexo diligere proximum diligere Deum; patet, quia sicut non possum scire me scire Deum, & scire proximum scire Deum; imò alio habitu scio me scire aliquid, & alio scio proximum scire aliquid, sic in proposito.

Responderet Doctor quod *actus, super quem fit reflexio, potest significare nominaliter, vel verbaliter.* Exemplum primi. Intellego intellectionem meam, qua intellego Franciscum. Et dicit quod si intellego *A* aliqua intellectione, illam intellectionem possum intelligere alia intellectione, siue illa prima intellectio inhæreat mihi, siue alteri. Exemplum primi, si habeo intellectionem inhærentem mihi, qua intellego lapidem, alia intellectione reflexa possum intelligere illam, sic dicendo, intellego intellectionem lapidis. Si verò intellegerem lapidem intellectione inhærente Ioanni, adhuc super illam possum habere actum reflexum; quia alia intellectione intellegerem intellectionem lapidis inhærentem Ioanni. Si verò actus rectus, siue actus, super quem fit reflexio, accipitur verbaliter, sicut cum dico *intelligere*, & tunc talis actus habet suum significatum, vt in supposito, vel vt concernentem suppositum, id est, quod *intelligere* non præcisè significat intellectionem, sed intellectionem vt in supposito, ita quod cum dico, *intelligo me intelligere lapidem*, illud *intelligere* præcisè significat intellectionem, vt in me

existentem; & similiter cum dico, *intelligo Ioannem intelligere*, illud *intelligere* significat actum intelligendi, vt præcisè existentem in Ioanne, & talis actus intelligendi si sibi non inexistere, esset falsum dicere, *Intellego Ioannem intelligere*, sed non est sic de *velle*; quia possum habere actum reflexiuium super *velle* Ioannis, non solum pro præsentem; sed etiam pro futuro, vt cum dico, *volo Ioannem velle currere*, *velle* in Ioanne non significat actum volendi in ipso, vt actu sibi inexistente, & præsentem; quia ista est vera, *volo Ioannem velle currere pro crâs*: patet ergo quod licet non eodem habitu sciam Deum, & sciam te scire Deum, tamen eodem habitu volo Deum, & volo te velle Deum; & in hoc diligo te ex charitate; quia secundum hoc volo tibi bonum iustitiæ; quia volo te diligere Deum, quæ dilectio Dei est bonum iustitiæ, licet illud bonum iustitiæ velim tibi amore concupiscentiæ, sicut cum concupisco Ioanni charitatem, qua diligit Deum, charitas est bonum iustitiæ, quod tibi concupisco, vt diligas Deum, & secundum hoc non assignatur proximus quasi secundum obiectum charitatis, ita quod charitas inclinet ad dilectionem Dei, sistendo ibi tanquam in primario obiecto, & ad dilectionem proximi sistendo ibi tanquam in secundo; inclinat ergo ad dilectionem proximi non sistendo præcisè in proximo; sed dicitur inclinare ad dilectionem proximi quatenus inclinat, vt ego diligam proximum diligere Deum, siue, vt ego diligam dilectionem proximo, quâ diligit Deum in se, & propter se: non ponitur ergo proximus obiectum per se secundarium charitatis: sed omnino vt quid accidentale; quia respicit proximum non vt obiectum dilectum præcisè: sed vt quid potens condiligere mecum perfectè, & ordinatè dilectum, & ad hoc enim diligo ex charitate, id est, charitate inclinate, vt condiligat Deum, & in hoc quasi accidentaliter eum diligo, puta non propter eum: scilicet sistendo ibi; sed propter obiectum, quod volo ab eo condiligi, & volendo hoc ab eo diligi, volo sibi simpliciter bonum; quia bonum iustitiæ, quod bonum iustitiæ est dilectio Dei propter se, quam volo proximum habere.

Charitas est bonum iustitiæ.

Charitas respicit proximum accidentaliter.

SCHOLIUM.

Non repugnare odium proximi cum dilectione Dei ex charitate; sed de potentia ordinaria, hac repugnant: nam posito odio proximi, vel quocunque peccato mortali, demeritoriè destruitur charitas.

DE secundo dico ^d quod sicut negatio conclusionis non necessariò sequentis ex principio necessariò, non arguit negationem principij, sed potest stare cum assertionem principij; quia non omnis error circa conclusionem destruit assertionem principij: ita etiam non necessariò sequitur ex dilectione infiniti boni dilectio boni finiti: nec in actibus dilectionis sequitur ex natura rei destructio dilectionis Dei ex destructione dilectionis proximi; & hoc siue intelligatur destructio dilectionis contrariè, vel contradictoriè: & multò magis ex natura habitus non esset contradictio, quod esset respectu Dei, & non respectu proximi.

Est igitur iste habitus circa aliud, quatenus præceptum est datum de diligendo illud aliud: & ad illum actum oportet vt illo habitu, aut saltem non contra agere illi habitui, alioquin destrueretur actus, & habitus circa Deum; non quidem ex natura contradictionis, sed per naturam demeriti, transgressio enim præcepti non corrumpit positiuè habitum, nec actum diligendi Deum, sed demeretur vt Deus se subtrahat, & sic

4. *De quo 1. d. 8. q. ult. Dei dilectio stare potest de potentia absoluta cū odio proximi.*

Peccator demeritoriè tantum destruit charitatem.

*Habitus
charitatis
nō potest esse
potentia or-
dinata nisi
Dei ut boni
communis
condiligēdi.*

nec habitus, nec actus posset inefficere: quia quantum est ex parte habitus, ille est talis, quod ex natura sua natus est inclinare ad amandum non priuatē, & ideo actus amandi priuatus, qui scilicet destruit amare proximum, nullo modo potest esse talis habitus. Et in hoc apparet magna perfectio huius habitus; quia etsi zelus acquisitus possit esse maior, quā minima charitas infusa, quantum ad intensiōem actus eliciendi hinc inde; tamen ille habitus infusus, quia ordinatus, & perfectus in genere habituum appetitiuorum, non potest esse Dei, nisi ut boni communis, & condiligendi: ideo non potest esse principium alicuius actus, quo diligatur Deus cum contrario dilectionis proximi.

Patet igitur de actu; qualiter est necessarius ex natura habitus, si aliquis debeat elici de illo habitu; hoc tamen intelligendo, quod non potest elici ut priuatus, nec ut contrarius actui circa proximum: ex natura etiam præcepti superadditi habitui, oportet elicere actum circa proximum positivē, vel saltem non contrariē, ne scilicet demereatur quis corruptionem habitus, qui est circa Deum.

COMMENTARIUS.

4. **D**E secundo dico. Hic Doctor declarat quomodo habitus charitatis potest stare sine dilectione proximi ex charitate, & quomodo non. Et primò dicit quod ex negatione conclusionis non necessariò sequentis principium, non sequitur destructio principij: quia non omnis error in conclusione destruit veritatem principij: sed benè error in conclusione necessariò sequenti principium destruit veritatem illius principij; quia tunc veritas conclusionis est principalis veritas principij, ut patet à Doct. in 1. d. 8. q. ult. sed non est sic, quando conclusio tantum contingenter sequitur. Sic dicit in proposito quod ex negatione dilectionis proximi non sequitur destructio dilectionis Dei. Et breuiter hinc nota, quod charitas ex natura rei sic inclinatur ad dilectionem Dei, quod negando talem inclinationem, ex consequenti haberet destruere charitatem, & similiter charitas inclinatur ad dilectionem proximi modo præposito.

Dico ergo primò quod loquendo de actibus charitatis, scilicet de dilectione Dei, & proximi, cum dilectione Dei potest absolutè stare non dilectio proximi, & hoc siue contradiçoriè, siue contrariè; contradiçoriè, non diligendo proximum, quia non dilectio proximi, & dilectio proximi contradicunt; contrariè, odiendo proximum; quia odium proximi, & dilectio proximi opponuntur contrariè. De potentia ergo Dei absoluta possum verè diligere Deum ex charitate, & tamen cum hoc odio habere proximum.

Secundò dico quod loquendo de potentia Dei ordinata cum dilectione Dei ex charitate non stat odium proximi; quia Deus dedit præceptum de diligendo proximum.

Tertiò dico quod habens charitatem ex natura rei verè inclinatur ad dilectionem Dei in se, & propter se, & si actu nunquam diligeret

Deum, talis negatio dilectionis non destrueret formaliter charitatem: sed tantum demeritoriè: nam cum habitu charitatis de potentia Dei absoluta potest stare non dilectio Dei; non posset tamen Deus de potentia absoluta dispensare quod habens charitatem inclinatur ad dilectionem Dei propter se, nunquam utatur tali inclinatione charitatis; quia tunc Deus ageret contra se: non enim potest dispensare contra præcepta iuris naturæ strictè sumpti, ut infra patebit distinctione 37. sed dilectio Dei super omnia, saltem pro aliquo tempore, pertinet ad præceptum iuris naturæ.

Quartò dico quod habens charitatem inclinatur ad dilectionem, & hoc ex natura charitatis, siue ex natura rei: (quia inclinatur ad Deum amandum non priuatē, ut supra dixi) de potentia Dei ordinata non utendo tali inclinatione charitatis, Deus destruit illam, tamen de potentia Dei absoluta posset stare odium proximi cum ipsa charitate: patet, quia si actus odij non repugnat actui charitatis: multò minùs nec habitui: cum ergo odium proximi non repugnet dilectioni Dei in se, multò minùs repugnabit habitui charitatis inclinantis ad dilectionem Dei in se; & sic Deus de potentia absoluta posset benè dispensare quod habens charitatem inclinatur ad dilectionem proximi, nunquam utatur charitate secundum talem inclinationem; quia posset Deus dispensare quod nunquam diligit proximum; quia dilectio proximi est tantum ex præcepto diuino: sed non posset dispensare quod quis odio habeat proximum: sic intelligendo, quod nollet proximum diligere Deum in se, & propter se; quia Deus est obiectum diligibile ab omnibus; sicut ergo non potest dispensare ut ego non teneat diligere Deum, sic non potest dispensare, ut ego rectè velim proximum non diligere Deum.

*Dilectio Dei
potest stare cū
odio proximi.*

SCHOLIUM.

Absolutè debemus velle Deum amari à Beatis, & idem est de viatoribus in communi: tamen non est quod id velimus respectu alicuius in particulari, sine conditione, saltem tacita; quia incertum est, an gratum sit Deo à tali condiliggi. sed non puto esse necessariam hanc conditionem expressam, quia ipsa charitas, qua non agit perperam, semper tendit in actus suos conformiter ad Dei beneplacitum. In solutione ad primum. & tertium, vult proximum non esse obiectum actus recti charitatis, sed tantum actus reflexi, quatenus volumus cum nobiscum diligere Deum.

Quantum

Quantum ad tertium dico quod proximus est quilibet, cuius amicitia est grata dilecto, ut scilicet ab eo diligatur. non enim debeo summè dilectum à me velle diligere ab aliquo, cuius dilectio non est sibi grata, & à quo non vult diligere. Quia igitur certum est Beatorum dilectionem esse Deo gratam, absolūtè debeo velle ipsum ab eis diligere: & quia de quocunque viatore signato est dubium, debeo hoc sibi velle ex conditione, scilicet si placet ei ab eo diligere, vel quando placet ei ab eo diligere. Circa viatores autem in communi; quia semper supponendum est esse aliquos sibi gratos, potest haberi absolūtè actus volendi Deum ab eis diligere.

Ad primum argumentum, patet quomodo hīc est vnum obiectum tantum. & cū probatur quod sit alia ratio bonitatis in Deo, & in proximo; dico quod ratio bonitatis proximi, non est ratio terminandi actum, sed tantum ratio bonitatis diuinæ; quia si in bonitatem proximi tendat, hoc non est nisi actu reflexo, qui semper ulterius tendit in obiectum actus recti, sicut prius dictum est.

Ad secundum, patet per idem, quia hæc virtus habet pro obiecto quietatiuo, tantum Deum: tamen pro obiecto proximo in actu reflexo, potest habere aliquid creatum. & ita fortè visio in patria poterit habere pro obiecto aliquid creatum: non tamen sistendo ibi; sed ulterius tendendo in Deum.

Ad tertium dico quod per habitum principij tenditur in principium, secundum propriam veritatem quam habet ex terminis: & per habitum conclusionis tenditur in conclusionem secundum propriam veritatem eius, quam habet ex terminis, aliam à veritate principij. non sic in proposito; sed tantum est vna bonitas, quæ est ratio tendendi: non enim mouet me plus bonitas proximi, quam festuca, si festuca posset Deum diligere: si enim perfectè diligo eum, volo eum diligere ab omni potente diligere eum ordinatè, cuius dilectio ei placet. nec est generaliter simile in obiectis intellectus, & ostensis, & in obiectis voluntatis affectiuis, & volitis.

5.
Quis dicens proximus.

6.
Ad arg. 1. Ratio bonitatis diuinæ est ratio terminandi actum charitatis.

Ad 2. Charitas tantum Deum habet pro obiecto quietatiuo.

Ad 3. Differentia inter obiecta intellectus, & voluntatis.



DISTINCTIO XXIX.

De ordine Charitatis.



Post prædicta de ordine charitatis agendum est; quia dicit sponsa: Introduxit me Rex in cellam vinariam, & ordinavit in me charitatem. Videamus ergo ordinem, quid prius, quid posterius esse debeat: peccat enim qui præposterè agit. Nam scire quid facias, & nescire ordinem faciendi, non est perfectæ cognitionis. Ordinis namque ignorantia conturbat meritorum formam. Ordinem autem diligendi Augustinus insinuat, dicens: [Ipse est qui ordinatam habet dilectionem, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat, quod diligendum est, aut æquè diligat, quod minus, vel amplius diligendum est, aut minus, vel amplius, quod æquè diligendum est. Omnis peccator, inquantum peccator est, non est diligendus: & omnis homo, inquantum est homo, diligendus est propter Deum, Deus verò propter seipsum: & Deus propter se omni homine amplius diligendus est, & amplius quisque debet Deum diligere, quàm seipsum. Item, Amplius alius homo diligendus est, quàm corpus nostrum; quia propter Deum omnia ista diligenda sunt, & potest nobiscum Deo homo perfrui, quod non potest corpus nostrum; quia corpus per animam viuit, qua fruimur Deo.] Audisti aliqua de ordine charitatis, ubi expressum est, nos amplius debere diligere Deum, quàm omnes homines, vel nos ipsos, & amplius animam alicuius hominis, quàm corpus nostrum? In enumeratione etiam quatuor diligendorum superius posita: prius ponitur quod

A.
Cant. 2. c.

Aug. lib. de Doct. Christiana, c. 27.

Ibidem.

Dist. præced. lit. A. Nota ordinem charitatis.

supra nos est. Secundò, quod nos sumus. Tertiò, quod iuxta nos est. Quartò, quod infra nos est; vbi ordo diligendi insinuari videtur ex ratione enumerationis. Non est autem apertum vtrum omnes homines pariter diligere debeamus, & tantum quantum nos, vel minùs.

An omnes homines pariter diligendi sint?

B. Vnde etiam super hæc sæpè mouetur quæstio, quam perplexam faciunt Sanctorum verba variè prolata. Quidam enim tradere videntur, quòd pari affectu omnes diligendi sint, sed in effectu, id est, in exhibitione obsequij, distinctio obseruanda sit. Vnde Augustinus, omnes homines æquè diligendi sunt, sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est: qui pro locorum, & temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi, quasi quadam sorte iunguntur. Pro sorte enim habendum est, quo quisque tibi temporaliter colligatiùs adhæret, ex quo eligis potius illis dandum esse. Item *super Epistolam ad Galatas*. [Operemur bonum ad omnes, maximè autem ad domesticos fidei, id est, ad Christianos. Omnibus enim pari dilectione vita æterna opranda est, etsi non omnibus eadem possunt exhiberi dilectionis officia,] quæ fratribus maximè sunt exhibenda, quia sunt sibi inuicem membra; qui habent eundem patrem, scilicet Deum. His, aliisque testimoniis innituntur, qui dicunt omnes homines pariter diligendos esse charitatis affectu, sed in operis exhibitione differentiam esse.

Quæ his repugnare videntur.

C. Quibus obuiat illud præceptum legis de diligendis parentibus, *Honora patrem tuum, & matrem, ut sis longæuus super terram*. Vt quid enim specialiter illud præciperetur de parentibus, nisi maiori dilectione forent diligendi? Sed hoc illi referendum dicunt ad exteriorē exhibitionem, in qua præponendi sunt parentes. Vnde *honora* dixit, non *dilige*. Obuiat etiam illud quod Hieronymus *super Ezech* ait, scilicet in ordine charitatis, sicut scriptum est: *Ordinauit in me charitatem*: post omnium Patrem Deum, carnis quoque pater diligatur, & mater, & filius, & filia, frater, & soror. Ambrosius quoque diligendi exprimens ordinem super illud Cantic. cap. 2. *Ordinauit in me charitatem*, ait, Multorum charitas inordinata est, quod in primo est ponunt tertium, vel quartum. Primò, Deus diligendus est. Secundò, parentes, inde filij, post domestici, qui si boni sunt, malis filiis præponendi sunt. Secundum hoc in Euangelio ad cuiusque dilectionem, proprium ponit, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & ex omnibus viribus tuis, & proximum tuum sicut teipsum*, & inimicos non ex tota virtute, nec sicut teipsum, sed simpliciter: sufficit enim quòd diligimus, & non odio habemus. Ecce hîc ex præmissis apertè insinuat, quòd in affectu charitatis distinctio sit habenda, ut differenti affectu, non pari homines diligamus, & ante omnia Deum, secundò nosipsos, tertiò parentes, inde filios, & fratres, post domesticos, demum inimicos diligamus. Sed, inquiunt illi, quæ de ordine dilectionis suprà dicuntur, esse referenda ad operum exhibitionem, quæ differenter proximis exhibenda sunt. Primò parentibus, inde filiis, post domesticis, demum inimicis. Deum verò tam affectu, quàm obsequij exhibitione ante omnia diligendum.

Quòd

Quòd aliqui eorundem tantum proximos, quantum nos debere diligere tradunt.

QVorum etiam nonnulli tradunt, affectu charitatis tantum proximos esse diligendos, quantum nosipsum diligimus. Quod confirmant auctoritate Augustini, qui ait, Nec illa iam quaestio moveat, tantum charitatis fratri debeamus impendere, quantum Deo. Incomparabiliter plus Deo, quam nobis, fratri verò quantum nobis. Nos autem tantò magis diligimus, tantò magis diligimus Deum. Ex hoc & praemissis testimoniis Augustini asserunt omnes homines pariter esse diligendos à nobis, & tantum quantum nos, Deum autem plusquam nos, corpus verò nostrum, minùs quam nos, vel proximos. Nec in enumeratione praemissa quatuor diligendorum ordinem diligendi assignari dicunt, sed tantum quæ sunt diligenda.

D.

Aug. in 8. lib. de Trin. cap. 8. in fin.

Secundum alios non pari affectu omnes diligendi sunt.

Verum quia praemissa verba Ambrosij ordinem diligendi secundum affectum magis quam secundum effectum diligenter intuentibus explicare videntur, non indocte alij dicunt non modò in exhibitione operis, sed etiam in affectu charitatis ordinem differentem esse statutum, ut ante omnia diligamus Deum, secundò nos, tertio parentes, quarto filios, vel fratres, & huiusmodi: postea domesticos, demum inimicos. Quod verò Augustinus dicit pariter omnes esse diligendos, & pari dilectione omnibus vitam optandam, ita accipi potest, ut paritas non ad affectum referatur, sed ad bonum, quod eis optatur, quia charitatem omnibus optare debemus, ut paria bona mereantur. Sicut Apostolus dicit; *Volo omnes homines esse sicut me* Optanda est enim minoribus perfectio maiorum, ut ipsi fiant perfecti, & sic parem mereantur beatitudinem. Vel pari dilectione, id est, eadem dilectione omnes diligendi sunt. Item quod ait, Ut tantum diligamus fratres, quantum nos, ita intelligi potest, id est, ad tantum bonum diligamus fratres, ad quantum nos; ut tantum bonum eis optemus in aeternitate, quantum nobis, etsi non tanto affectu. Vel ibi *quantum*, similitudinis est, non quantitatis.

E.

Determinatio auctoritatis, qua videntur aduersari. 1. Cor. 7. b

Quaestio de parentibus bonis, & malis, quomodo diligendi sint?

Solet etiam quaeri, Si parentes nostri mali sunt, vel filij, vel fratres, an magis, vel minùs diligendi sint aliis bonis hac ratione nobis non copulatis? Videtur quòd magis diligendi boni, qui nobis carne non sunt coniuncti, quam mali carne coniuncti, qui nobis non sunt coniuncti corde, glutino charitatis. Sanctior est enim copula cordium, quam corporum. Vnde Beda de illis verbis Domini, *Mater mea, & fratres mei hi sunt, qui Verbum Dei faciunt*, ait, [Non iniuriosè negligit matrem, nec mater negatur, quæ etiam de cruce agnoscitur, sed religiosiores monstrantur copulæ mentium quam corporum.] Veruntamen latebrosa quaestio est hæc, nec à nobis plenè absoluenda, properantibus ad alia. Mouemur enim super verbis illis Ambrosij, quibus inimicos non ex tota virtute, non sicut teipsum iubet diligere, sed simpliciter. Sufficit enim quòd diligimus, & non odio habemus. Quod non ita accipiendum est, quasi sufficiat tibi diligere ini-

F.

Beda. Matt. 12. d. Luc. 8. d. Marc. 3. d. Ioan. 19. e

d 4 micum,

micum, & non sicut teipsum : quia omnes & amicos, & inimicos, sicut teipsum diligere debes. Sed ad ostendendum gradus diligendi Deum, & proximum, & inimicum, qui tamen proximus est, propria Dominus ponit, cum ait; *Diliges Deum ex tota virtute tua, & proximum sicut teipsum* : non ait, *ex tota virtute* : ut ostendat proximum diligendum minùs, quàm Deum.

Luc. 6. c Dicit etiam, *Diligite inimicos* : nec addit *ex tota virtute*, nec *sicut teipsum*, sed simpliciter. Sufficit enim quòd diligamus, & non odio habeamus, id est, sufficit dicere ut diligamus, & non odio habeamus : non quin eos diligere debeamus sicut nos : quia proximi sunt : sed sufficit si eos minùs diligimus quàm alios proximos, quod dilectionis genus innuit.

Quaestio Augustini in libro Retractationum.

G. *Luc. 14.* *August. lib. retr. scilicet. 1. cap. 19. in medio.* **Q**uari etiam solet, cur Dominus præceperit diligere inimicos, cum alibi præcipiat odio habere parentes, & filios ? Ad quod dicendum est duo esse diligenda in homine, naturam, & virtutem : vitium verò, & peccatum odiendum. Et parentes ergo inquantum mali sunt, odiendi sunt : & inimici diligendi, inquantum homines. Diligamus ergo inimicos lucrandos regno Dei, & odiamus propinquos, si impediunt nos à regno Dei ; & in omnibus communiter naturam diligamus, quam Deus fecit.

De gradibus charitatis.

H. *Aug. super Ioannis Epistol. Canon. tract. 5. paulò ante mediũ tom. 9. Phil. 1. c. Ioan. 13. b.* **S**ciendum quoque est diuersos esse gradus charitatis. Est enim charitas incipiens, proficiens, perfecta, perfectior, perfectissima. Vnde Augustinus : Perfecta charitas hæc est, ut quis paratus sit pro fratribus etiam mori. Sed nunquid mox ut nascitur, iam prorsus perfecta est ? imò ut perficiatur, nascitur : cum fuerit nata nutritur, cum fuerit nutrita roboratur, cum fuerit roborata perficitur, cum ad perfectionem venerit, dicit, *Cupio dissolui*, &c. Hic apertè progressus, & perfectio charitatis insinuat, quam perfectionem etiam veritas commendat, dicens, Maiorem hac dilectionem nemo habet, quàm ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Quod utique dictum est de opere dilectionis : quia maior dilectionis effectus non est, quàm ponere animam pro aliis. Nec te moueat quod ait, *pro amicis*, qui enim ponit animam pro amicis, ponit & pro inimicis, ad hoc ut ipsi fiant amici.

Q V Æ S T I O V N I C A.

Utrum quilibet teneatur maximè diligere se post Deum ?

Alenf. 3. p. collat. 68. art. 5. D. Thom. 2. 2. quest. 26. art. 4. ubi eius expof. & hic quest. 1. art. 5. D. Bonauent. art. 1. quest. 3. Richard. art. 1. quest. 5. Valentia 2. 2. d. 3. quest. 4. p. 3. Soto 5. de Iust. quest. 1. art. 6. Petr. Nauar. lib. 2. de Restit. cap. 3. num. 41. Capr. 3. d. 27. quest. unic. art. 3. Durand. hic q. 2.

I.



Argum. 1. Cap. 9. Argum. 2.

IRCA istam vigesimam nonam distinctionem, in qua Magister agit de ordine diligendi ex charitate, quaeritur vnum : Utrum scilicet quilibet teneatur maximè diligere se post Deum ? Quòd non, 9. *Ethic.* vituperatur amator sui. & multa ibi de hoc.

Præterea, Gregorius in hom. super illud *Luc. Misit illos binos : nemo ad seipsum propriè charitatem habere dicitur : sed dilectio in alterum tendit, ut charitas dici possit.*

Contrà,

Contrà, mensura est perfectior mensurato : sed dilectio sui est mensura dilectionis *Ratio oppos.* proximi, iuxta illud Matth. 19. & 22. *Diliges proximum tuum sicut teipsum.*

S C H O L I V M.

Quoad bona spiritualia, quæ quis tenetur sibi, & proximo velle, debet se plus aliis diligere: est communis apud Doctores citatos. Suadetur ex inclinatione naturali, quæ quis se aliis præfert. Secundò, diligere proximum est actus reflexus, & inter reflexos immediatior est actus, cuius ipse sum principium, & obiectum, ut quando volo me amare Deum. Tertiò, eatenus teneor amare alios, quatenus sunt capaces mecum bonorum spiritualium. Quartò, ex Augustino in Enchir. cap. 42. charitas incipit à se. Quintò, ex Arist. 9. Ethic. 4. dicente, quod studiosus condolet, & condelectatur maxime sibi ipsi. Idem est de bonis temporalibus, quæ quis tenetur sibi, vel aliis velle: unde August. lib. de Mendacio ad Consensum 6. reprehendit exponentes se morti pro salvanda vita aliorum. Ordo ergo diligendorum hic est secundum communem. Primò, Deus. Secundò, nosipsi, spiritualiter. Tertiò, salus spiritualis proximi. Quartò, corpus proprium. Quintò, corpus proximi. Ita D. Bonau. suprà, Durand. 4. dist. 17. quæst. 6. Palud. 4. dist. 15. quæst. 3. art. 2. Petr. Navar. & Valentia, citati. Gabr. dist. 16. quæst. 3. Bellarm. 3. de operibus bonis c. 8. Tolet. lib. 10. Summa cap. 32.

EX dictis ^a in quæstione præcedenti patet solutio huius quæstionis: charitas enim 2. ex hoc, quod est principium tendendi in Deum actu directo, est principium reflectendi super actus illos, quibus tenditur in Deum; & in hoc, sicut dictum est ibi, est principium volendi cuilibet potenti diligere Deum, quod diligit ipsum: inter omnes autem actus eiusdem rationis, tendentes in Deum, charitas est principium immediate reflectendi super actum, quem elicit habens charitatem, quo tendit, & diligit Deum: igitur post Deum immediatissime vult quis ex charitate se diligere illud, quo tendit in Deum, scilicet se diligere Deum: & hoc volendo diligit se, quia diligit sibi bonum iustitiæ: igitur immediate post Deum tenetur se diligere ex charitate.

Hoc confirmatur ^b, quia pensatis rationibus bonitatis, & unitatis, quæ sunt rationes 3. diligibilis post Deum, qui est bonum infinitum, in quo est perfectissima ratio bonitatis; occurrit in seipso alia ratio maxima, scilicet unitatis, quæ perfecta identitas: igitur quilibet inclinatur naturaliter ad dilectionem sui, post bonum infinitum: inclinatio autem naturalis est recta.

Ad primum argumentum dico, quod Philosophus exponit se ibi, quomodo vituperabile est esse immoderatum amatorem sui: non autem moderatum.

Ad secundum dico, quod omnis diligens se ex charitate, diligit se in ordine ad bonum infinitum; quia diligit sibi actum illum, vel habitum, quo tendit in illud bonum: 4.
Ad 1.
Vide in 2.
d. 6 q. 2.
Ad 2. & in hac dilectione tendit in alterum, quia in Deum tanquam in principale obiectum actus: & tamen ad se habet charitatem, licet non ut ad obiectum finale, sed proximum ordinatum ad obiectum ultimum, quod est ab eo distinctum.

C O M M E N T A R I V S.

^{1.} **R**espondet Doctor, quod charitas non tantum 1. est principium tendendi in Deum actu recto; sed etiam est principium eliciendi actum reflexum respectu actus recti, quo quis immediate tendit in Deum, id est, quod charitas non tantum inclinat ad dilectionem Dei in se, & propter se: sed etiam inclinat ad omnem actum reflexum, quo quis vult non tantum se diligere Deum: sed etiam quo vult alios diligere Deum: ita quod ille actus reflexus non intelligitur tantum reflecti super dilectionem Dei præsentem, & actu inexistentem: sed etiam intelligitur reflecti super dilectionem futuram. Exemplum primi: si Petrus actu diligit Deum, tunc si diligo Petrum actu diligere Deum, talis dilectio reflectitur super dilectionem præsentem Petro inexistentem. Si verò actu non diligeret, adhuc potest reflecti, sic, volo Petrum diligere Deum pro die Dominico, & tunc talis volitio reflectitur super dilectionem futuram. Et in hoc actus

reflexus voluntatis specialiter differt ab actu reflexo intellectus, quia intellectus communiter non reflectitur, nisi super actum actu inexistentem, & præsentem, ut si dicerem sic: Scio Petrum intelligere lapidem, non posset reflecti, nisi super intellectum actualem, & præsentem, ut suprà dixi dist. 18. Hoc præmissis, probat Doctor intentum principale, scilicet quod habens charitatem tenetur magis se diligere post Deum, quam proximum, & ratio est: quia quando charitas inclinat ad plures actus eiusdem rationis eliciendos, magis inclinat ad actum dilectionis immediate eliciendum à supposito habente illam charitatem, quam ad actum eliciendum à supposito non habente eandem charitatem. Sed ex dictis in dist. 18. de potentia Dei ordinata quilibet tenetur vii charitate eo modo, quo inclinat; quia ergo maxime inclinat ad dilectionem Dei in se, & propter se, idem habens charitatem maxime tenetur elicere

elicere actum dilectionis Dei in se, & propter se, ad quem actum charitas maximè inclinat, quia etiam ipsa inclinat ad dilectionem proximi, quilibet habens charitatem tenetur diligere proximum post Deum, modo præposito; vel saltem tenetur non odire sibi dilectionem Dei, ut patebit infra *dist.* 30. Cum ergo magis inclinet ad sui dilectionem, quàm ad dilectionem alterius, sequitur quòd habens charitatem magis tenetur se diligere, quàm proximum, id est, magis tenetur se velle diligere Deum propter se, quàm velle proximum diligere Deum. Sed an teneatur elicere actum positivum reflexum, vel respectu sui, vel respectu proximi, ita quòd habens charitatem, & dilectionem Dei, an modò teneatur velle illam dilectionem, vel velle se diligere Deum, hoc idem dico de proximo.

Dico quòd quamvis charitas inclinet ad huiusmodi actum reflexum, tamen non apparet præceptum ut quis teneatur elicere actum reflexum, siue respectu sui, siue alterius: sed benè ex præcepto diuino quilibet tenetur non elicere actum oppositum illi actui reflexo: puta dilectioni proximi, nam isti actus *velle me diligere Deum, & nolle me diligere Deum* opponuntur contrariè, & similiter *velle proximum diligere Deum, & nolle proximum diligere Deum* opponuntur contrariè, & sic ex charitate tenetur non elicere actum nolitionis, siue odij, & hæc omnia clarè patent in *dist.* 30.

2. b *Hoc confirmatur.* Per hanc confirmationem probat Doctor quòd habens charitatem tenetur magis se, quàm proximum diligere, quia ratio maioris dilectionis est ratio bonitatis, & vnitatis, quæ sunt rationes diligibilis post Deum, qui est bonum infinitum, in quo est perfectissima ratio bonitatis: in habente charitatem occurrit alia ratio maxima, scilicet vnitatis, &c. Vult dicere quòd bonitas obiecti, & vnitatis personæ diligentis sunt rationes, quare idem obiectum sit magis diligendum. Et quia persona habens charitatem est magis sibi idem, quàm cuicumque alteri, idè secundum rectam rationem magis se tenetur diligere, & velle sibi bonum, maximè bonum iustitiæ (quale est dilectio Dei) quàm teneatur illud velle alteri, nam ad hoc est inclinatio naturalis; quilibet enim plus naturaliter diligit se, & sibi appetit bonum, quàm alteri, quia inclinatio naturalis semper est recta, id est, quòd

Inclinatio naturalis est recta.

de se nullam includit inrectitudinem, & licet aliquando nos rectè velimus contra naturalem inclinationem, sicut quis rectè vult mortem, quæ tamen est contra naturalem inclinationem, hoc tamen non est, quia naturalis inclinatio non sit recta, sed hoc idè est, quia Deus obligat nos aliquando agere contra naturalem inclinationem ad maius nostrum meritum, & idè omnis naturalis inclinatio subest regulis voluntatis diuinæ, aliàs enim secundum naturalem inclinationem rectè agit, dummodò voluntas diuina oppositum inclinationi naturali non præcipiat agendum, & quia, ut apparet, voluntas diuina non præcipit oppositum inclinationis naturalis, quia quis inclinatur ad diligendum se magis, quàm proximum, idè sequens talem naturalem inclinationem rectè, & ordinatè magis diligit se, quàm proximum. Et sic patet ista confirmatio.

Si dicatur quòd ex hac confirmatione videtur sequi quòd habens charitatem magis teneatur diligere proximum meliorem, puta Angelum, quàm seipsum, si enim vnitatis diligentis, & bonitas obiecti diligibilis sunt rationes magis diligendi, tunc ex dictis Doctoris supra *dist.* 27. quando bonitas obiecti diligibilis superexcedit vnitatem diligentis, tunc talis bonitas recompensat defectum vnitatis. Cum ergo bonitas Angeli sit multo maior quàm bonitas, & vnitatis diligentis, sequitur quòd magis tenetur diligere Angelum.

Dico breuiter, quòd hoc non est verum de quacunque bonitate: sed tantum de bonitate, à qua actus diligendi essentialiter dependet, qui tantum essentialiter dependet à supremo bono, ut supra exposui *dist.* 27. & sic tale supremum bonum recompensat.

Ad argumenta principalia. Arguit primò Doctor quòd quilibet non teneatur magis se diligere post Deum, quia 9. Ethic. cap. 9. vituperatur amator sui: *Est, inquit, questio. Vtrum quis seipsum amare debet maximè, an alium quendam, increpant enim qui seipsum maximè amant, & quasi turpe sit, amatorem sui appellant: Vtrumque improbus sui causa facere omnia, & multa alia ibi dicit.*

Respondet Doctor quòd Philosophus ibi loquitur tantum de amore inordinato, quo quis se immoderatè, & inordinatè diligit, & talis amor est vituperabilis: de quo amore immoderato sui vide quæ prolixè dicit Doctor in 2. *dist.* 6. q. 2.

3. Obiecta.

Solutio.



DISTINCTIO XXX.

De charitate, quantum ad meriti perfectionem.

A.



Ic solet quæri, quid potius sit, plurisque meriti, diligere amicos, an diligere inimicos? Sed hæc comparatio implicita est. Si enim conferatur dilectio amicorum tantum dilectioni amicorum, & etiam inimicorum, perspicua est absolutio. Sed si in aliquo vno homine, qui diligit simul amicum, & inimicum, quid horum potius sit, quærat, obscura est responsio, quia de motu mentis agitur; de quo non est nobis facile iudicium, an vnus & idem motus sit erga amicum, & inimicum, sed

erga

erga amicum intensior : an duo , vnus erga inimicum : qui dicitur difficili-
 or , alter erga amicum , qui videtur feruentior : nec incongruè putatur
 melior , quia est feruentior. Vel si vnus, idèmq̃ est, inde potior vbi est
 ardentior , non improbè existimatur. Augustinus tamen sentire videtur,
 maius esse diligere inimicum , quàm amicum ; quia perfectorum esse dicit
 diligere inimicos , & benefacere eis : neque hoc à tanta multitudine imple-
 ri , quanta exauditur in oratione Dominica , cùm dicitur , *Dimitte nobis* Matth.6.b
debita nostra, sicut & nos dimittimus debitoribus nostris. Illam enim spon-
 sionem dicit à multis impleri, qui nondum diligunt inimicos. Ait enim sic,
 [Magnum est, erga eum qui tibi nihil mali fecerit esse beneuolum, & benefi-
 cium illud multò grandius, & magnificentissimæ bonitatis est, vt tuum quo-
 que inimicum diligas, & ei tibi malum vult, etsi potest, facit, tu semper bo-
 num velis faciàsque quod possis, audiens dicentem Iesum, *Diligite inimicos* Matth.5.f
vestros, & benefacite his qui odiunt vos : & orate pro persecutibus & calumnianti- Luc. 6.c
bus vos. Sed quoniam perfectorum filiorum Dei est istud, quo quidem se de-
 bet omnis fidelis extendere, & humanum animum ad hunc affectum orando
 Deum, secùmque agendo luctandòque perducere : tamen quia hoc tam ma-
 gnum bonum tantæ multitudinis non est, quantam credimus exaudiri, cùm
 dicitur in oratione , *Dimitte nobis debita nostra, sicut & nos dimittimus debitoribus* Matth.6.
nostris: proculdubio verba sponsonis huius implentur, si homo, qui nondum
 ita profecit, vt etiam diligat inimicum, tamen quando rogatur ab homine,
 qui peccauit in eum, vt ei dimittat, dimittit ex corde, qui etiam sibi roganti
 vult dimitti, cùm orat, & dicit, *Sicut & nos dimittimus debitoribus nostris.* Qui-
 cunque verò rogat hominem, in quem peccauit, si peccato suo mouetur, vt
 roget, non est adhuc deputandus inimicus, vt cum diligere sit difficile, sicut
 erat, quando inimicitias exercebat. Quisquis verò roganti, & pœnitenti
 non dimittit, non existimet à Domino sua peccata dimitti, quia mentiri
 veritas non potest, quæ cùm docuisset orationem, hanc in ea positam sen-
 tentiam commendauit, dicens, *Si dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet* Matth.6.b
& vobis pater vester. Si verò non dimiseritis, nec pater vester dimittet vobis peccata ve-
stra.] Ecce hinc haberi videtur, quod & prætaxauimus, scilicet maioris vir-
 tutis esse diligere inimicum, & benefacere ei, quàm illum, qui nihil mali
 fecit nobis, vel amicum. Quod si quis concedere simpliciter noluerit, di-
 cens, intensius diligitur amicus, quàm inimicus, & idèò illud potius isto:
 determinet ista secundùm præmissam intelligentiam, dicens ibi compara-
 tionem factam inter dilectionem, qua diligitur tantùm amicus, & illam, qua
 amicus, & inimicus diligitur. Illud verò quod sequitur, magis nos mouet,
 quod scilicet dicit [non esse tantæ multitudinis diligere inimicos, quanta
 exauditur, cùm dicitur, *Dimitte nobis debita nostra*, &c.] vbi dat intelligi, Matth.6.b
 quòd alicui à Deo dimittuntur peccata non diligenti inimicum, si tamen
 fratri roganti, qui in se peccauit, dimittit. Sed cùm peccata non dimittan-
 tur alicui adulto, nisi charitatem habeat, sequitur vt charitatem habeat,
 qui non diligit inimicum. Quomodo ergo nomine *proximi* omnis homo
 intelligitur in illo mandato, *Diliges proximum tuum sicut teipsum*? Si enim om-
 nis homo proximus est, tunc & inimicus: præcipimur ergo & inimicos di-
 ligere. Et quia illud præceptum generale est omnibus : præcipitur omnes
 homines diligere, etiam inimicos. Quidam, quod hîc dicitur simpliciter
 tenere volentes, illud præceptum determinant, dicentes illic perfectis dari
 in præceptum diligere omnem hominem, etiam inimicum, minoribus
 verò

August. in
Ench. c. 73.

Matth. 5. f
Luc. 6. c

August. in
Ench. c. 74.

Matth. 6. b

Matth. 6. b

Matth. 22. d
Deut. 6. a

Dist. 28. lib.
c. 29.

verò in consilium. In præceptum verò, eos diligere, qui nihil mali fecerunt eis, & inimicos non odire. Sed melius est vt intelligatur omnibus illo mandato præcipi cunctos diligere, etiam inimicos, cui sensui attestantur superiùs positæ auctoritates, & aliæ multæ. Illud verò Augustini nouissimè positum, de perfecta charitate dictum intelligitur, quæ tantum est perfectorum: qui non solum amicos, sed etiam inimicos perfectè diligunt, eisque benefaciunt. Quæ perfectio dilectionis non est tantæ multitudinis, quanta exauditur in oratione Dominica, & hoc reuera grande est, & eximie bonitatis, scilicet perfectè diligere inimicum. Ita & cum dicit impleri verba illius sponsonis ab homine, qui non ita profecit, vt diligat inimicum,] de dilectione perfecta hîc accipiendum est.

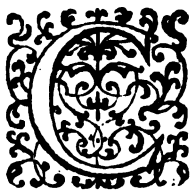
Q V Æ S T I O V N I C A.

Utrum necesse sit ex charitate diligere inimicum?

Alenf. 3. p. collat. 72. art. 5. D. Thom. 2. 2. quest. 25. art. 8. & 9. ubi eius expos. & hic quest. 1. art. 2. D. Bonavent. art. 1. quest. 5. Richard. art. 1. quest. 1. & 2. Valentia 2. 2. d. 3. q. 3. p. 2. exposuores in id Matth. 5. Ego autem dico vobis, diligite inimicos vestros.

1.

Argum. 1.



IRCA istam trigesimam distinctionem, in qua Magister agit de charitate, quantum ad perfectionem meriti, queritur vnum: Vtrum necesse sit ex charitate diligere inimicum? Quod non, Luc. 10. Pharisæo interroganti, *quis est meus proximus?* Respondit Christus: *qui fecit misericordiam cum illo.* Videtur ergo determinasse, quod solus ille habendus est proximus, qui talia facit: sed inimicus non facit talia: ergo.

Argum. 2.

Præterea, 3. Reg. 7. super illud, *Fecit quoque mare*, Glossa, *Decem præceptis in lege, Dominus omnia, quæ facere debemus, expressit*: sed ibi non est aliquod præceptum de diligendo inimicum.

Argum. 3.

Psal. 118.

Præterea, Luc. 6. Glossa, *Quære*; & Augustinus super illud Psalm. *Revela oculos meos*: & Matth. 5. *Audistis quia dictum est antiquis, odio habebis inimicum tuum*: sed moralia præcepta manent eadem in noua lege, quæ in veteri: igitur manet hoc in noua lege.

Cap. 10. &
inde.

Præterea, 2. Topic. in contrariis tenet consequentia in seipsis: igitur si amicus est diligendus, inimicus est odiendus: ista enim sunt contraria de contrariis.

Contrà, Matth. 5. *Ego autem dico vobis, Diligite inimicos vestros, &c.* Et probat illud ibi: *Quia si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?*

Præterea, Matth. 6. *Dimitte, &c.* & subiungit probationem illius argumenti: igitur quilibet de necessitate ad hoc tenetur.

Præterea, Matth. 18. in parabola de seruo, qui petiit debitum, subiungitur, *Sic & Pater vester celestis, &c.*

S C H O L I V M.

Docet primò inimicum, quæ talis, non esse diligendum, quia quæ talis, est malus & vitiosus, & amor amicitia respicit bonum virtutis in amato. Secundò ait, non posse nos nolle bona spiritualia ei, qui est inimicus; quia non stat cum dilectione Dei, nolle eum condiligere ab alio, vel ad hoc alium disponi. Tertium eius dictum, non tenemur velle inimico bona temporalia, ut diuitias, honores, valetudinem, quæ ipse contemnere potest, imò meritorie opposita ei optamus ad correctionem.

2.

Respondeo, Inimicus potest considerari per se, id est, in quantum inimicus, & per accidens, in quantum homo. Primo modo dico, quod inimicus non est tantum malus priuatione boni, sed habitu positivo vitij: sicut iniustus dicitur non tantum carens habitu iustitiæ, sed etiam habens habitum iniustitiæ contrarium, causatum ex actibus iniustis, sicut habetur à Boëtio super Prædicamentis, cap. de Qualitate. Hoc modo cum amicitia respiciat bonum virtutis in amato, & hoc conueniens actui

actui virtutis in amante; inimicitia respicit malum disconueniens bono, quod est in eo, qui est inimicus. Inimicus ergo in quantum talis, est malus, & vitiosus; & per consequens, nullo modo est sic diligendus. Hoc enim modo odiuit inimicum, qui dixit, Psalm. 103. *Deficiant peccatores à terra, & iniqui, ita ut non sint*: non sint quidem inimici, siue iniqui: quia, *verte impios, & non erunt*, Prouerb. 12.

De per se inimico.

Loquendo autem de inimico per accidens, scilicet de hoc homine, qui nunc est inimicus, habet quæstio difficultatem, & illo modo possumus loqui de dilectione, vel positiuè quasi per modum actus eliciendi, vel quasi prohibitiuè per modum actus contrarij arcendi. Secundum est magis necessarium, quia præcepta affirmatiua magis obligant, ne contraria eorum fiant: & isto modo accipiendò *diligere*, scilicet pro *non odire*, distinguo quoddam duplex bonum possumus non odire sibi, scilicet bonum spirituale, scilicet quo attingit, vel natus est attingere Deum: vel aliud bonum indifferens, quod potest ordinari ad illud, & ad oppositum: verbi gratià de primo, ipsum diligere Deum amore amicitiae, ut est, bonum honestum: vel concupiscere sibi Deum, ut est bonum commodi, ipsum audire Missas, prædicationem, correctionem, instructionem, per quæ conuertitur ad diligendum Deum. Exemplum de secundo, ipsum viuere vita corporali, esse sanum, diuitem, fortem, & huiusmodi.

3.

Gravius peccat qui odit proximum, quam qui non diligit.

Quantum ad prima bona, non videtur, quod possimus illa sibi odire, vel nolle: quia hoc non stat cum perfectè diligere Deum, scilicet nolle ipsum condiligi ab alio, cuius amicitia non noscitur ei displicere; & hoc condiligi tam ratione boni honesti, scilicet propter se, quam ratione boni commodi eius. Nec pari ratione stat cum perfectè diligere Deum, nolle alij illa, per quæ inducatur ad colligendum Deum.

4. *De inimico per accidens quantum ad bona spiritualia.*

Sed de aliis bonis indifferentibus, videtur quod possim odire illa proximo: tum, quia possum ordinatè odire, vel nolle illa mihi: tum etiam, quia ille potest ordinatè nolle sibi ea: & quæcunque ipse potest ordinatè nolle sibi, vel ego mihi, si essem talis, qualis est ipse, possum sibi ordinatè nolle. Assumpta patent. Possum enim ordinatè nolle mihi diuitias, sanitatem, & vniuersaliter necessaria ad vitam corporalem: & hoc dupliciter, vel contemnendo ea, sicut si fiam pauper voluntariè; vel volendo Deum infligere illa mihi propter peccata mea: vel voluntate consequente, ut si sint inflicta, acceptare ea, & gaudere de his iam inflictis.

5. *De inimico per accidens quantum ad quadam bona indifferentia. Quidquid potest inimicus sibi ordinatè nolle possum ego illi.*

Consimiliter ergo possum tot modis velle opposita eorum sibi, ut paupertatem voluntariam, & ita carere diuitiis, infligi sibi à Deo aliqua mala ad correctionem; si crederem ipsum per talia commoda semper addere ad peccata sua, possum velle sibi opposita illorum commodorum. Et quoad hoc conformiter est dicendum de bonis fortunæ, & de bonis corporis.

Sed de vita corporali videtur dubium, an possum illam sibi odire, vel nolle? & videtur quod sic: tum quia iudex in causa criminali potest iuste sententiare contra eum: actor etiam in eadem causa potest licitè agere contra eum: vterque igitur potest velle effectum illius sententiæ, qui effectus est occisio. Similiter si quis impugnet Ecclesiam, cum talis, quantum est in se, impediat bonum commune, scilicet pacem Ecclesiæ; ut bonum commune saluetur, videtur quod aliquis possit ordinatè velle tali persecutori mortem corporalem propter bonum commune, quod impedit, scilicet pacem Ecclesiæ.

6.

SCHOLIUM.

Non posse nos velle mortem absolutè inimico, quia consequenter vellemus in aeternum à Deo separatum: possumus tamen ei velle mortem, ex suppositione quod sit in malitia mansurus, vel peccata peccatis additurus, vel Deum blasphematurus, & similia. Probat exemplo Anastasia; & quia ista volitio (inquit) non est simpliciter volitio mortis eius, sed supponens conditionem nolitam, scilicet peccata inimici, & exemplificat de proiiciente merces in tempestate. Sumit hic simpliciter velle pro omnino liberè, sine nolitione annexa, & sic non contradicit sibi supra d. 15. n. 17. & 29. & dist. 26. num. 20. ubi dicit proiicientem merces in naufragio, simpliciter id velle, quia scilicet non coactè. Hic tangitur quæstio de tyranno, an à quolibet possit occidi: & Concil. Constant. sess. 15. ut erroneam, hereticam, & scandalosam, damnat partem affirmantem. Quibus autem conditionibus licere potest privato tyrannum inuisione occidere, non conuenit. Vide Alens. 3. part. quæst. 34. m. 2. art. 2. §. 1. D. Thom. 2. 2. q. 64. art. 3. ubi Caiet. Bannes, Aragon. Valen. ibi d. 5. q. 8. p. 3. Agit etiam de occisione tyranni D. Thom. Opusc. de regim. Prin. lib. 1. c. 6. & 2. d. ult. q. 2. a. 2. ad 5. ubi adducit Ciceronem laudantem occisores Caesaris, & explicat eum loqui, quando aliquis est inuasor, nec est recursus ad superiorem. Doctor tenet tyrannum non posse

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

c

occidi

occidi nisi à potestate publica, sed non explicat de quo tyranno, inuasionis scilicet, vel administrationis, loquatur. Vide Soto 5. Inst. q. 1. art. 3. Azor. tom. 3. lib. 2. cap. 2. quas. 1. Summistas v. Tyrannus. Lessium de Inst. lib. 2. cap. 9. dub. 4.

7.
*Quomodo
possumus
desiderare
mortem ali-
cui.*

*In Legenda
Chrysogoni,
Vide Ni-
ceph. lib. 14.
hist. c. 58. in
fine.*

Quantum ad hoc dici potest, quod non potest quis absolute velle proximo mortem corporalem, vel nolle sibi vitam: quia post mortem non est poenitentia, ut teneatur: nec conuersio ad diligendum Deum, sicut est post priuationem diuitiarum, vel fortitudinis, & talium: imò priuatio talium potest esse occasio poenitentiae, non autem priuatio vitae corporalis. Non videtur autem, quod possim ordinate velle alicui illud, per quod simpliciter excluditur à possibilitate diligendi Deum. Potest tamen quis ordinate velle proximo mortem corporalem sub conditione, puta si credat eum finaliter futurum malum: & tunc sibi potest optare mortem; vel ut det locum Sanctis, quos impedit: vel ne addat peccata peccatis, propter quae post mortem acrius puniatur: & illae duae causae colliguntur ex Legenda beatæ Anastasie, quae scripsit Chrysogono de viro suo Publio, ut si *Deus prouideret eum in infidelitate mansurum, inheret eum dare locum Sanctis*. Hoc quoad primum. Et sequitur, quoad secundum, *quia melius est ei animam exhalare, quam Dei Filium blasphemare*, & ita nec in isto casu, nec in duobus praecedentibus de iudice, & tyranno, potest quis absolute velle proximo mortem corporalem: imò magis, quantum in se est, debet nolle.

8.
*d. 26. huius
n. 20.*

Vbi sciendum, quod sicut tactum est *dist. 15. huius, & aliis saepe*, quando ex positione alicuius conditionis simpliciter nolitur, aliquis vult aliquid, non simpliciter vult illud, sed magis respuit; sicut patet de proiciente merces in mare, qui propter tempestatem exortam, quae est simpliciter sibi nolita, voluntarie proicit merces. Istud voluntarium non est merè voluntarium, quia non est volitum, nisi ex suppositione cuiusdam noliti: quod autem est possibile tantum ex suppositione impossibilis, non est simpliciter possibile.

9.

In omnibus autem praedictis casibus, illud propter quod mors est volita, est simpliciter nolendum. Teneatur enim iudex, & actor in causa nolle ipsum esse reum ex suppositione criminis. Teneatur etiam patiens persecutionem tyrannorum, nolle eos esse tyrannos contra Ecclesiam. Teneatur etiam in tertio casu quis quantum est in se, nolle ipsum esse finaliter reprobum: & ideo si ponantur opposita istorum, potest velle sibi potius mortem, tamen cum quadam tristitia, quod non est simpliciter velle: dictum est enim saepe supra, quod velle conditionatum sufficit ad causandum tristitiam, si oppositum veniat.

10.

*Matth. 10.
Ecclesia
persequu-
tione profes-
cis.
Cap. 1.
De morte
tyranno non
optanda.*

Patet igitur ad primum argumentum de iudice, & actore. Et licet per idem posset dici ad secundum de tyranno, tamen ibi aliter potest dici, quod tyrannus non potest inferre nisi persecutionem extrinsecam, iuxta illud Saluatoris, *Nolite timere eos, qui occidunt corpus, & postea non habent amplius quid faciant*: talis autem persecutio exterior frequenter est electis materia proficiendi in virtutibus, praecipue in patientia, quae secundum Iacobum, *opus perfectum habet*. Hoc enim modo à principio quaelibet Ecclesia persecutionem passa est, & ex hoc profecit: & ideo in casu illo non videtur, quod liceat optare tyranno etiam mortem corporalem, nisi forte esset aliquis, à quo iuste esset sibi talis mors infligenda propter peccata sua; & tunc posset aliquis optare, quod à tali iudice fieret iustitia; tamen cum tristitia, quia semper tenetur nolle ipsum esse dignum tali poena.

SCHOLIUM.

Tenemur ex charitate adiuuare proximum, siue sit amicus, vel inimicus, quando euidenter eget in spiritualibus nostra opera, ut possit se ad Dei dilectionem convertere. Tenemur etiam interius proximum amare in communi, optando, vel orando bonum omnibus, neminem excludendo: ita D. Thom. supra art. 8. & communior. An verò teneamur hunc, vel illum, interius ex charitate amare, Doct. non exprimit: D. Thom. negat, & multi alij. quod videtur rationabile, quia nulla circumstantia videntur determinare ad hanc, vel illam personam, talem obligationem, & si eius actus eliciendus esset, erga particulares talis determinatio fieret, ut patet in precepto de eleemosyna. Tertio, ait pium esse laborare pro vita proximi saluanda, quando opera tua ad id est necessaria: & cum dubitat an id sit sub stricto precepto, puto eum non dubitare, si commodè liberare potes: sed tunc tantum, quando nimis laborandum esset: tunc enim res est dubia an tenearis. Quantus autem labor, vel periculum subeundum est pro vita proximi saluanda, iudicio prudentis praescribendum venit, & non certa alia regula.

Scd

SEd loquendo ^a de alio intellectu præcepti, scilicet de actu positivo diligendi inimicum; posset dici, quod non tenetur quis aliquando elicere actum diligendi proximum, quia nec etiam teneretur cogitare de eo; puta si esset aliquis ita occupatus circa contemplationem Dei, quod nunquam cum plena deliberatione cogitaret de proximo. Si etiam cogitet, non est necesse elicere actum diligendi circa ipsum, quia absque hoc potest habere circa finem actus ordinatos, & circa ea, quæ sunt ad finem consequendum necessaria: & si hoc, igitur multò magis non tenetur elicere actum diligendi circa inimicum, quia nec cogitare de eo.

Tamen moderando illud, potest dici quod si appareat alicui evidens necessitas proximi, vel inimici, puta quod sine ipso non potest habere sibi necessaria ad attingendum ad dilectionem Dei, puta si est infidelis, & sine eius doctrina non possit conuertere ad veritatem: vel si est malus, & sine eius correctione non potest conuertere ad bonum, quod tamen fortè nunquam contingeret: ibi tenetur quis non solum ad velle bonum finale spirituale proximo: imò etiam ista bona necessaria sibi ad consequendum finale bonum non solum velle, sed etiam exequi operatione efficaci, si adest facultas.

Quantum autem ad diuitias, vel sanitatem, & huiusmodi, quorum opposita potest sibi velle, vt tactum est priùs, non tenetur quis in aliquo casu positivè velle sibi ista.

Quantum autem ad bona ^b spiritualia, tenetur etiam quis velle sibi non solum interiorius, sed etiam exteriorius efficaciter in opere; specialiter quantum ad hoc, quod quilibet tenetur orare Deum suum pro se, pro tota Ecclesia Dei: & tenetur velle istam orationem valere bono, & malo ad bonum spirituale: sicut enim esset malus stomachus, qui noller sustentationem suam valere sustentationi manus: ita non esset bonus in Ecclesia, qui noller bonum actum suum, si quem habet, valere omni membro Ecclesiæ, pro quibus Deus illum acceptat, & pro quanto potest valere sibi, & aliis: nunquam autem tenetur quis velle simpliciter illud, cuius oppositum potest benè nolle.

Sed de vita corporali fortè tenetur quis velle quoad actum interiorum, & eam saluare simpliciter quoad exteriorum, si non adsit alius proximus, qui possit eum iuuare, puta, si quis moreretur fame, vel in fluuio, & vnus solus adesset, qui posset liberare eum; teneretur fortè non tantum huic velle vitam, sed vt eam habeat, pro viribus laborare.

Vnde tamen ^c probetur ista tentio, non videtur manifestum ex Scriptura, nec ex ratione: quia si tunc periclitaretur, posito quod esset bonus, pertingeret ad diligendum Deum perfectè in patria, & saluatus ad vitam corporalem, fortè fuisset postea lapsus in peccatum, & fortè finaliter malus: pium tamen est laborare pro vita proximi saluanda, quia supponendum est, si est bonus, quod erit melior, & valebit sibi, & aliis sua bonitas: & si est malus, supponendum est quod corrigetur: hoc enim est piè iudicare, scilicet interpretari semper melius, quando non est oppositum manifestum.

Ad primum argumentum dico, quod illa responsio Christi ad Phariseum, *Quis est proximus?* debet intelligi, proximus dicit relationem æquiparantiæ sicut amicus, vel frater: igitur si faciens misericordiam, est proximus, quod habebatur ex responsione Pharisei; sequitur quod ille cui facta est misericordia, habebatur apud eum tanquam proximus. Non erat autem gentis suæ, nec sibi ligatus ex ratione, sed extraneus ex patria: igitur quilibet quantumcunque extraneus, cui ego possum seruire in necessitate, est habendus vt proximus; & hoc est, quod dicit ibi Saluator, *Vade, & tu fac similiter*: id est, habet pro proximo omnem, cui potes benè facere, etiam si sit tibi extraneus: non igitur benè faciens est tantum proximus; sed etiam omnis potens benè pati à nobis; & hoc, siue passione exteriori, siue bona dilectione passiva, quæ est motus interior: & hoc modo Beati, quibus non possumus benè facere, possunt benè diligi, & esse proximi. Deus autem licet benè diligatur, non tamen ex dilectione alicuius potest addi sibi aliquod bonum, & idcò non comprehenditur sub proximo.

Ad secundum dico, quod omnia præcepta secundæ tabulæ explicant illud præceptum, *Diliges proximum*: quia specificant illa, in quibus non debeo odire inimicum: nam non occidere includit non odire sibi iniuste vitam corporalem; non furari, non mœchari, includunt non odire sibi bonum fortunæ, vel famæ, & si de aliis.

Ad auctoritates Augustini quære. Ad illud Matth. 5. *dictum est antiquis*: signanter loquitur Saluator, *dictum est*, & non, scriptum est; quia etsi scriptum erat, *Diliges amicum tuum*: non tamen erat scriptum *odire inimicum*: sed Iudæi pervertentes Scripturam arguunt hoc per locum à contrario sensu, & ita seruabant. Quod autem malè

Scoti oper. Tom. VII. Pars I I.

c 2 intel

11.

Succurrere tenemur inimico in evidenti necessitate spirituali.

12.

An teneamur proximum diligere actu interno?

An teneamur saluare vitam proximi?

Più est pro vita corporali proximi saluanda laborare, siue bonus sit, siue malus.

13.

Quilibet est tuus proximus, cui potes benè facere.

14.

Præcepta 2. tabulæ explicant præceptum dilectionis proximi. Vide D. Bonauent. hic 9.4. & 5. Leuit. 19. Non fuit unquã præceptum de inimico odiendo.

Idem.
Math. 15. intellexerint, probat Saluator, *Si enim tantum diligitis illos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Sic etiam male intellexerunt in pluribus aliis locis, sicut patet ibi de illo præcepto, *Honora patrem tuum, & matrem*: de quo redarguit eos Saluator, quia interpretabantur, quod si quis offerret substantiam suam in templo, & non daret patri egenti, quod seruat præceptum, quia Deus est pater spiritualis: sed Deus hoc reprobatur, *Irritum, inquit, fecistis mandatum Dei propter traditionem vestram.*

Per hoc patet ad illud de secundo Topicorum, quia illa regula non intelligitur nisi de contrariis præcis: hoc est, ubi non ambo contraria ex vna parte subsunt vni extremo alterius contrarietatis: si enim color haberet contrarium, puta *A*: non sequitur, *album est coloratum: igitur nigrum est*, *A* sic est in proposito, quia sub ratione diligibilis continetur amicus, & inimicus, loquendo de inimico per accidens: quia eadem ratio diligibilitatis est in utroque, scilicet possibilitas diligendi primum obiectum charitatis, inquantum sunt imago Dei.

C O M M E N T A R I V S.

I. **I**sta quæstio de se est satis facilis, nec indiget alia expositione, nisi quia fortè possent esse aliqua dubia, videlicet, de actu positiuo diligendi inimicum, loquendo de dilectione, quæ quis vult proximum diligere Deum, quia etiam vult proximo necessaria ad dilectionem Dei. Doctor dicit quod viator non tenetur proximum sic diligere, quia nec tenetur de eo cogitare; quia si esset aliquis ita occupatus circa contemplationem Dei, quod nunquam cum plena deliberatione cogitaret de proximo, tunc ex quo non tenetur cogitare: nec etiam actu positiuo tenetur cum diligere. & dicit *cum plena deliberatione*, quia licet aliquando ipsi contemplanti Deum occurreret proximus, & aliquantulum de eo cogitaret, non tamen ex plena deliberatione cogitaret, quæ præsupponit saltem in nobis syllogismum perfectè practicum, ut patuit in prolog. quæst. vltima & multis aliis locis.

2.
Obiectio. Si dicatur, quod videtur præceptum Dei obligans nos ad dilectionem proximi actu positiuo, patet Deuter. 6. *Diliges Dominum Deum, &c. & post & proximum tuum, sicut teipsum*, & multæ essent etiam autoritates hoc idem concludentes. Si enim hæc est vna copulatiua, *Diliges dominum, &c. & proximum*, & requiritur vtrunque partem esse veram: statim videtur sequi quod si teneor diligere Deum actu positiuo pro aliquando, ut supra patuit *dist. 9. & 27. huius*, sequitur quod etiam teneor diligere proximum actu positiuo.

Solutio. Dico breuiter, quod benè teneor diligere Deum aliquo tempore determinato, quod tempus determinatum est expressum in Scriptura sacra, scilicet *Sabbata sanctifices*, sicut expositum est supra *dist. 9. & 27.* & idè saltem quolibet die Dominico, quilibet adultus tenetur diligere Deum super omnia actu positiuo, sed respectu proximi non est expressum aliquod tempus, in quo quis teneatur actu positiuo ipsum diligere: idè non sequitur quod si pro aliquando teneor diligere Deum actu positiuo, quod sic etiam teneor diligere proximum. Et si pro aliquando teneor diligere, teneor præcisè illo tempore diligere, quando apparet euidenter necessitas, puta quod proximus non potest sine ipso habere sibi necessaria ad attingendum ad dilectionem Dei: puta si est infidelis, & sine eius doctrina non possit conuerti ad veritatem; vel si est malus, & sine eius correctione, non potest conuerti in bonum, quod tamen fortè nun-

quam contingeret, tunc tenetur quis ad velle bonum finale spirituale ipsi proximo: imò etiam tenetur velle sibi bona necessaria ad consequendum finale bonum, & non solum tenetur velle hoc, sed etiam tenetur exequi operatione efficaci si adest facultas. Si ergo est aliquod præceptum de diligendo proximum actu positiuo, debet præcisè intelligi pro tempore necessitatis, modo præexposito. Teneor tamen nunquam elicere actum volitionis respectu vltimi finis, & respectu eorum, quæ sunt necessaria ad acquisitionem vltimi finis; teneor enim sub præcepto peccati mortalis, non odire proximo dilectionem Dei in se, nec similiter odire necessaria proximo ad acquirendum vltimum finem, quia tale odium ex præcepto diuino non potest stare cum dilectione Dei in se, puta quod quis diligat Deum in se, & propter se, & ex alia parte nolle proximum diligere Deum, vel nolle habere necessaria ad dilectionem Dei, vel necessaria ad acquisitionem vltimi finis, nec similiter tale odium potest stare cum charitate, ut satis supra patuit *dist. 28.*

3. **b** *Quantum autem ad bona spiritualia.* Dicit Doctor hic, quod quis tenetur velle proximo non solum interiùs, sed etiam exteriùs efficaciter in opere tenetur, scilicet velle sibi bona spiritualia specialiter quantum ad hoc, quod quilibet tenetur orare Deum summum per se, & pro tota Ecclesia Dei, & tenetur velle istam orationem valere bono, & malo ad bona spiritualia; sicut enim esset malus stomachus, qui noller sustentationem suam valere sustentationi manus, ita non esset bonus in Ecclesia, qui noller bonum actum suum (si quem habet) valere omni membro Ecclesie, pro quibus Deus illum acceptat, & pro quanto potest valere sibi, & aliis.

4. Hic tamen aduerte, quod non vult Doctor, quod quis actu positiuo teneatur velle bona spiritualia proximo sigillatim, & seorsum, loquendo de proximo, puta de isto, vel isto particulari, nisi tantum in illo casu necessitatis superiùs expresso. Nec etiam intelligit, quisquis teneatur velle bona spiritualia proximo actuali volitione, licet fortè teneatur velle volitione habituali. Et cum dicit, quod specialiter in oratione tenetur velle illam orationem valere bono, & malo ad bonum spirituale, hoc non debet intelligi de volitione actuali, ita quod actu velit suam orationem valere bono, &

& malo ad bona spiritualia, sed si tenetur, tenet tantum velle habitualiter, tenetur tamen non elicere actum nolitionis, ita quod si nolit suam orationem valere, in hoc mortaliter peccaret, ut patet per exemplum ibi positum. Et si dicatur, quod etiam actu positivo actuali tenetur velle suam orationem valere bono, & malo, indifferenter loquendo de proximo, tunc oportet dicere ad vitandam contradictionem (quia supra dixit, quod non tenetur diligere actu positivo, & hic oppositum videtur dicere,) quod sicut ibi loquitur de proximo in particulari, puta isto, vel isto; ita similiter hic loquendo de proximo particulari, non tenetur actu positivo velle sibi bona spiritualia, nisi in casu necessitatis posito, &c.

c Vnde tamen probetur ista sententia, non videtur manifestum ex Scriptura, nec ex ratione. Hic tamen adverte, quod semper Doctor loquitur dubitativè. Et posito quod quis permittat proximum mo-

ri fame, quem potest iuvare. Dico, quod forte non peccat mortaliter, si hoc non facit aliqua cupiditate, puta intuitu avaritiæ, sed præcisè hoc facit credendo quod si moritur, erit saluus, & hoc quia credit eum esse iustum, vel si est malus, & permittit eum mori habendo hanc intentionem, quod melius est ipsum mori, quam usque in finem perseverare in peccatis. Et sic omnes auctoritates, quæ videntur contra hoc, possent solui, quod omnes loquuntur quod tunc mortaliter peccaret si intuitu alicuius avaritiæ potius permittit eum mori, & fame perire, quam eleemosynis adiuuvare. Dicit tamen Doctor quod est pium laborare pro vita proximi salvanda, quia supponendum est si est bonus, quod erit melior, & valebit sibi, & aliis sua bonitas; & si est malus, supponendum est quod corrigetur, hoc enim est pie iudicare, scilicet interpretari semper in melius, quando non est oppositum manifestum. Cætera patent.



DISTINCTIO XXXI.

An charitas semel habita amittatur?



ILVD quoque non est prætereundum, quod quidam asserunt, charitatem semel habitam ab aliquo non posse excidere, nullumque damnandum hanc aliquando habere: qui hanc traditionem subditis muniunt testimoniis. Apostolus ait, *Charitas nunquam excidit*. Augustinus etiam inquit, [Charitas quæ deserui potest, nunquam vera fuit.]

Item, [Charitas est fons proprius, & singularis bonorum, cui non communicat alienus. Alieni sunt omnes, qui audituri sunt, *Nos novi vos*. De hoc fonte Scriptura ait; *Fons aquæ vivæ sit tibi proprius, & nemo alienus communicet tibi*. Si autem alieni sunt qui audituri sunt illam vocem; non ergo huic fonti communicant damnandi.] Item Augustinus super epistolam Ioannis, [Radicata est charitas, securus esto: nihil mali procedere potest.] Item, Gregorius in moralibus. [Valida est ut mors dilectio. Virtuti enim mortis dilectio comparatur: quia nimirum mentem, quam semel ceperit, à dilectione mundi funditus occidit.] Item, Augustinus super epistolam Ioannis, [Vnctio inuisibilis charitas est: quæ in quocunque erit, radix illi erit quæ ardente Sole arescere non potest: nutritur calore Solis, non arescit.] Item Beda super Ioannem, [Quærendum est quomodo speciale Filij Dei agnoscendi signum fuerit, quod super eum descenderit & manserit Spiritus. Quid magni est Filio Dei quod in ipso manere Spiritus astruatur? Notandum quod semper in Domino manserit Spiritus. In Sanctis verò quamdiu mortale corpus gestauerint, partim semper maneat, partim rediturus secedat. Manet autem apud eos, ut bonis insistant actibus. Recedit verò ad tempus, ne semper infirmos curandi, mortuos suscitandi, dæmones eiiciendi, vel etiam prophetizandi habeant facultatem. Manet ergo semper, ut possint habere virtutes, ut mirabiliter ipsi vivant. Venit ad tempus, ut etiam aliis per

Scozi oper Tom. VII. Pars II.

A.

Habetur tota hac distinctio de penitentia. dist. 2. Aug. in epistola ad Iulianum commitem, quæ erat in antiquis exemplaribus parvam post principium. Aug. super illud Psal. 103. Qui regis aquis. in 1. concione. Matth. 7. d. Pro. 5. d. Ioan. 4. b. Tom. 9. tr. 8. post medium. Tract. 3. in fine. Beda c. 1. circa illud Super quæ videris.

Lib. 1. hom.
5. super
Ezech. circa
medium.
Idem mor.
lib. 2. c. 41.
c. 42.
Ambr. su-
per cap. 6.
epist. 2.
Cor.
Luc. 10. c
Joan. 6. g
1. Reg. 11. b
Luc. 10. c
Ambr. su-
per 9. c. ad
Rom. ad en-
locū, Quia
maior ser-
uiet mino-
ri tom. 4.
1. Cor. 13. c

miraculorum signa quales sint intus, effulgeant:] Item Gregorius. [In San-
ctorum cordibus secundum quasdam virtutes semper manet Spiritus, secun-
dum quasdam recessurus venit, & venturus recedit. In his virtutibus, sine
quibus ad vitam non peruenitur, in electorum suorum cordibus permanet:
in his vero per quas sanctitatis virtus ostenditur, ut in exhibitione miracu-
lorum, aliquando adest, aliquando se subtrahit.] Item Ambrosius. [Ficta
charitas est, quæ in aduersitate deserit.] Hæc innuere videntur, quod chari-
tas semel habita non amittatur. Ideo quidam in prætaxatam profilierunt au-
daciam, dicentes charitatem à damnandis non haberi, nec à quoquam
habitam posse amitti: quos ratio vincit & auctoritas. Quidam enim ad
tempus sunt boni, qui postea fiunt mali, & è conuerso. Vnde quorun-
dam nomina Christus dicit scripta in libro vitæ, qui tamen postea abierunt
retro. Sed scripta dicit non secundum præscientiam, sed secundum præsen-
tem iustitiam, cui deseruiebant, quia digni erant tunc illo bono, quod
habitura sunt præscripti secundum præscientiam. Vnde Ambrosius. Qui-
busdam gratia data est in vsum, ut Sauli & Iudæ illis discipulis, quibus Do-
minus dixit, *Ecce nomina vestra scripta sunt in cælis*: & post abierunt retro.
Sed hoc dixit propter iustitiam, cui deseruiebant, quia tunc boni erant.
Frequenter enim antè sunt mali, qui futuri sunt boni, & aliquoties prius
sunt boni, qui futuri sunt & permansuri mali, secundum quod dicuntur scri-
bi in libro vitæ, & deleri.

Determinatio auctoritatum predictarum.

B. Quid verò Apostolus ait, *Charitas nunquam excidit*, nullatenus pro illis fa-
cit. Dignitatem enim charitatis ostendens, dicit eam non excidere,
quia hinc & in futuro erit: sed fides, & spes euacuabuntur, & scientia. Item
quod dicitur charitas nunquam fuisse vera, quæ deferi potest, non ad
essentiam charitatis refertur, sed ad efficientiam, quia non efficit chari-
tas, quæ deseritur, hominem verè beatum, nec perducit ad verum bo-
num. Huic etiam fonti alieni, id est, damnandi, non communicant, sci-
licet in fine, quia non perseverant. [Potest tamen hoc & cætera quæ de
charitate dicta sunt, de perfecta intelligi, quam soli perfecti habent: quæ
semel habita non amittitur. Exordia verò charitatis aliquando crescunt,
aliquando deficiunt.] [Sunt enim virtutis exordia, & profectus, & † pro-
uectio: quos gradus ille discernit, qui parabolam illam intelligit: sic est
Regnum Dei, quemadmodum si iacet homo semen in terra, & dormiat, &
exurgat semen, & germinet, & crescat, &c.] Et si ergo perfecta chari-
tas sic radicata est, ut amitti nequeat, incipiens tamen & prouecta amit-
ti potest, & sæpe amittitur; sed dum habetur non finit habentem crimi-
naliter peccare. Quod Augustinus ostendit, inquiens, Quia radix omnium
malorum est cupiditas, & radix omnium bonorum est charitas, simul
ambæ esse non possunt, nisi vna radicitus euulsa fuerit, alia plantari non
potest. Sine causa conatur aliquis ramos incidere, si radicem non conten-
dit euellere.

*Quare fides, & spes, & scientia dicuntur euacuari, & non
charitas, cum & ea ex parte sit?*

C. Aduertendum etiam est, quomodo fides, & spes scientia dicantur euacua-
ri quia ex parte sunt, & non charitas, cum & ipsa ex parte sit. Ex parte
enim,

De panis.
dist. 2. cap.
Hæc quæ
de chari-
tate,
alias, per-
fectio.
Marc. 4. c
Greg. hom.
15. super
Ezech. lib.
50. homilia-
rum, homil.
8. in princi-
pio.
1. Ti. 6. c

1. Cor. 13.

enim, id est, imperfectè, diligimus: sicut ex parte scimus, ut ait Hicichius super *lib. 1. c. 2.* Leuiticum. Cum ergo omne, quod ex parte est, euacuetur: cur charitas excipitur, quæ dicitur nunquam excidere? Charitas quidem etiam ex parte est, ut sæpè Sancti docent, quia ex parte diligimus nunc: & ideò ipsa euacuabitur in quantum ex parte est, quia tollitur imperfectio, & addetur perfectio. Remanebitque ipsa aucta, & actus eius, & modus diligendi, ut diligas Deum propter se ex toto corde, & proximum tuum sicut teipsum: sed imperfectionis modus eliminabitur. Fides verò & spes penitus euacuabuntur. Scientia verò secundum actum, & modum suum, qui nunc est, non secundum sui essentiam tollitur. Ipsa enim virtus scientiæ remanebit, sed alium tenebit usum, & modum.

Si Christus ordinem charitatis præscriptum habuerit.

Nunc iam superest inuestigare, Si Christus secundum quod homo, ordinem diligendi præscriptum seruauerit. Quod si est, omnem hominem sicut seipsum dilexit. Omnibus ergo vitam optauit, omnesque saluos fieri voluit, sed non omnes salui fiunt, & ita non est factum, quod optauit. Sed non est ignorandum in eo fuisse charitatem iuxta modum patriæ, non viæ: eumque ordinem diligendi implese, qui seruatur in patria, non in via. Qui enim in patria sunt, id est, iam beatificati sunt, adeò iustitiæ Dei addicti sunt, ut nihil eis placeat, nisi quod Deo placet: ac per hoc illorum tantum salutem diligunt, & volunt quos Deus saluari vult, eosque solos sicut se diligunt: ita & Christus electos tantum sicut se dilexit, eorumque salutem optauit.

D.

1. Tim. 2. 6

QVÆSTIO VNICA.

Vtrum charitas maneat in patria, ita quod non euacuetur?

Alenf. 3. p. collat. 75. a. 1. D. Th. 1. 2. q. 67. a. 6. & 2. 2. q. 26. a. 13. ubi eius expos. D. Bon. hic a. 3. q. 1. Ric. art. 3. q. 2. & 3. Argent. q. 1. a. 3. Vega 12. super Trid. c. 2. Durand. hic q. 6.



Iuxta istam trigessimam primam distinctionem, in qua Magister agit de charitate, quantum ad eius durationem, queritur: Vtrum charitas maneat in patria, ita quod non euacuetur? Quod non, nam ratio Apostoli *1. ad Corinth. 13.* quare aliqua dona euacuatur, est, quia sunt ex parte: sed charitas nunc est ex parte, quia imperfecta: alioquin cum in ea sit beatitudo, esset nunc aliquis hic perfectè beatus.

1.

Arg. 1.

Quod si dicatur beatitudinem non consistere in habitu charitatis, sed in actu eius. Contrà secundum perfectionem habitus potest elici actus sibi proportionatus: & ita si habitus est nunc æqualis ei, qui est in patria, consimiliter erit & actus: & ita fruitio ita intensa, & perfecta nunc, sicut tunc.

Præterea, Fides euacuatur, quia est circa obiectum latens: circa idem verò est charitas.

Arg. 2.

Præterea, Augustinus 83. q. 48. Quædam sunt credibilia, quæ nunquam sciuntur, sed tantum creduntur, sicut historiæ: sed talium, quorum nunc habetur fides in via, aliqua cognitio potest haberi in patria: & non nisi fides, quia tantum possunt credi: igitur fides, saltem quantum ad illa, non euacuatur.

Arg. 3.

Præterea, eodem habitu concupisco aliquid, & quiesco in habito: nam secundum Augustinum 9. de Trin. cap. ult. *Appetitus inhiantis, sit amor fruentsis.* & multò magis patet de habitu. Probatur etiam à simili in naturalibus, quia eadem forma est principium motus ad terminum, & quietis in termino: cum igitur spes sit habitus tendendi in terminum, erit habitus quiescendi in ipso habito, & ita non euacuatur.

Arg. 4.

Contrà, 1. Corin. 13. videtur auctoritas Apostoli expressa ad oppositum, *Charitas nunquam excidit, &c.*

Ratio ad oppos.

Primum dictum huius litera, fides & spes non manent in patria, probatur ex Heb. 11. & 1. Cor. 13. Ratio est, quia ibi essent frustra, quia ibi est verum patens, & bonum possessum. de fide docent Aug. tr. 79. in Ioan. Athan. tr. de salutari Christi adu. PP. communiter in id Io. 20. Beati qui non viderunt. & in 1. Cor. 13. & in id 1. Pet. 1. In quem non videntes creditis. Communis cum D. Th. 2. 2. q. 19. a. 2. & 3. contra Dur. hic q. 4. & Rubion d. 27. & hic a. 2. manent tamen in incolis Purgatorij, ex communi cum D. Th. d. ar. 3. Secundum, non oportet succedere in patria alios habitus impossibiles fidei, & spei: hinc tamen non potest inferri intellectum suis viribus videre Deum: id enim negat Doctor late 4. d. 49. q. 11. & supra d. 14. q. 2. n. 2. & 3. & 1. d. 17. q. 2. Vide qua notavi d. q. 11. sed nec negat habitum luminis gloria, inhaerentem de facto, quem expresse ponit d. q. 2. d. 17. sed tantum ait, non esse necessarium, quia sine eo potest Deus se praesentare, idque sufficit ad intentum Clem. Ad nostram, de haret. Tertium dictum, visio & sentio non repugnant fidei, & spei habitualibus. Probat ex raptu Pauli, vide Doct. supra d. 24. §. Contra hanc. Paulum vidisse divinam essentiam in raptu, ut dicit Doct. hic & 2. d. 3. q. 9. & 4. d. 49. q. 12. & 1. d. 1. q. 4. & quodl. 7. §. secunda con. tenent. Chrys. hom. 26. in 2. ad Cor. Aug. 12. in Gen. ad lit. c. 27. 28. l. 83. q. 81. Ansel. in 2. Cor. 12. D. Th. 2. 2. q. 175. a. 4. Negant Hier. dialog. 3. contra Pelag. si. Nazianz. orat. 14. Quartum dictum n. 4. circa idem obiectum formale dables esse actus, etiam eiusdem potentia, specie diversos, quia spei, & charitatis idem est obiectum, & sufficere diversam approximationem ad diversificandos actus. Videtur oppositum dicere 1. d. 1. q. 4. n. 14. Vide Leuchet. & Tartaret. hic, & Pitigianus hic a. 2. si. qui eum concordant.

2.
Resolutio
quadam
universalis.

Respondeo ^a nullus habitus ponendus est ibi manere frustra: frustra autem esset ibi habitus, cuius inclinatio esset tunc impossibilis: fides autem ex ratione sua inclinat tantum in verum latens, secundum Glos. super illud Hebr. 11. *Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium*: & spes tantum inclinat in bonum commodum absens, iuxta illud Rom. 8. *Spes, qua videtur, non est spes*; accipiendo *spem* pro *sperato*, scilicet pro obiecto: inclinationes autem istae non poterunt haberi in patria, ubi erit verum patens, & bonum habitum: igitur isti habitus non manebunt, quia essent superflui.

Habitus fidei & spei essent superflui in patria.

d. 14.

Actus visionis & sentionis in patria non habent propriam incompatibilitatem cum habitibus fidei & spei. Exemplum de raptu Pauli, de quo etiam in 1.

d. 1. q. 4.

3.

q. 3. prol.

Supra dif.

26.

4.

Dari plures

actus specie

eiusdem po-

tentia, circa

idem obie-

ctum for-

male.

Sed hic est vnum dubium ^b, an scilicet istae virtutes euacuentur, quia succedant eis aliqua impossibilia? Respondeo, non oportet ponere quod succedant eis alij habitus, loquendo proprie, sicut habitus differunt ab actibus: quia, sicut dictum est supra in materia de anima Christi, non est necessarium ponere aliquem habitum in patria creatum in ipsa anima, qui sit principium videndi, vel tenendi obiectum, saltem alium, nisi charitatem: quia habitus non ponitur in potentia nisi ad facilitandum, & habilitandum potentiam ad eliciendum actum: vel saltem in intellectualibus, ut obiectum sit praesens intellectui, ut intellectus possit prompte operari circa illud, quod non posset, si obiectum esset in quolibet actu de nouo adipiscendum: sed ibi obiectum semper erit praesens, & semper agens in potentiam, & potentia erit summe facilitata, & inclinata.

Quod si succedant ^c aliqui actus repugnantes illis, qui nunc habentur, ut *videre*, & *tenere* succedant *credere*, & *sperare*; illi actus succedentes non habent proprie incompatibilitatem ad habitus fidei, & spei. Quod probatur, quia Paulus in raptu habuit saltem actum visionis: & tamen non erat in eo euacuatus habitus fidei: igitur ille actus non repugnat habitui fidei: non ergo euacuatur fides, & spes, quia succedat eis aliquid impossibile, sed quia essent superflui.

Sed adhuc ^d restat aliud dubium circa obiectum istarum virtutum: quia videtur quod earum formale obiectum non sit Deus, ut latens, siue ut absens, ita quod latentia, vel absentia sit formalis ratio obiecti: sed sola ratio obiecti est Deus, ut Deus, sicut tactum est *dis. 26. huius, & in primo. q. de obiecto Theologia*: & tunc non videtur quod formali ratione obiecti careant habitus isti: & ita poterunt manere, & inclinare in obiectum proprium, & eodem modo potest argui de actibus. nam idem sub eadem ratione est obiectum habitus, & actus proprii illius habitus.

Præterea ^e sicut argutum est, saltem de spe, videtur quod possit esse inclinans ad desiderandum absens, & amandum praesens.

Dico, quod respectu eiusdem obiecti, & sub eadem ratione formali, possunt esse multi actus: & non solum potentialium ordinarum, sed eiusdem potentiae, differentes secundum perfectum, & imperfectum: nec tantum secundum quod perfectum, & imperfectum se habent sicut magis, & minus in eadem specie: sed sicut se habent

habent diuersæ species in eodem genere, puta media, & extrema. Hoc modo dico, quod respectu Dei in se, non solum sunt actus intelligendi, & volendi, qui sunt actus subordinati: sed etiam actus diligendi sic, & sic, scilicet non tantum differentes secundum magis & minus in eadem specie, sed sicut media, & extrema in eodem genere. Quod potest sic poni in proposito: quando enim perfectio actus est à duobus, scilicet à potentia, & obiecto, quando variatur propria ratio istorum, vel alterius eorum in se, vel coniunctione cum reliqua causa, vel secundum approximationem ad reliquam causam: quia minus perfecte agunt causæ partiales respectu effectus, quando non sunt sufficienter approximatae, & coniunctæ: variabitur tunc perfectio huius actus.

*Quando approxi-
matio di-
uersificat
speciem
actus.*

Et ita est in proposito; respectu enim actus intentionis obiectum voluntatis est in se præsens: respectu autem actus desiderij est absens, & secundum rationem formalem talis actus, obiectum non est in se realiter coniunctum potentia. Est igitur ille actus imperfectus respectu illius, & hoc in alia specie, quæ est ut media ad extremum: non propter aliam rationem in obiecto, sed propter approximationem obiecti ad reliquam causam partialem, quæ sufficit ad distinguendum specie effectus illarum duarum causarum: sicut si alia actio sequeretur Solem inquantum præcisè est præsens secundum radium reflexum, & alia secundum quod est præsens præcisè secundum radium re-
ctum; isti effectus distinguerentur specie: non ex distinctione passi, vel agentis quantum ad rationem formalem agentis, sed ex approximatione alia & alia eiusdem agentis ad idem passum.

*S.
An debiles
diuersi ha-
bitus incli-
nantes ad
idem for-
male obie-
ctum.*

Quando ergo arguitur, obiectum est idem formaliter; concedo, obiectum virtutum in se, & in patria. Nec ex hoc sequitur, quod actus sint idem specie, etiam qui sunt eiusdem potentia: imò possunt esse diuersi in eadem vi, si per se sint circa obiectum diuersimodè præsens potentia. Et similis distinctio potest poni habituum inclinantium ad tales actus: nam ad omnem actum alicuius speciei in natura rationali, qui potest frequenter elici, potest esse aliquis habitus realiter inclinans ad tales actus.

*6.
Probabile
posse dari
unum habi-
tum in ge-
nere, qui in-
clinat indi-
stinctè ad
plures actus
in specie.*

Quantum ad aliud^f quod tangitur de spe, dici posset, quod sicut quilibet actus distinctus specie ab alio potest habere proprium habitum in voluntate, vel in intellectu inclinantem ad ipsum; ita etiam potest esse vnus habitus generalis inclinans ad vnum actum in genere, & multos in specie: quemadmodum si iustitia ponitur virtus vna secundum genus, non secundum speciem, habet actum similiter vnum. Et hoc modo posset esse vnus habitus, qui per se respiceret Deum, inquantum conueniens naturæ rationali, & sic indistinctè inclinaret in ipsum: & si huius actus esset habitus sic indistinctè tendens in ipsum, id est, non sub propria ratione, in quantum scilicet est sic approximatus, vel sic coniunctus potentia tendentis, ille habitus non variaretur, siue potentia tenderet in obiectum desiderando, vel tenendo: talis habitus non ponitur spes, sed spes ponitur præcisè inclinans ad istum actum imperfectum: qui est desiderium. Concedo igitur, quod bene posset esse vnus habitus tendens in ipsum Deum, ut est bonum commodum, & non oporteret illum euacuari: sed spes ponitur præcisè inclinans ad actum imperfectum, & hoc imperfectione alterius rationis, quam facit absentia obiecti respectu potentia tendentis.

*Spes incli-
nat præcisè
ad actum
imperfectum.*

COMMENTARIUS.

I. **R**espondet Doctor primò, quod habitus, cuius actus est impossibilis haberi in patria, si ponitur, frustrà ponitur, quia illud dicitur frustrà esse, quod ordinatur ad aliquid quod impossibile est haberi; cum ergo actus fidei non possit haberi in patria, patet quia isti actus sunt impossibiles, scilicet clara visio Deitatis, & actus credendi, ut ostensum est suprà dist. 24. per consequens ibi frustrà poneretur habitus fidei, qui præcisè inclinat ad actum credendi circa obiectum latens, non quod latentia obiecti sit ratio formalis obiecti fidei, sed tantum est quædam conditio consequens, ut suprà paruit dist. 23. & 24. Similiter actus spei, qui est desiderare bonum æternum absens, non quod absentia sit ratio formalis actus spei, ut suprà paruit dist. 26. talis actus non erit in patria, quia tunc perfecte haberet bonum infinitum actu perfecte præsens, & probat per dictum Pauli, quia spes, quæ videtur non

est spes, & accipit ibi *spem* non pro habitu spei, nec pro actu, sed pro obiecto ipsius spei. Et vult dicere, quod circa obiectum separatim non potest esse actus spei si tale obiectum est præsens, si ergo actus spei non potest in patria esse, sequitur quod nec habitus, quia tunc frustrà poneretur.

Si dicatur, quod licet actus fidei, & actus spei non possint haberi in patria, non tamen sequitur quod si habitus essent in patria, essent frustrà, quia etiam in patria erunt aliqui sensus sine suis actibus, ut patet de sensu gustus, & similiter de potentia nutritiua, qui tamen non ponuntur frustrà.

Dico, quod si illi sensus essent præcisè propter actus, quod si illi actus essent impossibiles, illi sensus essent simpliciter frustrà, sed quia non ponuntur præcisè propter actus, sed propter perfectionem naturæ in se, ideo non ponuntur frustra,

Obiectio.

Solutio.

*Actus fidei
non habetur
in patria.*

Atque, posito quòd nunquam possint haberi actus. Et principaliter sunt propter perfectionem, & decorem naturæ in se, ut patet à Doctore in 4. d. 49. Sed in proposito habitus non ponuntur in potentiis, nisi præcisè propter actus, vel ut scilicet actus potentiæ sunt perfectiores, vel ut per eos potentiæ promptè, & faciliter eliciant actus.

2. Si iterum dicatur, quòd ponitur fides infusa in intellectu, ut ipsum perficiat in actu primo, ut patet à Doctore supra dist. 23. & simpliciter ponitur spes in voluntate, ut ipsam perficiat in actu primo, ut patuit supra dist. 26. & per consequens non ponuntur præcisè propter actus secundos, & sic non essent frustra in patria, sicut nec nunc sunt frustra in via, si sint sine actibus.

Dico, quòd aliqd est perficere aliquid absolute, & perficere ut in actu primo; perficere enim in actu primo est reddere principium operativum magis dispositum ad operandum, ut supra declaravi, & sic isti habitus præcipuè perficiunt potentias in ordine ad actus, ut ibi exposui.

b Sed hic est unum dubium.

Dicit primò Doctòr quòd non est necesse ponere, quòd istis habitibus succedant in patria aliqui habitus: puta, quòd habitui fidei, qui inclinatur ad actum credendi, succedat in patria aliquis habitus præcisè inclinans ad actum videndi; & habitui spei, qui tantum inclinatur ad actum sperandi, succedat in patria aliquis habitus, qui inclinatur ad actum tentationis, quia habitus ponuntur in potentia, ut promptè, & faciliter operetur, sed in patria erit perfectissime disposita. Declaro tamen aliquantulum hanc literam. Cum dicit, *non est necessarium ponere aliquem habitum in patria creatum in ipsa anima, qui sit principium videndi, vel tenendi obiectum saltem, alium nisi charitatem*; Vult dicere, quòd ipsa potentia in patria, puta intellectus, potest clarè videre Deum sub ratione propria sine aliquo habitu, ut supra ostensum est, de intellectu animæ Christi dist. 14. ita quòd habitus ille non ponitur necessariò requiri ad actum videndi, nec ut causa totalis, nec ut partialis, ut ibi patuit, & hoc quantum ad substantiam actus, licet potentia sine habitu non possit actum ita perfectum elicere sicut cum habitu, ut supra patuit, dist. 13. 14. 23. 24. & 27. & prolixius in primo distinct. 17. Et quòd dicit *saltem alium, nisi charitatem*, hoc non debet referri ad habitum fidei sic, quòd fides possit esse in patria cum actu suo, quia hoc est simpliciter impossibile; sed debet referri ad habitum spei, quia respectu tentationis non videtur necessarium ponere alium habitum ab habitu spei, ut infra patebit, ita quòd ipse habitus spei, ut habet obiectum absens, sit principium actus sperandi, & ut habet obiectum præsens, sit principium actus tentationis; sicut etiam & charitas, ut in via, est tantum principium actus merendi, & ut in patria ubi habet obiectum præsens est principium perfectæ fruitionis. Sequitur, *Quia habitus non ponitur in potentia, nisi ad facilitandum, & habilitandum potentiam ad eliciendum actum*, & hoc tenendo quòd habitus non sit causa partialis actus, quia tunc habitus non tantum poneretur propter habilitatem potentiae, sed poneretur propter maiorem perfectionem actus, ut patet à Doctore in primo, dist. 17. Sequitur: *Vel saltem in intellectualibus*, ut obiectum sit præsens intellectui, ut intellectus possit promptè operari circa illud, quòd non posset, si obiectum esset in

quolibet actu de nouo adipiscendum, sine attingendum.

3. Si dicatur hic, quòd per nullum habitum habetur præsentia obiecti in ratione obiecti, ut patet ex Doctore in 1. dist. 3. & in secundo, dist. 3. & tamen hic vult quòd habeatur per habitum præsentia obiecti.

Dico, quòd benè verum est, quòd nunquam obiectum in ratione obiecti actu intelligibilis est præsens potentiae per aliquem habitum, sic intelligendo, quòd habitus sit ratio formalis præsentiae obiecti, ut actu intelligibilis, quia quòd est sic ratio talis præsentiae, est etiam ratio causandi, saltem partialiter notitiam talis obiecti, ut patet de specie intelligibili, de quo vide Doctorem in 1. dist. 3. quæst. 6. 7. & 8. & distinct. 17. & in secundo, dist. 3. quæst. 9. 10. & 11. Et quæ ibi notavi & exposui. Sed in proposito cum dicit Doctòr quòd *per habitum habetur præsentia obiecti*, non loquitur de præsentia absoluta obiecti sub illa, scilicet ratione, quia obiectum est actu intelligibile, sed dicitur esse præsens per habitum, quo ad facilitationem, & promptitudinem operandi, id est, quòd sicut intellectus per speciem intelligibilem dicitur habere obiectum præsens in ratione obiecti actu intelligibilis, quia scilicet talis species est partialis causa causandi notitiam illius obiecti, sic per habitum dicitur habere obiectum præsens, quia per illum potentia faciliùs operatur circa obiectum, & hoc est quòd dicit.

Quòd si succedant aliqui actus. Nunc Doctòr declarat quomodo actus succedentes actibus fidei, & spei, licet repugnent formaliter actibus, quibus succedunt (quia isti actus non stant simul, scilicet actus fidei, & clara visio) non repugnant habitibus, & sic in patria, de potentia Dei absoluta, possunt esse habitus fidei, & spei, & similiter possunt esse isti actus, scilicet clara visio, & firma tentio, & quòd non repugnent ostendit, quia Paulus in raptu habuit actum visionis, & tamen non erat in eo euacuatus habitus fidei.

4. d Sed adhuc restat aliud dubium. Hic Doctòr arguit, probando quòd idem habitus spei, & fidei possint remanere in patria, & non tantum illi habitus, sed etiam actus illorum; patet, quia ex quo Deus sub ratione Deitatis ponitur obiectum fidei, ut supra patet dist. 23. & 24. & idem ponitur respectu habitus spei, ut supra patet dist. 26. sequitur quòd habitus respicientes tale obiectum possint manere quamdiu ratio formalis obiecti manet eadem, & omnino invariata; ex quo ergo isti habitus habent in patria idem obiectum sub eadem ratione formali, quòd habent in via, sequitur quòd sicut manent in via, ita & manere possunt in patria, & non tantum isti habitus, sed etiam actus illorum; patet, quia actus fidei, ut in via, habet Deum sub ratione Deitatis pro obiecto, ut supra patuit dist. 23. & 24. & similiter actus spei, ut supra ostensum est distinct. 26. cum ergo habeant in patria idem obiectum sub eadem ratione formali quòd habent in via, sequitur quòd actus fidei, & actus spei possunt esse in patria.

5. e Præterea sicut, &c. Hic Doctòr specialiter arguit de spe, probando quòd idem habitus spei possit manere in patria, quia idem habitus potest esse qui inclinatur ad desiderandum absens, & ad amandū præsens; cum ergo habitus spei inclinatur ad desiderandum

desiderandum bonum absens, ille idem inclinabit ad amandum bonum præsens.

Responsio.

Respondet Doctor quod respectu vnius, & eiusdem obiecti, & sub eadem ratione formali considerari possunt esse plures actus, non tantum eiusdem speciei differentes secundum minùs, & magis perfectum; sed etiam possunt esse plures actus alterius, & alterius speciei differentes secundum media, & extrema in eodem genere, & per consequens respectu Dei sub eadem ratione formali considerari, non tantum possunt esse actus cognoscendi, & actus diligendi specie differentes; sed possunt esse distincti actus cognoscendi ab inuicem specie distincti, & similiter possunt esse plures actus diligendi idem obiectum specie distincti. Et hoc probat, quia alia, & alia præsentia obiecti, siue alia, & alia approximatione obiecti ad potentiam potest partialiter causare alium, & alium actum specie distinctum respectu eiusdem potentiae, cui aliter, & aliter approximat; & patet per exemplum; quia ignis remotus producit calorem remissum, & propinquus intensum, & sic propter aliam, & aliam approximationem ignis causatur calor magis, & minùs perfectus.

6. Hic tamen aduerte, quod Doctor supponit hic quod obiectum beatificum, si est in se præsens, tantum partialiter concurrat ad actum visionis, & sic visio beatifica simul causatur ab obiecto beatifico, vel supplente vicem obiecti beatifici, & actu intellectu Beati, tamen talis visio quamuis dependeat ab intellectu partialiter, habet tamen unitatem specificam præcisè ab obiecto, & quomodo hoc, vide quæ exposui *super secundo, dist. 3. quæst. 10.*

Aduerte etiam quod cognitio abstractiua, quam pro nunc voco omnem cognitionem vndeunque causatam, aliam scilicet à præsentia obiecti in se, differt specie à cognitione intuitiua eiusdem obiecti, ut patet à Doctore in 2. *dist. 25.* Nec potest assignari alia causa, nisi quod obiectum, ut in se præsens, non potest causare notitiam sui, nisi intuitiuam, & specie distinctam à cognitione respectu eiusdem obiecti non præsentis in se.

Dubitatio.

Sed dubitatur quomodo idem obiectum sub eadem ratione formali possit causare alium, & alium actum respectu eiusdem potentiae, ut præcisè consideratum secundum aliam, & aliam approximationem; quia maior, vel minor approximat ad potentiam non videtur esse causa alterius, & alterius actus specie distincti; patet de igne magis, vel minùs approximato eidem passo, qui non causat alium, & alium calorem specie distinctum in passo, cui magis, vel minùs approximat. Tum etiam, quia Doctor dicit in 1. d. 1. q. 4. quod maior, vel minor approximat obiecti non variat actum.

Responsio.

7. *Approximatio duplex.*

Dico breuiter quod Doctor hic non loquitur absolute de maiori, & minori approximatione, sed loquitur de alia, & alia approximatione alius, & alterius rationis. Est enim vna approximat obiecti ad potentiam realiter, & realiter præsentialis, & secundum talem approximationem natum est obiectum causare tantum notitiam sui intuitiuam, quæ notitia intuitiua potest esse perfectior, & imperfectior, secundum quod obiectum magis, vel minùs est præsens. Loquendo ergo de hac approximatione maiori, vel minori, obiectum magis, vel minùs con-

iunctum potentiae non causat actus specie distinctos; sed tantum eiusdem rationis. Est etiam alia approximat obiecti, quæ est alterius rationis ab alia approximatione, & est quando obiectum nullo modo est in se realiter præsens potentiae, sed tantum præsens in aliquo repræsentatiuo: sicut quando est tantum præsens in specie intelligibili, & tunc potest dici magis, vel minùs approximatum secundum quod magis, vel minùs sit præsens in aliquo repræsentatiuo.

Exemplum.

Exemplum: Si enim albedo habeat in intellectu meo speciem intelligibilem intensam ut quatuor, & in alio intellectu habeat speciem intensam ut octo, tunc intellectui habenti speciem ut octo, dicitur magis approximata in ratione obiecti actu intelligibilis, & ut sic magis, vel minùs approximatum est tantum natum causare actus cognoscendi eiusdem speciei, ita quod omnes cognitiones eiusdem obiecti sic magis, vel minùs approximati sunt eiusdem speciei, & non differunt, nisi sicut magis, & minùs, perfectum in eadem specie; quia si magis approximatum cognitio erit perfectior, si minùs erit imperfectior. Non dico tamen quod tales actus cognoscendi sint immediatè causati ab obiecto, sed præcisè causantur à specie intelligibili, (si obiectum habet speciem intelligibilem) ut à causa partiali, ut patet à Doctore in 1. *dist. 3. quæst. 6. 7. & 8. & dist. 17. & in 2. dist. 3. & in quodlibet.* Si verò non habet speciem intelligibilem ipsum repræsentantem, sufficit quod talis cognitio possit causari à supplente vicem speciei, sicut Deus sub ratione Deitatis posset abstractiue cognosci per speciem intelligibilem infusam à Deo, ut patet à Doctore in 2. *dist. 3. quæst. 9* potest etiam cognosci à supplente vicem speciei intelligibilis; quia voluntas diuina posset immediatè causare notitiam distinctam abstractiuam ipsius Deitatis.

Aduerte etiam quod omnes notitiae eiusdem obiecti non in se præsentis semper sunt eiusdem rationis vndeunque causentur, siue ab obiecto in se non præsentis, siue à specie intelligibili illius, siue à supplente vicem vel speciei intelligibilis, vel obiecti, ut absentis, siue quocunque alio modo causetur; & hoc est, quia obiectum in se realiter non præsens nullo modo est natum causare notitiam sui aliam, & aliam, nisi præcisè eiusdem rationis; supplens ergo in hoc vicem talis obiecti non potest causare notitiam eiusdem obiecti, nisi præcisè eiusdem rationis cum illa, quæ esset causata ab obiecto absente. Similiter dico de notitia intuitiua, quod omnes notitiae intuitiue eiusdem obiecti sunt præcisè eiusdem rationis vndeunque causentur, siue immediatè ab obiecto in se præsentis, siue à supplente vicem obiecti præsentis.

8.

Ex his manifestè patet quomodo obiectum secundum aliam, & aliam approximationem, scilicet alterius, & alterius rationis causat partialiter actum alterius, & alterius rationis; patet etiam quomodo idem obiectum secundum aliam, & aliam approximationem eiusdem rationis causat tantum actum eiusdem rationis.

Et cum dicitur de igne, patet responsio, quia ignis, ut causat alium, & alium calorem eiusdem speciei, dicitur magis, vel minùs approximari secundum approximationem eiusdem rationis; patet, quia ignis non causat calorem magis, vel minùs perfectum, nisi ut realiter præsens.

Nota.

Ad instantiam Doctoris dico quod ibi loquitur de

de variatione actus quantum ad necessitatem, vel contingentiam, ita quod obiectum si est minus approximatum, si non causat actum necessariò, nec etiam maximè approximatum necessariò causabit, & hoc verum est.

9. Dicit etiam Doctor quod idem obiectum sub eadem ratione formali comparatum voluntati causat fruitionis actum alium, & alium specie secundum quod magis, vel minus approximatur voluntati, & hoc tenendo quod obiectum saltem partialiter concurrat ad actum voluntatis, vel notitia illius obiecti, ut aliquammodo videtur tenere Doctor in 2. diff. 25. Si ponatur ergo obiectum in se præsens causa partialis fruitionis. Dico tunc, quod idem obiectum, ut magis, vel minus præsens in se semper causabit actum fruendi eiusdem speciei, si etiam actus fruendi immediatè causentur à supplente vicem talis obiecti in se præsentis, erunt eiusdem rationis cum actibus causatis immediatè ab ipso præsente. Si verò teneatur quod notitia intuitiva sit causa partialis actus, tunc dico quod omnes actus fruendi sunt partialiter causati à notitia intuitiva eiusdem obiecti, siue causati à supplente vicem talis notitiæ, erunt eiusdem rationis, & diceretur tunc obiectum esse magis, vel minus præsens voluntati secundum quod notitia eius intuitiva esset perfectior, vel imperfectior. Si verò obiectum nullo modo sit in se præsens, id est, quod nullo modo intuitivè cognoscatur, sed tantum abstractivè, tunc dico quod omnes actus fruendi, siue ab obiecto sic absente sint causati, siue à notitia abstractiva eiusdem obiecti, siue à supplente vicem, vel obiecti absentis, vel notitiæ abstractivæ sunt eiusdem speciei specialissimæ. Ex his patet quomodo obiectum beatificum, ut est aliter, & aliter proximum voluntati, approximatione scilicet alterius, & alterius rationis causat actus fruendi alterius speciei, & dic pariformiter sicut dixi de obiecto approximato intellectui. Et hanc expositionem benè adverte, & pondera, quia ad multa valet.

10. f. Quantum ad aliud, quod tangitur de spe. Hic Doctor ponit unam conclusionem possibi-

lem, scilicet quod potest esse unus habitus præcisè inclinans ad bonum æternum, ut conveniens naturæ, qui habitus potest esse communis alicui præcisè inclinanti ad idem bonum conveniens naturæ, ut absens; & alicui præcisè inclinanti ad illud bonum, ut actu præsens; & addit quod si habitui communi posset inesse actus, puta quod potentia habens talem habitum posset uti illo causando actum, ad quem præcisè inclinatur, tunc potentia habens talem habitum posset elicere actum circa bonum conveniens naturæ absolutè consideratum, id est, non consideratum nec sub ratione, qua absens, nec sub ratione, qua præsens; & talis habitus posset esse in via, & in patria; quia tantum inclinaret ad bonum conveniens naturæ in se absolutè; sed talis habitus non ponitur habitus spei; quia habitus spei tantum inclinatur ad bonum conveniens naturæ sub ratione, qua absens, ut supra dixi: nec similiter talis habitus communis est succedens habitui spei, quia talis succedens (si tamen succedit) præcisè inclinatur ad bonum conveniens naturæ sub ratione, qua præsens.

Et sic respondendo ad dubium, si intelligatur quod idem habitus inclinet ad desiderandum bonum absens, sub ratione, qua absens; & ad amandum bonum præsens sub ratione, qua præsens; talis habitus non videtur possibilis; si verò ponatur habitus, qui inclinet ad desiderandum bonum conveniens naturæ, & amandum illud, considerando tale bonum in se absolutè, non sub ratione qua absens, vel præsens, sed præcisè sub ratione qua bonum conveniens naturæ, talis habitus posset poni manere hic, & in patria, & hoc est, quod dicit; sed talis habitus non est habitus spei; quia spes ponitur præcisè inclinans ad actum imperfectum, qui actus respicit obiectum, ut absens, & ille actus est imperfectus imperfectione alterius rationis, quam, supple, imperfectionem facit absentia obiecti respectu potentie tendentis: ita quod ille actus differt specie ab actu perfecto, qui respicit obiectum, ut præsens, ut supra patuit.

SCHOLIVM.

Charitatem manere in patria, ex Apost. 1. Cor. 13. Ratio est, quia tendit in obiectum, Deum, secundum se, abstrahendo, à modo perfectè, & imperfectè tendendi: spes autem & fides tendunt sub modo imperfecto, quo non existente in patria, tendere nequeunt, & consequenter non censentur ibi manere.

7. *Charitas non inclinatur distinctè ad actum perfectum amandi Deum in patria, aut ad imperfectum in v.a.*

Vlso de fide, & spe, quomodo euacuantur; videndum est de charitate, quomodo manet eadem in patria; suppono enim quod hæc sit ratio charitatis, scilicet quod est amicitia Dei, ut in se bonum; iste habitus non distinctè inclinatur ad actum perfectum amandi Deum, sicut amatur, quando est in se præsens: nec ad actum imperfectum, sicut amatur, quando est imperfectè præsens, sicut in ænigmate: sed inclinatur ad hunc actum, & ad illum, licet indistinctè. Et quod talis habitus possit haberi, patet ex dictis nunc de spe: rationabilius enim est hic de habitu tendente in Deum, ut est bonum in se, quam de habitu tendente in Deum, ut est bonum mihi: quia non variatur actus ille, qui tendit in Deum, ut est in se bonum ex præsentia perfecta, vel imperfecta Dei, sicut ille, qui tendit in Deum, ut est bonum commodum. Prima enim variatio, vel non est secundum speciem; vel si est, non tamen est secundum speciem tam remotam, sicut secunda. Ex quo enim inclinatio manebit in patria ad diligendum Deum in se, manebit etiam inclinatio ad actum illum, qui ponitur esse charitatis, ut actus eius, & ita habitus ille poterit manere.

Si

Si obiicitur, quod^h præsentia obiecti talis, vel talis, potest variare actus secundum speciem; igitur possunt esse duo habitus distincti specie, quorum vnus sit principium diligendi Deum in se, vt præsentatus est per fidem, & ille euacuabitur: alius vt est præsens per visionem, & ille succedet. Concedo quod duo tales habitus possunt esse simul in voluntate; sed hæc non ponitur ratio charitatis, quod sit præcisè principium actus imperfecti circa obiectum latens: sed quod sit indistinctè principium tendendi in Deum, vt in se bonum præcisè.

Breuitè igiturⁱ, quicquid sit de fide, de istis tamen duabus virtutibus appetitiuis, spe & charitate, concedi potest quod potest esse vnus habitus appetitiuus respectu commodi manens, sicut charitas manet, & possunt esse duo habitus appetitiui respectu Dei^k, vt est bonum honestum: sed vnus euacuaretur, sicut ponitur nunc fidem euacuari. Sed supponimus^l nunc ex dictis Sanctorum distinctionem illorum habituum, scilicet, spei, & charitatis, ita quod spes non inclinatur ad actum tendendi in bonum commodum absolutè, sed ad actum imperfectum ex absentia obiecti; ita quod illa imperfectio non accidat actui, in quantum est huius habitus; sed sit de ratione eius: charitas autem sit principium, & habitus tendendi in Deum, vt est bonum in se, ita quod actui, vt est eius, accidat perfectio, & imperfectio ex præsentia, vel absentia obiecti: sed ad actum perfectum inclinatur ex præsentia obiecti, & ad actum imperfectum ex absentia.

C O M M E N T A R I V S.

I.
Charitas manet hic, & in patria.

Viso de fide, &c. Hic Doctor ostendit quomodo charitas maneat eadem hic, & in patria; quia hic, & in patria potest esse cum actu, ad quem inclinatur; & per consequens si actus charitatis non est impossibilis in patria, talis habitus frustra non poneretur. Quod autem talis actus possit esse in patria; patet, quia charitas indistinctè inclinatur ad amandam bonum æternum in se, scilicet vt præcisè est bonum honestum, & non vt bonum commodum, siue vt bonum conueniens naturæ. Supponendo ergo quod ipsa charitas sit amicitia Dei, vt in se bonum, id est, quod sit amicitia habitualis inclinans ad amorem Dei, vt est bonum in se, & propter se, sequitur quod talis habitus non distinctè inclinatur ad actum imperfectum, qualis est amor Dei vt absentis; nec præcisè inclinatur ad actum perfectum, qualis est amor Dei vt præsentis; sed indistinctè inclinatur ad amorem Dei in se, & propter se, & hoc est de ratione formali charitatis; & quod actus charitatis sit perfectus, vel imperfectus, talis perfectio, vel imperfectio accidit actui charitatis; quia dicitur imperfectus propter obiectum diligibile absens, quod non est perfectè coniunctum potentia; & dicitur perfectus, quia obiectum est præsens, & perfectè coniunctum potentia, & sic præsentia, & absentia obiecti dicuntur accidere actui, ad quem charitas inclinatur: præcisè enim & indistinctè inclinatur ad dilectionem Dei in se sub ratione absoluta Dei, & non sub ratione, qua præsens, vel absens. Dicit ergo Doctor sic; suppono enim quod hæc sit ratio charitatis, &c. sed inclinatur ad hunc actum, & ad illum, licet indistinctè; quia secundum vtrumque actum respicit Deum, vt in se bonum absolutè, & non sub ratione, qua absens, vel qua præsens. Sequitur: Et quod talis habitus possit haberi, patet ex dictis nunc de spe; quia dictum est supra de spe, quod potest esse vnus habitus communis præcisè inclinans ad bonum conueniens naturæ, absolutè considerando illud non vt absens, nec vt præsens, & si talis habitus potest haberi in via, & in patria, multo fortius potest haberi habitus charitatis; quia rationabilius est ponere habitum tendentem in Deum, vt est bonum in se, quam ponere habitum

Qua sit ratio charitatis.

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

tum tendentem in Deum, vt est bonum mihi. & quod talis habitus charitatis possit poni in patria; patet, quia non variatur actus ille, qui tendit in Deum, &c. Vult dicere Doctor, quod actus, qui tendit in bonum commodum vt absens, est alterius speciei ab actu, qui tendit in bonum commodum vt præsens, sicut supra paruit; sed actus, qui tendit in bonum, in se tamen non præsens; & actus qui tendit in illud bonum, in se tamen præsens, sicut dilectio Dei in se in via, & dilectio Dei in se in patria, isti duo actus vel non differunt specie ab inuicem, vel si differunt specie, non tamen est differentia secundum speciem remotam, sicut illi duo actus, qui sunt respectu boni commodi, vt præsentis, vel absentis. Doctor tamen in 4. dist. 49. expresse tenet quod actus diligendi Deum in se in via, & actus diligendi Deum in patria, differunt specie.

h Si obiiciatur. Hic Doctor nititur probare quod habitus charitatis in via non maneat in patria; sed quod succedat alius habitus; quia, vt dictum est supra, ad actus specie distinctos possunt esse habitus specie distincti, inclinantes ad huiusmodi actus; cum ergo dilectio Dei in se, vt absentis, & dilectio Dei in se, vt præsentis, sint actus specie differentes, sequitur quod alius habitus erit inclinans ad dilectionem Dei in se vt absentis; & alius inclinans ad dilectionem Dei in se vt præsentis; & sic iste secundus manebit in patria, & alius euacuabitur.

Respondet Doctor, quod duo tales habitus possunt esse simul in voluntate, sed hæc non ponitur ratio charitatis, quod sit præcisè principium actus imperfecti circa obiectum latens, sed quod sit indistinctè principium tendendi in Deum, vt in se bonum præcisè: si enim habitus charitatis præcisè tenderet in bonum in se, vt latens, tunc talis habitus non esset in patria; quia non posset habere actum, ad quem inclinaret; patet, quia vt sic, tantum inclinaret ad actum respectu boni in se vt latentis, & sic frustra poneretur talis habitus; posset tamen absolutè esse, sicut etiam dictum est de habitu fidei; sed non cum actu; sed quia habitus charitatis ponitur vt præcisè inclinans ad actum diligendi Deum in se absolutè, ideo manet in patria.

8.
Dabilis est habitus diligendi Deum in se præsentatus per fidem specie distinctus ab eo quo diligitur in se præsentatus per visionem.

Differentia inter actus spei, & charitatis.

Quomodo actus diligendi differat specie.

2.

Duo actus possunt esse in voluntate.

f

Breuitè

i *Breviter igitur quicquid sit de fide, &c. Concedi potest, quod potest esse unus habitus appetitivus respectu commodi manens, sicut charitas, ut supra patuit de habitu illo communi, quæ præcisè inclinaret ad bonum conveniens naturæ in se, non sub ratione qua præsens, vel qua absens, & talis habitus posset esse in patria, qui inclinaret ad dilectionem Dei, non ut in se, sed ut bonum commodi, siue ut bonum naturæ, cuius est habitus. & quod talis actus sit imperfectus ratione absentiae obiecti, vel perfectus ratione præsentiae, talis imperfectio, & perfectio acciderent actui.*

k *Et possunt esse duo habitus appetitivi respectu Dei, &c.* Vult dicere, quod in voluntate possunt esse duo habitus inclinantes ad dilectionem Dei in se, & per se, ut Deus præcisè est bonum honestum, non considerando ipsum ut bonum commodi, siue ut bonum conveniens naturæ, & tunc unus habitus esset in via, qui tantum inclinaret ad actum dilectionis Dei imperfectum, propter latentiam obiecti, & alius esset in patria, qui inclinaret ad actum dilectionis Dei perfectum, & hoc propter præsentiam obiecti: & habitus in via euacuaretur in patria; quia talis habitus non posset esse cum tali actu imperfecto, ad quem præcisè inclinaret.

l *Sed supponimus nunc ex dictis Sanctorum.*

Hic Doctor tandem concludit ex dictis Sanctorum, quod habitus spei euacuabitur in patria, & habitus charitatis non. Et hoc probat ex his, propter quæ habitus spei, & charitatis distinguuntur; spes enim in hoc distinguitur à charitate; quia spes non inclinat ad actum tendendi in bonum commodi absolute, sed ad actum imperfectum, ex absentia obiecti; ita tamen quod illa imperfectio non intelligatur accidere actui inquantum talis actus est actus spei; sed quod sit de ratione eius, id est, quod imperfectio actus spei sit de ratione actus, ut est actus spei, ita quod si talis imperfectio, quæ est ex absentia obiecti, non inesset actui spei, nunquam talis actus esset actus spei; inclinat ergo spes distinctè ad actum sic imperfectum; sed charitas est principium tendendi in Deum, ut est bonum in se, ita quod indistinctè inclinât ad actum dilectionis Dei, ut in se. & licet talis dilectio dicatur perfecta ex præsentia obiecti, & imperfecta ex absentia, tamen talis perfectio, & imperfectio accidunt actui charitatis; quia si talis actus, per possibile, vel impossibile, esset sine tali perfectione, quæ est ex præsentia obiecti, vel imperfectione, quæ est ex absentia obiecti, adhuc esset vere actus charitatis, ad quem charitas inclinaret; & idè patet quare charitas non euacuatur in patria, & spes euacuatur.

Habitus spei euacuabitur in patria.

SCHOLIUM.

Ad primam, reddit rationem disparitatis, quare charitas non excidit fides, & spes sic. Ad secundam, latentiam, seu esse non visum, non esse rationem obiecti fidei, & spei, sed modum necessariò concomitantem illud. Ad tertiam, dum ait Trinitatem per se pertinere ad obiectum beatificum, loquitur de obiecto per se secundario, non formali, nec primario; quia hac est sola essentia, ut docet, 1. dist. 1. quæst. 2. & aliàs sapè, sub dubio ait posse dici, de credibilibus, quæ nec per se, nec concomitantur, spectant ad beatitudinem, manere fidem in patria: quod sicut incertum est, ita impugnari facile non potest. Exemplum ponit Leuchet. hic, quod S. Leo fuit verus Papa.

g.

AD primum argumentum dico ^m, quod alix virtutes sunt ex parte; quia includunt essentialiter in actibus suis aliquid, quod necessariò determinat sibi imperfectiorem, quæ tunc euacuabitur; charitas autem non necessariò determinat actum suum ad aliquid, ad quod sequatur imperfectio: sed actus inquantum est eius, est indifferens, ita quod accidit sibi talis imperfectio, vel perfectio posita. Quod arguitur contra illam solutionem datam ibi, quæ bona est, inquantum negat beatitudinem posse hinc haberi: nam etsi aliquis haberet hinc æqualem charitatem sicut in patria, non propter hoc esset hinc beatus; quia non posset habere æqualem actum, sicut tunc habebit, & in actu consistit beatitudo. Nec sequitur, si habitus est æquè perfectus hinc, & ibi: igitur & actus similiter; quia actus diligendi Deum dependet sicut à causa partiali, non solum à voluntate, & charitate; sed etiam ab obiecto præsentem per actualem intellectionem, sicut dictum est dist. 25. secundi, & hoc secundum determinatam perfectionem, secundum quod est determinatè præsens; si magis, magis; si minùs, minùs. In via de communi lege non potest esse obiectum præsens sicut in patria, etiam præsentia speciei eiusdem. Vnde ex hoc sequitur, quod actus non possit esse ita perfectus, etsi habitus sit æqualis; quia habitus non erit totale principium illius actus, sed parziale, & eo modo, quo ipse habitus est principium semper æqualiter se habet ad actum: semper enim quantum est ex se dat actui suo, quod sit quoddam amare Dei, inquantum est summum bonum: nec habitus dat sibi quod sit Dei ut præsens, vel absens: nec dat sibi perfectionem, quam habet ex obiecto sic, vel sic, præsentem.

10.

Ad secundum patet ⁿ, quod etsi absentia non sit formalis ratio in obiecto fidei, vel spei; tamen actus fidei, & spei, est talis per se, quod necessariò concomitatur ipsum imperfectio: & idè fides determinatè inclinât ad actum talis speciei, ad quem non potest esse determinatio in patria. Charitas autem, etsi nunc sit determinata ad actum circa

illud,

Supple. Solutur discedo: Quod etsi aliquis haberet hinc æqualem, &c.

illud, quod latet, & per consequens circa imperfectum: non tamen inclinat ad actum sic imperfectum; sed ad actum, cui accidit imperfectio.

Ad tertium °, potest dici quod credibilia sunt in triplici differentia: quædam enim sunt, quorum visio per se pertinet ad beatitudinem, sicut est visio Trinitatis: & talia sunt scibilia, extendendo *scire*, & sunt visibilia extendendo *videre*: & de istis per se intelligendum est, quod fidei succedet visio. *Quibus credibilibus succedet visio.*

Alia sunt ° quorum visio aliquo modo pertinet ad beatitudinem, non tamen essentialiter, sed concomitanter: quæ etiam non sunt scibilia, quia sunt quædam facta temporalia, sicut sunt credibilia de Incarnatione: & de talibus concomitanter succedet fidei visio, non tamen rei in se; quia non videbitur in patria Christus in Cruce, nec in utero Virginis; sed in Verbo.

Alia sunt, nec vnquam visibilia °, nec scibilia; quia facta temporalia, nec pertinentia ad beatitudinem principaliter, nec concomitanter; cuiusmodi sunt aliqua vera pertinentia ad actus humanos: de talibus autem si quis viator haberet fidem, potest concedi, quod in illo potest manere fides. *De aliquibus forte est fides in patria.*

Ad ultimum patet ex dictis in corpore quæstionis.

C O M M E N T A R I V S.

I. Nunc solvenda sunt argumenta principalia.

Primò arguit Doctor, probando quod charitas euacuetur in patria, quia per dictum Apostoli, illud quod est ex parte, siue imperfectum, euacuetur in patria: sed charitas in via est imperfecta. Si dicatur, quod est eadem charitas in via, quæ erit in patria. Contrà, quia tunc habens charitatem eandem in via, & in patria, esset æquè Beatus in via sicut & in patria, quod est falsum, & hoc, tenendo quod beatitudo formaliter consistat in charitate. Si verò dicatur quod beatitudo formaliter consistit in actu, non in habitu, ut patet à Doctore in 4. dist. 49. adhuc stat ratio, scilicet quod sit æquè Beatus in via sicut & in patria; pater, quia habens principium actus æquè perfectum in via, sicut & in patria, potest habere actum æquè perfectum in via sicut & in patria; pater, quia actus proportionatur principio elicitiuo; si enim principium elicitiuum est perfectius, actus erit perfectior. Cum ergo charitas sit principium elicitiuum actus fruitionis, & sit penitus eadem charitas in via, & in patria, sequitur quod in via erit fruitio æquè perfecta, sicut fruitio in patria.

2.

Quomodo habitus euacuetur in patria.

Respondet Doctor primò ad dictum Pauli, quod illi habitus euacuantur in patria, quorum actus, ad quos inclinant, non possunt ibi haberi; quia aliter essent ibi frustra, & actus, qui non possunt in patria includunt in sua ratione formali imperfectionem, ut sunt actus talium habituum; patet, quia actus spei, ut est actus talis habitus in sua ratione formali, includit absentiam obiecti, quod est imperfectionis in actu, & actus fidei, ut est actus talis habitus, includit in sua ratione formali latentiam obiecti, quod est imperfectionis; & per consequens tales actus sic imperfecti non possunt esse in patria, nec per consequens habitus eorum. Dicuntur ergo illi habitus ex parte, siue imperfecti, non in se formaliter, sed ex hoc, quod tantum inclinant ad actus imperfectos modo præposito; & idè euacuantur; sed charitas, ut suprà patuit, indistinctè inclinat ad dilectionem Dei in se, ita quod nec distinctè inclinat ad actum dilectionis imperfectum, sic, quod talis actus in sua ratione formali includat illam imperfectionem, quæ est latentia obiecti; nec præcisè inclinat ad actum dilectionis perfectum, ita quod in actu illo formali-

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

ter includatur perfectio, quæ est ex præsentia obiecti, sed præcisè inclinat ad actum dilectionis Dei in se, cui accidit talis perfectio, vel imperfectio; quia ergo actus charitatis, qui est dilectio Dei in se absolute, manet in patria, cui accidit ista perfectio, quæ est ex præsentia obiecti; idè charitas manet in patria, nec potest dici charitas ex parte, vel imperfecta; quia non inclinat præcisè ad actum imperfectum, ut suprà dixi.

Ad aliam instantiam, quæ bona est, scilicet quod si est æqualis charitas hîc, & in patria, quod poterit esse æqualis fruitio, & sic æqualis beatitudo. Dico primò quod beatitudo non consistit formaliter in charitate; sed consistit in operatione, & specialiter in fruitione Deitatis, ut probat Doctor in 4. distinct. 49. Dico secundò, quod beatitudo formaliter non correspondet præcisè charitati, ita quod habens tantam charitatem, habeat præcisè tantam fruitionem; quia stat aliquem habere minorem charitatem, & maiorem beatitudinem alio, habente maiorem charitatem; tenendo tamen quod beatitudo correspondeat actibus meritoriis, ut Doctor videtur tenere in 4. distinct. 22. de quo ibi. Concesso ergo quod beatitudo consistat formaliter in fruitione, cum arguitur quod esset æqualis fruitio hîc, & in patria, dicit Doctor quod si charitas esset totale principium elicitiuum fruitionis, quod tunc posset esse æqualis fruitio hîc, & in patria, vel si etiam voluntas habens charitatem esset principium partiale fruitionis, adhuc voluntas habens eandem charitatem hîc, & in patria, posset habere æqualem fruitionem hîc, & in patria; sed in proposito, concurrunt essentia diuina actu visa, ut aliud principium partiale fruitionis; & per consequens fruitio in patria erit perfectior fruitione in via.

Si dicatur quod etiam in via concurrunt obiectum cognitum, siue cognitio obiecti (tenendo quod actus voluntatis sit saltem partialiter ab obiecto, vel à cognitione obiecti) ergo si idem obiectum concurrat in via sicut & in patria, erit æqualis fruitio in via, & in patria. *Obiecta.*

Dico quod si teneatur obiectum concurrere, quod quamvis sit idem, & sub eadem ratione formali respectu fruitionis, non tamen est eodem modo approximatus voluntati; quia ut in patria est in se præsens voluntati per clarā visionem, *Solutio.*

f 2

& ut

& ut in via est tantum præsens non in se, sed per actum credendi; modò obiectum secundum aliam, & aliam approximationem alterius, & alterius rationis, causat actum in potentia alterius rationis, ut supra exposui. Si verò teneatur quòd ad actum fruitionis concurrat cognitio obiecti, ut partialis causa, tunc dico quòd sicut cognitio intuitiva obiecti est perfectior cognitione abstractiva eiusdem, & alterius rationis, ut supra dixi, ita fruitio partialiter causata è notitia intuitiva Deitatis erit perfectior, & specie distincta à fruitione causata partialiter à cognitione ænigmatica eiusdem Deitatis.

Et quòd dicit, quòd *obiectum beatificum secundum quod magis, vel minus videtur, perfectiorem, vel imperfectiorem causat fruitionem*: hoc potest dupliciter exponi. Primò, tenendo quòd obiectum sit partialis causa fruitionis, & non sit in se præsens voluntati, nisi per cognitionem intuitivam, quantò cognitio intuitiva est perfectior, tantò magis in se præsens; & quantò magis sit præsens, tantò perfectiorem fruitionem causat, non tamen alterius rationis; quia, ut supra dixi, obiectum ut in se præsens, licet magis, vel minus præsens, non causat actum fruitionis alterius, & alterius rationis, sed bene perfectiorem, vel imperfectiorem eiusdem speciei. Si verò teneatur quòd visio obiecti sit partialis causa fruitionis, quantò illa visio erit perfectior, tantò fruitio erit perfectior; & quantò imperfectior, tantò fruitio imperfectior; & fruitio perfectior, vel imperfectior, causata partialiter à visione obiecti tantum numero differunt.

5. Et quòd dicit, *in via de communi lege non potest esse obiectum præsens sicut in patria etiam præsens speciei eiusdem*. Vult dicere, quòd loquendo de communi lege, Deus sub ratione Deitatis non est alicui viatori in se præsens, posset tamen esse ex speciali privilegio, sicut fuit in se præsens Paulo in raptu; nec etiam de communi lege est præsens alicui viatori per speciem intelligibilem representantem Deum sub ratione Deitatis, sicut fuit præsens Angelis per speciem intelligibilem creatam à Deo, per quam potuerunt cognoscere distinctè Deum sub ratione Deitatis, loquendo de cognitione abstractiva, ut pater à Doctore in 2. dist. 3. quæst. 9. sed est præsens viatori de communi lege tantum ænigmaticè, & per actum credendi. Posset etiam fortè dici ad rationem illam, quòd etiam posito quòd sit æqualis fruitio hîc, & in patria, tamen fruitio in patria est formaliter actus beatificus, in via autem non; quia de ratione actus beatifici est, quòd terminetur ad obiectum beatificum, ut in se præsens; in via autem talis fruitio non terminatur, nisi ad obiectum ut ænigmaticè præsens; sed de hoc erit fortè sermo in materia de beatitudine.

Secundò, principaliter arguit Doctore sic: fides idèd euacuatur in patria, quia est circa obiectum latens; sed charitas in via est circa idem obiectum latens; pater, quia tantum est præsens ænigmaticè; ergo similiter euacuabitur in patria.

6. Respondet, quòd *si absentia non sit formalis ratio in obiecto fidei, vel spei, tamen actus fidei, & spei est talis per se, quòd necessariò concomitatur ipsam imperfectio*. Vult dicere, quòd quamvis absentia obiecti non sit ratio formalis, nec pertinens ad rationem formalem obiecti fidei, vel spei; quia Deus sub ratione Deitatis ponitur

obiectum tam fidei, quàm spei, ut supra patuit, dist. 23. 24. & 26. tamen actus fidei, vel spei, includit talem imperfectiorem in sua ratione formali, ut supra patuit à Doctore in *presenti quaestione*, vel si non includit in sua ratione formali, tamen talis imperfectio per se necessariò concomitatur ipsum actum, & idèd fides determinatè inclinatur ad actum talis speciei, ad quem non potest esse determinatio in patria; charitas autem, etsi nunc sit determinatè ad actum circa obiectum latens, & per consequens circa actum imperfectum, non tamen inclinatur ad actum sic imperfectum; sed ad actum cui accedit imperfectio, ut satis supra patuit.

Tertiò, arguit per Augustinum 83. quæst. 9. 48. qui dicit, quòd quædam sunt credibilia, quæ nunquam sciuntur, sed tantum creduntur, sicut historiæ; sed talium quorum nunc habetur fides in via aliqua cognitio potest haberi in patria, & non nisi fides; quia tantum possunt credi, cum non sint præsens, ut pater de historiis prædicatis, & de multis aliis: igitur fides saltem quantum ad illa non euacuatur.

o Dicit Doctore, quòd *credibilia sunt in triplici differentia, quadam sunt credibilia, quorum visio per se pertinet ad beatitudinem, sicut est visio Trinitatis*. Non quòd Trinitas, ut huiusmodi, sit ratio formalis obiecti beatifici; quia sola Deitas est sic ratio formalis, ut patuit in 1. dist. 1. quæst. 2. sed quia Deitas est formaliter in tribus personis, idèd tres personæ sunt per se obiecta fruibilia; quia quælibet per se includit Deitatem, & de hoc satis dictum est in primo, ubi supra, & talia credibilia sunt scibilia, extendendo hoc nomen scire. Fortè tenetur quòd intellectus Beati possit cognoscere Trinitatem demonstratiuè, & per discursum syllogisticum; de quo patuit in Prologo quæst. penult. talia etiam credibilia sunt visibilia, extendendo hoc nomen videre; quia visio propriè sumpta accipitur pro actu potentiz visuæ; sed impropiè accipitur pro notitia intuitiva rei, & de istis per se intelligendum est, quòd fidei succedit visio.

p *Alia sunt credibilia, quorum visio aliquo modo pertinet ad beatitudinem, &c.* Talia enim non sunt propriè scibilia, cum sint contingentia, & scientia propriè sumpta est certa cognitio, & evidens de obiecto necessario, ut supra patuit dist. 24. & in Prologo quæst. penult. & de talibus credibilibus concomitanter succedet fidei visio, &c. Et dicuntur pertinere ad beatitudinem concomitanter; quia ad perfectam visionem Deitatis concomitanter sequitur quòd etiam videantur omnia relucens in Verbo, sicut patuit in 1. dist. 35. de ideis.]

q *Alia sunt credibilia, nec unquam visibilia, nec scibilia*; de talibus autem si quis viator haberet fidem, puta quòd Leo Papa sit ritè assumptus ad officium Pontificatus, potest concedi quòd in illo potest manere fides; quia non est necesse in patria ipsum Pontificem videri nec in se, nec in Verbo, & multa sunt contingentia, quæ in patria nec in se, nec in Verbo videntur, & talia nullo modo pertinent ad beatitudinem, ut etiam patet à Doctore in 4. dist. 10. & 45. quæst. ult.

Vltimum argumentum cum sua responsione, patet ex his, quæ dixi soluendo dubium de spe, quod erat, an spes possit esse inclinans ad desiderandum absens, & amandum præsens.

DISTIN

7.
Credibilia
sunt in triplici
differentia.



DISTINCTIO XXXII.

De Charitate quantum ad diuinam dilectionem.



RÆMISSIS adiiciendum est de dilectione Dei, qua ipse diligit nos, quæ non est alia, quàm illa, qua diligimus eum. Dilectio autem Dei diuina ^{et} est: eadèmq̃ dilectione Pater, & Filius, & Spiritus sanctus se diligunt, & nos, vt supra disseruimus. Cùmquē eius dilectio sit immutabilis, & æterna, alium tamen magis, alium minùs diligit. Vnde Aug. Incomprehensibilis est dilectio Dei, atque immutabilis, qua Deus in vnoquoque nostrum amat quod fecit, sicut & odit quod fecimus. Miro ergo & diuino modo etiam quando odit, diligit nos. Et hoc quidem in omnibus intelligi potest. Quis ergo dignè potest eloqui, quantum diligit membra vnigeniti sui, & quantò ampliùs vnigenitum ipsum? De ipso etiam dictum est: *Nihil odisti eorum, quæ fecisti.* Ex his percipitur, quòd Deus omnes creaturas suas diligit; quia scriptum est: *Nihil odisti eorum, quæ fecisti.* Et item: *Vidit Deus cuncta, quæ fecerat: & erant valdè bona.* Si omnia quæ fecit bona sunt, & omne bonum diligit: omnia ergo diligit, quæ fecit: & inter ea magis diligit rationales creaturas, & de illis eas ampliùs, quæ sunt membra vnigeniti sui, & multò magis ipsum vnigenitum.

A.
Dist. 14. lib. 1.

Aug. homil. 110. super Ioannem.

Quòd aliù magis, aliù minùs diligit Deus. Sap. 11. d

Genes. 1. d

Ex qua intelligentia dicitur magis, vel minùs diligere hac, vel illa.

CVM autem dilectio Dei immutabilis sit, & idè non intenditur, vel remittitur, si quæritur, quæ sit ratio dicti, cùm dicitur magis, vel minùs diligere hoc, quàm illud; & cùm dicitur Deus omnia diligere: dicimus dilectionem Dei sicut pacem exuperare omnem sensum humanum, vt ad tantæ altitudinis intelligentiam vix aliquatenus aspiret humanus sensus. Potest tamen intelligi, ea ratione dici omnia diligere à Deo, quæ fecit; quia omnia placent ei, & omnia approbat, in quantum opera eius sunt; nec tunc ampliùs placuerunt ei, cùm facta sunt, quàm priùs antequam fierent: imò ab æterno omnia placuerunt ei, non minùs quàm postquam esse cœperunt. Quod verò rationales creaturas, id est, homines, vel Angelos, alios magis, alios minùs diligere dicitur, non mutabilitatem charitatis eius significat: sed quòd alios ad maiora bona, alios ad minora dilexit: alios ad meliores vsus, alios ad minùs bonos. Omnia enim bona nostra ex eius dilectione nobis proueniunt. Electorum ergo alios magis, alios minùs dilexit ab æterno, & diligit etiam nunc: quia aliis maiora, aliis minora ex dilectione sua præparauit bona: aliisq̃que maiora, & aliis minora bona confert in tempore. Vnde magis, vel minùs dicitur hos, vel illos diligere.

B.

Phil. 4. b

Iacob. 1. c

Quòd duobus modis inspicienda est dilectio Dei.

CONSIDERATUR enim duobus modis dilectio Dei, secundum essentiam, & secundum efficientiam. Non recipit magis, vel minùs secundum essentiam, sed tantum secundum efficientiam: vt magis dilecti dicantur, quibus ex dilectione ab æterno maius bonum præparauit, & in tempore tribuit, & minùs dilecti, quibus non tantum. Inde etiam est, quòd aliqui, quando conuertuntur,

C.

Ephes. 1. a

Lib. 5. de
Trin. c. 16.
& ult. in fi.

Ibidem immo-
diatè ante
praallegata.

tuntur, & iustificantur, dicuntur tunc incipere diligere à Deo : non quòd Deus noua dilectione quenquam possit diligere ; imò sempiterna dilectione dilexit ante mundi constitutionem quoscunque diligit. Sed tunc dicuntur incipere diligere ab eo, cum aeternae Dei dilectionis sortiuntur effectum, scilicet gratiam, vel gloriam. Vnde Augustinus. [Absit ut Deus temporaliter aliquem diligat, quasi noua dilectione, quae in ipso antè non erat, apud quem nec praeterita transierunt, & futura iam facta sunt. Itaque omnes Sanctos suos ante mundi constitutionem dilexit, sicut praedestinavit. Sed cum conuertuntur, & inueniunt illum, tunc incipere ab eo diligere dicuntur : ut eo modo dicatur, quo potest humano affectu capi quod dicitur. Sic etiam cum iratus malis dicitur, & placidus bonis, illi mutantur, & non ipse : ut lux infirmis oculis aspera, firmis lenis est, ipsorum scilicet mutatione, non sua. Ita cum aliquis per iustificationem incipit esse amicus Dei, ipse mutatur, non Deus.]

Si quis magis, vel minus diligatur à Deo vno tempore, quàm alio ?

D. SI verò quaeritur de aliquo, Verum magis diligatur à Deo vno tempore, quàm alio ? distinguenda est dilectionis intelligentia. Si enim referatur ad dilectionis effectum, concessibile est : si verò ad dilectionis essentiam, inficabile est.

Si Deus ab aeterno dilexit reprobos.

E. DE reprobis verò, qui praeparati non sunt ad vitam, sed ad mortem, si quaeritur, utrùm debeat concedi quòd Deus ab aeterno dilexit eos. Dicimus de electis solis simpliciter hoc esse concedendum, quòd Deus ab aeterno eos dilexit, quos ad iustitiam, & coronam praeparauit. De non electis verò, simpliciter est concedendum quòd odio habuit, id est, reprobauit, sicut legitur : Iacob dilexi, Esaü odio habui. Sed non est simpliciter dicendum, quòd dilexit, ne praedestinati esse intelligantur : sed cum adiectione, dilexit eos in quantum opus eius futuri erant, id est, quos, & quales facturus eos erat.

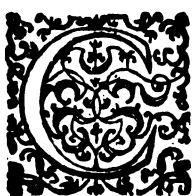
Q V A E S T I O V N I C A.

Utrùm Deus diligat ex charitate omnia aequaliter ?

Alensis 1. p. q. 31. membr. 2. 3. & q. 32. per totum. Dicitur Thomas b. c. q. 1. art. 2. & 4. Dicitur Bonaventura art. 1. quest. 2. & 3. Richardus art. 1. quest. 1. & art. 2. per totum. Durandus quest. 1. Argenti quest. 1. art. 4. Gabriel. quest. 1. Pitigianis art. 2.

1.

Arg. 1.



IRCA istam trigessimam secundam distinctionem, in qua Magister agit de charitate, qua Deus diligit creaturam ; quaeritur, Utrùm Deus diligat ex charitate omnia aequaliter ? Quòd non, Charitas est habitus, & per consequens perficiens potentiam formaliter : igitur supponit eam esse imperfectam : voluntas autem Dei perfectissima : ergo, &c.

Arg. 2.

Praeterea, non omnia sunt diligibilia ex charitate, quia non inanimata, nec irrationabilia ; ergo, &c.

Arg. 3.

Praeterea, Deus non omnes diligit, sed quibusdam irascitur : igitur electos, & quibus irascitur, non aequè diligit.

Arg. 4.

Praeterea, non omnibus dat bona aequalia : in omnibus enim impletur voluntas beneplaciti eius : igitur non omnibus vult bona aequaliter.

Ratio oppos.

Contra, Omnia intelligit aequaliter, quia per vnam rationem formaliter : igitur à simili de diligere ex charitate.

SCHOLIO

S C H O L I V M.

Deum diligere omnia diligibilia. Quòd sit intelligens & volens, probat 1. dist. 2. quæst. 2. num. 20. quòdque se intelligendo & volendo, beatus, probat, 1. dist. 1. quæst. 1. Quòd alia diligit, patet, quia sicut omnia intelligit, quia eius intellectio est infinita, ita omnia volubilia vult, quia eius volitio est infinita. Possibilia diligit inefficaciter, seu complacenter tantum: efficaciter verò diligit omnia illa, quibus tribuit verum esse reale. De quo 1. dist. 47. si naturale tantum dat, erit dilectio naturalis; si supernaturale, supernaturalis erit dilectio.

Hic sunt tria videnda. Primò, quòd Deus diligit omnia. Secundò, quòd ille actus non est proprius alicui personæ. Tertiò, quòd est vnus actus, & in hoc dicitur quomodo æqualiter, & inæqualiter, est respectu omnium.

Primum probatur ^a, quia sicut ostensum est *dist. 2. primi, quæst. 1.* Deus est intelligens, & volens; & per consequens beatificabilis: non autem præcedit in eo potentia actum, quia tunc esset imperfectus: igitur est beatus: & non nisi intelligendo, & volendo se, quia nullum aliud obiectum potest creaturam rationalem beatificare, *ex d. 1. primi quæst. 1.* igitur actu intelligit, & diligit se.

Quòd etiam alia, probatur; quia sicut omnis intellectus potest in quodlibet intelligibile, ita omnis voluntas in quodlibet volubile: igitur voluntas diuina potest diligere omnia diligibilia alia à se.

Obiicitur hîc ^b, quia tunc simul diligeret contraria; quia vtrunque habet rationem diligibilis. Hæc conclusio est concedenda de se naturis, quæ sunt contrariæ: sed non diligit ea simul eidem susceptiuo, quia hoc non est diligibile; quædam tamen diligit dilectione efficaci, puta illa, quæ aliquando producit in *esse*: quædam volitione quædam complacentiæ non efficaci, quæ tamen nunquam producit in *esse*; ostenduntur tamen ab intellectu suo, vt possibilia habere tantam bonitatem, sicut illa, quæ diligit dilectione efficaci.

Ad hanc autem conclusionem ^c, quæ supponitur probata *ex dist. 2. primi*, scilicet quòd Deus sit formaliter volens, ponitur vna ratio: quia esse volentem est perfectio simpliciter: in omnibus enim diuidentibus ens, nobilius diuidens ens, est perfectio, scilicet simpliciter. Si enim ens diuidatur per voluntarium, & non voluntarium, simpliciter perfectius diuidens est voluntarium: ergo est perfectio simpliciter.

C O M M E N T A R I V S.

1. ^a **P**rimum probatur, quia ostensum est *d. 2. quæst. 1. primi*, per quatuor rationes, quòd Deus est formaliter intelligens, & volens, & per consequens beatificabilis, quia sola natura intelligibilis est beatificabilis, ita quòd nulla natura inferior est beatificabilis, vt probat Doctor *in 4. dist. 49. quæst. 8.* non autem in Deo præcedit potentia actum, quia quicquid ibi potest esse, necessarium actu est, & in vltima actualitate, vt patet à Doctore in pluribus locis. Si ergo Deus est verè beatificabilis, de necessitate actu est beatus, & non beatus, nisi intelligendo, & volendo se, quia beatitudo formaliter consistit in visione Deitatis, vel fruitione, vt patet *in 4. dist. 49.* & tantum Deus sub ratione Deitatis est obiectum beatificum, vt patet *in 1. dist. 1. quæst. 1. & 2. & in 4. dist. 49.* & per consequens actu intelligit, & diligit se. Sed ex ista ratione non habetur quòd Deus intelligat alia à se, & sic dico, quòd si Deus intelligit se, & talis intellectio est formaliter infinita, concomitanter sequitur quòd sit omnium obiectorum intelligibilium, vt patet à Doctore *in 1. dist. 2. q. 1.* & vide quæ ibi exposui. Similiter sequitur quòd ex quo dilectio diuina, qua se diligit, est formaliter infinita, vt patet *in 1. dist. 2. quæst. 1.* quòd potest esse respectu omnium diligibilium.

2. ^b **O**biicitur hîc. Hic Doctor instat contra hæc, scilicet quòd voluntas possit simul diligere

omnia diligibilia, quia tunc simul diligeret contraria, cum vtrunque sit diligibile. Dicit Doctor quòd aliud est diligere contraria in se, puta simul diligere album, & nigrum, vt sunt duæ naturæ; & aliud est duo contraria diligere simul inesse eidem susceptiuo. Primo modo diligit contraria, sed non secundo modo, quia est impossibile duo contraria simul inesse eidem, & sic hoc totum non est diligibile. Et addit, quòd quædam diligit dilectione efficaci, scilicet illa, quæ aliquando producit in *esse*, quia quicquid vult voluntate efficaci semper producit in *esse*, vt patet *in 1. dist. 46.* Quædam autem vult volitione complacentiæ, & non efficaci, quæ tamen nunquam producit in *esse*, ostenduntur tamen ab intellectu suo, vt possibilia habere tantam bonitatem sicut illa, quæ diligit dilectione efficaci.

^c **A**d hanc autem conclusionem, &c. Hoc patuit suprâ *in 1. dist. 2. parte 2. quæst. 3.* & vide quæ ibi exposui; modò si ens diuidatur per voluntarium, & non voluntarium, perfectius diuidens est voluntarium; ergo est perfectio simpliciter; sed omnis perfectio simpliciter formaliter est in Deo, vt satis patuit in primo.

Si dicatur, quòd tunc sequitur quòd intellectus diuinus non sit perfectio simpliciter, quia non est potentia voluntaria.

Dico, quòd quando diuiditur ens per voluntarium,

^{2.} Qualibet natura intellectualis est beatificabilis, & nulla alia. Vide in 4. d. 49. q. 8. Vide infr. d. 45.

Dilectio Dei efficax, & inefficax quomodo differunt? Quæst. 1.

^{3.} Deus est formaliter volens.

Obiectio.

Solutio.

tarium, & non voluntarium, membra diuidenda accipiuntur, vel pro ente cui competit voluntarium, ut puta Deus, vel homo, & non accipitur pro sola potentia volitiua, & per non voluntarium accipitur natura non intellectualis.

Aduerte etiam, quòd licet dilectio Dei in se sit formaliter perfectio simpliciter, quia formaliter

infinita, non tamen respectus ille, quo transit super aliud obiectum diligendo illud, potest dici perfectio simpliciter formaliter, sed si est, erit tantum perfectionis simpliciter: aliud enim est aliquid esse perfectionis simpliciter, & aliud esse perfectio simpliciter, & quid per utrumque importetur, vide Doctorem q. 1. quodlib. art. 1.

S C H O L I V M.

Diligere omnia non esse proprium alicui personæ. Primò, si esset proprium Spiritui sancto, & proprietates eius, tunc non procederet necessariò, vel Deus necessariò diligeret creaturam. Eodem modo currit ratio de Filio. Secundò, nullus respectus ad extrinsecum est necessarius. Tertiò, si Verbo competere, creatura esset in memoria Patris, & moueret intellectum diuinum: ex quo vilesceret. De his vide 2. d. 1. q. 1. & Lenchet. hic.

3.
Spiritus sanctus non procedit ex amore creaturarum.

EX isto sequitur secundum^d, quia nulla perfectio simpliciter est propria alicui personæ: hoc enim probatur aliter^e, quia si esset proprium alicui personæ, esset proprium Spiritui sancto, & ita vel Spiritus sanctus non necessariò procederet, vel Deus amaret necessariò aliquid aliud à se. Pari ratione sequitur de Verbo, quod non dicat aliquem respectum distinctum, & proprium necessariò ad aliquid aliud, quàm ad Deum.

Nihil aliud à Deo est esse necessarium.

Pro utroque^f est vna ratio communis, quia respectus non potest esse magis necessarius extremo, quia utrumque extremum præexigit: sed nihil aliud à Deo in quocunque^{esse}, est ex se necessarium: igitur nullus respectus ad quodcunque aliud à Deo in quocunque^{esse}, est necessarius simpliciter: igitur nec potest esse intrinsecus alicui personæ diuinæ, inquantum habet naturam diuinam determinato modo habendi.

4.

Nulla creatura habet esse propriè in memoria Patris. Si intellectus Diuinus moueretur ab aliquo finito vilesceret.

De Verbo etiam arguitur aliter^g, quia si Verbum diceret proprium respectum ad creaturam, ut declaratum; aut hoc esset inquantum creatura habet^{esse} in memoria paterna, & sic exprimit Verbum sui. Sed hoc est falsum multipliciter. Primò, quia nulla creatura habet^{esse} propriè in memoria, ut memoria est, sicut tactum est *quest. 1. secundi*: fit enim primo actu intelligibile per actum intelligentiæ diuinæ, & in illo est primò.

Secundò^h, quia tunc esset ratio mouendi intellectum infinitum ad Verbum exprimendum, inquantum est eius, & ita finitum moueret intellectum infinitum, & ita vilesceret ille intellectus: saltem si per impossibile in memoria diuina esset vnus lapis, sicut in memoria nostra est aliquando vnum intelligibile, ille cum essentia in memoria esset ratio exprimendi Verbum, quia Verbum producit de his, quæ sunt in memoria Patris: & tunc sequeretur propositum, quòd finitum esset ratio intelligendi intellectui infinito, & ratio producendi notitiam infinitam; quod videtur falsum. Illud etiamⁱ, quod non est formaliter infinitum, nec in memoria, nec in intelligentia, non videtur probabile quomodo fundaret relationes originis oppositas. Videretur etiam sequi^k quòd essent tot verba, quot intelligibilia essent in memoria paterna, & similiter distincta, quia si ipsa essent in memoria, & sic exprimerentur, non exprimerentur nisi ut quodlibet est sic intelligibile.

Quòd si detur^l alius intellectus prius dicti, scilicet quòd Verbum declarat alia, inquantum alia habent rationem termini respectu actus declarationis in quodam^{esse} intelligibili, sicut dictum est in *1. quest. secundi*; tunc non erit proprium Verbi, quia tota Trinitas producit ea in^{esse} intelligibili, quia quælibet persona sibi meminit cuiuslibet.

Dicere importat duos respectus. Quomodo Pater dicit omnia Verbo?

Qualiter autem^m concedatur Pater dicere Verbo propriè, dictum est *dist. 32. primæ quest. 2.* quia dicere ibi importat duplicem respectum; vnum realem originis, qui est expressi ad exprimentem; alium rationis, qui est declarantis ad declaratum: ut sic per illud connotetur & expressum à dicente ipso, & declarans dictum per ipsum: & ille respectus, qui est *declarare*, tantum est appropriatus Verbo, quia procedit per modum notitiæ genitæ; & ita declaratiuè. Est tamen communis tribus, accipiendo *declarare* formaliter; sed accipiendo principiatiuè, potest esse proprius Patri, quia Pater principiatiuè declarat, inquantum exprimit notitiam genitam. Qui duplex modus accipiendi *declarare*, scilicet formaliter, & principiatiuè, patet in aliis relatiuis, sicut in *assimilare*, & *adaquare*: forma enim qua aliquid est simile formaliter, assimilatur ipsum alteri; sed agens dans formam illam, assimilatur effectiui, vel principiatiuè. Eodem modo potest concedi,

concedi, quodd Pater diligit Spiritu sancto, modo, quo expositum est distinctione trigesima secunda primi; & hoc est appropriatum Spiritui sancto, non proprium: & notatur ibi duplex relatio realis, scilicet spiratio, & alia rationis inspiratio ad amatum ipso, qui respectus rationis est, appropriatus Spiritui sancto, verè tamen communis est tribus.

*Quomodo
Pater amat
omnia Spi-
ritu sancto?
Quæst. 1.*

C O M M E N T A R I V S.

I.
*Diligere
creaturam non
est proprium
alicui perso-
nae.*

EX isto sequitur secundum declarandum, scilicet quodd diligere omnia ex charitate non est proprium alicui personæ, *Quia nulla perfectio simpliciter est proprium alicui personæ*, quia tunc una persona esset simpliciter perfectior alia.

c Hoc enim probatur aliter. Hic Doctor specialiter probat quodd diligere creaturam non sit proprium alicui personæ, quia si alicui personæ, esset proprium Spiritus sancti, quia sicut Filio ex quo producit per modum intellectus, attribuantur illa quæ per intellectum sunt elicitæ, vel quasi elicitæ, ut scientia, sapientia, intellectio, & huiusmodi, attribuantur dico appropriatè, sed non sunt propria ita Spiritui sancto, quia producit per modum voluntatis, appropriantur pertinentia ad voluntatem, scilicet charitas, amor, dilectio, & huiusmodi. Dicit ergo Doctor quodd si diligere creaturam esset proprietas Spiritus sancti, sequeretur vel quodd Spiritus sanctus non necessariò procederet, vel quodd Deus amaret necessariò aliquid aliud è se, quæ sunt impossibilia. Quodd autem alterum istorum sequatur, patet, quia si diligere creaturam est proprietas Spiritus sancti, & diligere creaturam convenit sibi tantum contingenter, quia non diligit aliud è se necessariò, per consequens ista proprietas Spiritus sancti inesset sibi tantum contingenter; sed hanc proprietatem habet à Patre, & Filio per processionem, & sic esset contingenter producta, & per consequens Spiritus sanctus esset contingenter productus, ut patet, quia talis proprietas esset simpliciter idem Spiritui sancto.

2. Si verò dicatur, quodd diligit creaturam necessariò, tunc sequitur aliud inconueniens, scilicet quodd Deus necessariò diligit aliquid aliud à se, quod est simpliciter impossibile, ut patet à Doctore in 1. dist. 8. quæst. ult. Sequitur pari ratione à Verbo, quodd non dicat alium respectum distinctum, & proprium necessariò ad aliquid aliud, quàm ad Deum, quia tunc sequeretur vel quodd Verbum non produceretur necessariò, vel quodd Deus intelligeret aliquid aliud è se necessariò. Primum patet, quia si intelligere creaturam in esse tamen existentia. (quod dico, quia benè Deus necessariò intelligit omnia in esse possibili, vel in esse obiectivo, imò necessariò tam in esse possibili, quàm cognito, ut patet à Doctore in 1. dist. 3. q. 4. & dist. 35. 36. 39. & 43. & in 2. dist. 1. q. 1. & specialiter in quodlib. quæst. 14.) esset proprietas Verbi, & contingenter inesset, tunc Verbum haberet illud à Patre contingenter, & per consequens esset genitum contingenter, quod est impossibile; si autem intelligere omnia in esse existentia esset proprietas Verbi, & necessariò sibi compereret, tunc Deus necessariò intelligeret creaturam in esse existentia, quod tamen est manifestè falsum, quia cognitio creaturæ in esse existentia sequitur actum diuinæ voluntatis, ita quodd voluntas diuina prius vult creaturam existere, quàm Deus intelligat ipsam existere, & quia Deus vult creaturam existere merè contingenter, idè cognitio sequens illam volitionem non est simpliciter necessaria,

*Quomodo
Deus intelli-
gat omnia.*

& hoc patet à Doctore in 1. dist. 39. & in Quodlib. quæst. 14.

f Pro utroque est una ratio, videlicet quodd nec Spiritus sanctus, nec Verbum diceret necessariò aliquem respectum ad creaturam; patet, quia si respectus aliquis necessariò terminatus ad creaturam (puta respectus intellectionis diuinæ terminatus ad creaturam in esse existentia, vel respectus dilectionis diuinæ terminatus ad creaturam in esse existentia) esset simpliciter necessarius, tunc creatura in esse existentia esset simpliciter necessaria; patet, quia respectus necessariò præexigit existentiam; modò si respectus est necessarius, & existentia erit necessaria.

g De verbo etiam arguitur aliter, &c. Vult dicere Doctor quodd si esse declaratiuum creaturæ esset proprietas Verbi, puta quodd talis declaratiuum esset tantum respectus notitiæ ad obiectum declaratum, sicut si ego intelligo lapidem, intellectio lapidis est declaratiua, siue manifestatiua ipsius lapidis, quia per talem intellectionem declaratur mihi, & manifestatur esse lapidis, & sic respectus notitiæ declarantis est tantum respectus rationis, ut patet à Doctore in 1. dist. 27. quæst. ultima.

Dicit ergo, quodd si talis respectus esset proprietas Verbi, aut talis respectus inesset sibi inquantum creatura habet esse in memoria paterna, id est, inquantum ipsa creatura pertinet ad memoriam Patris, sicut dicimus respectus notitiæ lapidis, quo lapis declaratur, est à lapide, ut habet esse in memoria mea, id est, ut lapis est pars memoriæ; ita quodd memoria accipitur hinc pro principio productiuo totali notitiæ declaratiuæ, & sic notitia declaratiua lapidis est à lapide, ut habet esse in memoria, de qua memoria sæpè dictum est in 1. dist. 2. parte 2. quæst. 3. & vide quæ specialiter exposui in 1. dist. 3. quæst. 7. in princ. quæst. Si ergo iste respectus, qui est notitiæ declaratiuæ, puta lapidis, sit proprietas ipsius Verbi, & sit à lapide, ut habet esse in memoria Patris, siue ut est pars memoriæ, sequitur quodd ipsa notitia declaratiua, quæ est proprietas Verbi erit expressa à lapide. Patet, quia quicquid pertinet ad memoriam fecundam, est productiuum notitiæ declaratiuæ sui: modò notitia declaratiua obiecti dicitur verbum obiecti, ut patet à Doctore in 1. dist. 27. & sic creatura, ut in memoria paterna, siue ut pars memoriæ, exprimeret verbum sui, id est, quodd saltem partialiter produceret in intellectu diuino notitiam sui declaratiuam: sed hoc est manifestè falsum; primò, quia nulla creatura habet esse propriè in memoria diuina, ut memoria est, quia tunc esset verè productiua notitiæ sui in intellectu diuino, sicut patet de quocunque obiecto pertinente ad memoriam, ut memoria est: imò nulla creatura præcedit notitiam intellectus diuini, imò sit actu intelligibilis per actum intellectus diuini, ita quodd intellectus diuinus primò producit creaturam tantum in esse intelligibili, quod est esse secundum quid, quod nullo modo pertinet ad memoriam productiuam. Et de hoc

3.

4.

hoc vide quæ ibi exposui super quæst. prima, dist. prima, secundi.

5. Secundò, quia si creatura haberet esse in memoria paterna, tunc esset ratio mouendi intellectum infinitum ad Verbum exprimendum in quantum est eius, id est, ad notitiam sui declaratiuam, & ita finitum moueret intellectum infinitum, & sic vilesceret iste intellectus, quia reciperet talem notitiam à creatura. Saltem si per impossibile in memoria diuina esset vnus lapis, id est, quod esset præsens intellectui diuino in ratione obiecti actu intelligibilis, tunc ille lapis cum essentia in memoria esset ratio exprimendi, siue producendi Verbum diuinum; patet, quia Verbum diuinum producit de his, quæ sunt in memoria Patris, id est, quæ pertinent ad memoriam, vt memoria est, & tunc sequeretur propositum, quod ens finitum esset ratio intelligendi intellectui infinito, id est, esset ratio causandi notitiam sui in intellectu infinito, & non tantum hoc, sed etiam esset ratio producendi notitiam infinitam, quia verbum, quod est notitia infinita, producit de omnibus obiectis relucens in memoria Patris, vt memoria est.

i Illud etiam quod non est formaliter infinitum, &c. Si enim lapis non est formaliter infinitus, nec similiter lapis, vt est in memoria Patris dicitur formaliter infinitus, nec etiam vt in intelligentia Patris, id est, vt actu intelligitur ab intellectu Patris non est formaliter infinitus; non videtur probabile quomodo fundaret relationes originis oppositas, nam essentia diuina, quæ pertinet ad memoriam fecundam Patris, fundat re-

lationes originis oppositas, puta generationem actiuam, & passiuam, siue paternitatem, & filiationem ex hoc, quod est formaliter infinita, vt probat Doctor in 1. dist. 28. sed si lapis pertineret ad memoriam Patris, necessariò fundaret huiusmodi relationes, quod videtur impossibile cum tantum sit ens limitatum, siue in se, siue in memoria Patris, siue in intelligentia.

k Videretur etiam sequi, quod essent tot verba, id est, tot notitiæ declaratiuæ, quot essent intelligibilia in memoria paterna, & similiter essent distincta illa verba; patet, quia si ipsa intelligibilia essent in memoria, quodlibet natum esset exprimere verbum sui, siue notitiam sui, quod est inconueniens, quia in Deo est tantum vnus actus intelligendi respectu vniuscunq; obiecti, vt patet in 1. dist. 2. quæst. 1.

l Quod si detur alius intellectus prius dicti, scilicet quod respectu notitiæ declaratiuæ est proprietas Verbi, in quantum Verbum declarat alia à se, non vt habent esse in memoria Patris, sed vt habent rationem termini, id est, vt sunt termini producti in esse intelligibili, ita quod omnis creatura actu intellectus diuini sit producta in esse intelligibili, & hoc modo non est proprietas Verbi, quia in tali esse producuntur à tota Trinitate, vt subtiliter probat Doctor in 2. dist. 1. quæst. 1.

m Qualiter autem concedatur Pater dicere verbo proprio, de hoc vide literam præsentem, & quæ notat Doctor in 1. dist. 27. quæst. ultim. & dist. 3. q. 2. & similiter in 2. d. 1. quæst. 1. Et singularem quæstionem in quodlibeto, quæ est octaua in ordine.

6.

SCHOLIUM.

Actum diligendi omnia in Deo, esse vnum, explicat. Secundò docet quomodo aequaliter, vel inæqualiter omnia diligit. Inæqualitas contingit primò, ratione inæqualitatis obiectorum super qua transit Dei dilectio, vel volitorum ipsis. Secundò, ratione ordinis, quo super ea transit, & ponit quatuor signa, seu instantia. In primo se voluit. In secundo voluit electos ad gloriam. In tertio voluit eisdem gratiam. In quarto sensibilia. De quibus vide Doct. supra d. 19. & 1. d. 41. & Quodlib. 17.

5. Tertium patet^a, quia vna est potentia, vnum obiectum primum, & habet vnum actum infinitum adæquatum sibi. Nec oportet illum vnum esse omnium, quasi omnia requirantur ad perfectionem huius actus: sed solùm ex perfectione huius actus sequitur, quia perfectè tendit in primum terminum, quod etiam perfectè tendat in omnia, circa quæ primus terminus est totalis ratio agendi. Sola autem essentia diuina potest esse prima ratio agendi tam intellectui diuino, quàm voluntati: quia si aliquid aliud posset esse prima ratio agendi, vilesceret illa potentia.

6. Ex hoc patet^o quomodo est æqualitas in Deo in diligendo omnia, comparando actum ad agens. Sed comparando actum ad connotata, siue ad ea, super quæ transit, est inæqualitas: non tantum quia illa volita sunt inæqualia, vel inæqualia bona sunt eis volita: sed etiam quia secundum quendam ordinem transit super illa: nam omnis rationaliter volens, vult primò finem, & secundò illud, quod immediatè attingit finem, & tertio alia, quæ remotius sunt ordinata ad attingendum finem. Cum igitur Deus rationabilissimè velit, licet non diuersis actibus; sed tantum vno, in quantum illo diuersimodè tendit super obiecta ordinatè: primò vult finem, & in hoc est actus suus perfectus, & voluntas eius beata. Secundò vult illa, quæ immediatè ordinantur in ipsum, prædestinando scilicet electos, qui immediatè attingunt ipsum, & hoc quasi reflectendo, volendo alios diligere idem obiectum secum, sicut prius dictum fuit de charitate dist. 28. huius. Qui enim amat se primò ordinatè, & per consequens non inordinatè zelando, vel inuidendo isto modo, secundo vult habere alios diligentes: & hoc est velle alios habere amorem suum in se, & hoc est prædestinare eos, si velit eis hoc bonum finaliter. Tertio vult illa, quæ sunt necessaria ad attingendum hunc finem, scilicet bona gratiæ.

Quomodo
Deus dili-
gat alia à se
æqualiter,
vel inæqua-
liter?

Signa, seu
instantia
prædestina-
tionis.

Quid sit di-
cere verbo.

gratiz. Quartò vult propter illos alia, quæ sunt remotiora, puta hunc mundum sensibilem, vt seruiat eis, vt sic verum sit illud 2. Physic. *Homo quodammodo est finis omnium sensibilium*, scilicet quia propter ipsum volitum à Deo, quasi in secundo signo naturæ, sunt omnia sensibilia volita, quasi in quarto signo. Illud etiam, quod est propinquius fini ultimo; consuevit dici finis eorum, quæ sunt remotiora: siue igitur quia Deus vult mundum sensibilem in ordine ad hominem prædestinatum, siue quia quodammodo vult immediatius hominem amare se, quàm mundum sensibilem esse; homo erit finis mundi sensibilis.

Patet igitur inæqualitas volibilium quantum ad ipsa volita, non vt volitio est ipsius voluntatis, sed vt transit super obiecta modo prædicto, nec tamen illa inæqualitas est propter bonitatem præsuppositam in obiectis quibuscunque aliis à se, quæ sit quali ratio sic, vel sic volendi: sed ratio est in ipsa voluntate diuina: quia sicut ipsa acceptat alia in gradu, ita sunt bona in tali gradu, & non è conuerso. Vel si detur, quòd in eis vt ostensa sunt ab intellectu, ostenditur aliquis gradus bonitatis essentialis, secundum quem rationabiliter debent complacere voluntati; hoc saltem est certum, quòd complacentia eorum, quantum ad actualem existentiam, est merè ex voluntate diuina absque alia ratione determinante ex parte eorum.

Ad primum dico^p, quòd habitus habet aliquid perfectionis, & quoad hoc ponitur in Deo. Quòd autem requirit imperfectionem in perfectibili, hoc est per accidens, & sic non est ibi. Vnde in Deo est per identitatem cum potentia, cum quòdlibet sit infinitum.

Ad secundum dico, quòd licet inanimata non sint propriè diligibilia ex charitate, quæ est amicitia, & ad ipsa non est amicitia propriè habenda: potest tamen haberi ad ipsa aliquod *velle* ex charitate, quale scilicet habendum est ad ea: possum enim ex charitate velle arborem esse, & arborem mihi seruire ad talem actum, inquantum talis actus iuuat me vterius ad diligendum Deum in se: & hoc modo potest concedi, quòd Deus ex charitate diligit omnia; non volitione amicitiz, sed tali, qualis est habenda respectu eorum.

Tertium concludit inæqualitatem, quantum ad bona volita ipsis dilectis: non enim vult non prædestinatis tanta bona, quanta prædestinatis, nec illis, quibus dicitur irasci, vult tantum bonum pro tunc, pro quando dicitur irasci, quantum vult aliis, quibus dicitur non irasci: & ista inæqualitas dilectionis, hoc est, effectus dilectionis, concedenda est non solum quantum ad gradus específicos, sed etiam in indiuiduis eiusdem speciei. Nec ratio huius est natura in isto & in illo, sed sola voluntas diuina.

Ad argumentum in oppositum, non concludit æqualitatem, nisi vt actus est operantis, non autem vt transit super obiecta.

COMMENTARIUS.

I. **T**ertium patet. Hic Doctor ostendit quomodo dilectio Dei est æqualis, & quomodo non æqualis: nam dilectio Dei in se considerata est tantum vna, & formaliter infinita, vt patet à Doctore in 1. dist. 2. quæst. 1. Talis enim dilectio perfectissimè adæquatur obiecto primo, scilicet Deitati, & potentiz volitiuæ simpliciter primæ, quæ est voluntas diuina, & per consequens sicut obiectum primum est diligibile amore infinito, ita voluntas prima est nata ipsum diligere amore infinito, & sic talis amor in se consideratus, siue vt comparatus voluntati diuinæ, siue obiecto primo, est formaliter infinitus. & quòd talis amor terminetur etiam ad omnia alia obiecta diligibilia, hoc non requiritur quasi ad perfectionem sibi addendam, imò quia est formaliter infinitus; idèd concomitanter est omnium diligibilium, sicut suprà dixi de dilectione diuina; quia ergo talis amor perfecte tendit in primum terminum, scilicet in primum obiectum, sequitur quòd etiam perfecte tendat in omnia, circa qua primum obiectum est totalis ratio agendi, &c.

2. Aduerte tamen, quòd vbi dicit, quòd obiectum

primum est totalis ratio, debet sic intelligi, quòd est totalis ratio in ratione obiecti intelligibilis, & volibilis, ita quòd nihil aliud ab essentia diuina potest esse ratio mouendi intellectum, vel voluntatem diuinam in ratione obiecti diligibilis: sed præcisè sola essentia diuina in ratione obiecti diligibilis est totalis ratio mouendi voluntatem diuinam ad sui, & omnium aliorum dilectionem, ad talem tamen dilectionem etiam voluntas diuina concurrir, vt quasi causa partialis, vt patet à Doctore in 1. dist. 2. part. 2. licet sola essentia diuina in ratione obiecti diligibilis sit totalis ratio, sicut etiam eadem essentia in ratione obiecti actu intelligibilis est totalis ratio mouendi intellectum diuinum ad sui, & omnium aliorum cognitionem, & intellectus diuinus dicitur etiam totalis ratio quasi causandi notitiam essentiz, & omnium aliorum totalis, dico in ratione potentiz intellectiuæ.

o Ex hoc patet quomodo est æqualitas in Deo in diligendo omnia, comparando actum diligendi ad agens, siue accipiendo dilectionem Dei in se, quia illa non potest intendi, nec remitti, cum sit formaliter infinita, & per consequens cuiusque compa

Inæqualitas amoris Dei non est propter bonitatem præsuppositam in creaturis.

Argum. 1.

Argum. 2. Quomodo inanimata ex charitate sunt diligibilia.

Argum. 3. Vnde inæqualitas dilectionis Dei?

Ad rationem opposit.

3. Quomodo sit æqualitas in Deo in diligendo omnia.

comparatur, semper erit eadem, & æqualis. Sed comparando dilectionem Dei ad connotata, siue ad obiecta secundaria diligibilia, tunc potest esse duobus modis inæqualitas. Primò, quia talia obiecta volita sunt inæqualia, siue inæqualia bona sunt eis volita: nam idèd bona, quia volita; quia ergo talia bona sunt effectus diuinæ dilectionis, & ad inuicem inæqualia, tunc dilectio Dei dicitur inæqualiter transire super alium, & alium effectum. Secundò, est inæqualitas quantum ad ordinem transeundi super talia obiecta, quia diuina dilectio primò transit super primum diligibile, quod est essentia diuina. Secundò super diligibilia immediatiora illi, non quantum ad *esse* naturæ, sed quantum ad *esse* gratuitum, quia ordinatè volens priùs vult finem in se, & secundò immediatiora fini attingibili per illa. Cùm ergo voluntas diuina sit ordinatissimè volens, sequitur quòd dilectio, siue volitio ipsius primò determinatur ad finem vltimum in se, & secundò ad immediatiora fini prædestinando illa ad finem vltimum, & tertid vult illa, quæ sunt necessaria ad attingendum illum finem, scilicet bona gratiæ, & quartò vult propter illos prædestinatos alia remotiora: puta hunc mundum sensibilem, vt seruiat eis.

4. Et dicit Doctor quòd vult prædestinatos, quasi reflectendo, volendo illos diligere idem obiectum suum sicut dictum est suprà, *dist. 28. & 29. huius*. Voluntas enim diuina actu recto diligit essentiam diuinam in se, & propter se, & actu quasi reflexo vult non tantum se diligere essentiam: sed etiam vult alios diligere essentiam suam in se, & propter se, & si vult illos finaliter diligere essentiam suam in se, & propter se, tunc nihil aliud est nisi illos prædestinare ad fruitionem Deitatis, quæ est dilectio Dei in se, & propter se clarè visi; patet igitur inæqualitas volibilium quantum ad ipsa volita, non vt volitio est ipsius voluntatis, quia vt sic, est omnino æqualitas: sed vt volitio transit super obiecta modo prædicto, nec tamen illa inæqualitas dilectionis est propter bonitatem præsuppositam in obiectis volitis aliis à Deo, quæ bonitas in illis obiectis sit quasi ratio sic, vel sic volendi, quia idèd sunt bona, quia volita, vel accepta, & non è contra, vt satis patet à Doctore in 2. *dist. 37. & in 3. dist. 19. & in 1. dist. 41. & in Quodlib. quest. 17*. Sicut ergo voluntas diuina acceptat alia obiecta in tali, & tali gradu, ita sunt præcisè bona in tali gradu, & non è contra. Vel si detur quòd in eis, scilicet obiectis secundariis, vt ostensa sunt ab intellectu diuino ostenditur aliquis gradus bonitatis essentialis, secundum quàm bonitatem rationabiliter debet complacere voluntati, & hoc est, quod aliàs dictum est, quòd voluntas diuina necessariò complacet quiditatibus ostensis ab intellectu diuino prioribus omni existentia reali: sed complacentia illorum obiectorum, quantum ad actualem existentiam est merè ex voluntate diuina absque alia ratione determinante ex parte eorum: hoc subtiliter patet à Doctore in 1. *dist. 39. & 41*:

Si dicatur, quòd hæc videtur contradictio, quia suprà dixit, quòd sola essentia diuina potest esse prima ratio agendi tam intellectui diuino, quàm voluntati, & hoc dicit, quòd prima ratio volendi est à voluntate diuina.

Dico breuiter, quòd prima ratio quasi causandi dilectionem Dei in ratione obiecti volibilis est sola essentia diuina: sed habita tali volitione essentiali, tunc voluntas diuina actu suo vult alia à se; quantum ergo ad voluntatem absolutam, prima ratio est essentia diuina; quantum verò ad transitionem volitionis super actualem existentiam aliorum est à sola voluntate diuina.

Si etiam dicatur, quòd essentia diuina est ratio mouendi voluntatem diuinam ad volitionem sui, & aliorum, tunc dico, quòd talis transitus volitionis super alia obiecta, quo ad existentiam eorum, est ab essentia, & voluntate, & hoc à voluntate contingenter; quia quando duæ causæ partiales concurrunt ad aliquem effectum, quarum vna agit per modum naturæ, & alia contingenter, effectus dicitur contingens. Sed prima responsio videtur melior propter multas difficultates, quæ possent oriri ex secunda responsione.

p. *Ad argumenta principalia*. Arguit primò Doctor probando quòd Deus non diligit ex charitate, quia tunc habitus charitatis esset in Deo, & per consequens perficeret voluntatem; & sic voluntas diuina si esset perfectibilis, esset imperfecta.

Respondet quòd habitus ponitur in Deo quantum ad illud, quod est perfectionis, quia charitas in Deo est perfectio simpliciter, sicut & alia attributa: sed non ponitur quantum ad illud, quod est imperfectionis, quod est esse perfectibile, quia talis habitus est perfectè idem voluntati diuinæ: modò inter perficiens, & perfectibile est distinctio realis. Sed quomodo charitas denominat voluntatem diuinam absque hoc, quòd non perficiat ipsam, de hoc vide quæ prolixè notat Doctor in 1. *dist. 5. quest. 2*.

Secundò arguit, probando quòd non omnia sint diligibilia ex charitate, quia non inanimata: dicit Doctor, quòd licet inanimata non sint propriè diligibilia ex charitate, quæ est amicitia, quia Deus non diligit lapidem diligere Deum in se, siue non vult lapidem diligere Deum in se, & propter se, quæ dilectio dicitur amicitia, cùm lapis non sit capax huius dilectionis; potest tamen haberi ad ipsa aliquod *velle* ex charitate, quale scilicet habendum est ad ea: possum etiam ex charitate velle arborem esse, & velle arborem mihi seruire ad talem actum, pro quanto talis actus iuuat me vltèrius ad diligendum Deum in se, & hoc modo potest concedi quòd Deus ex charitate diligit omnia non volitione amicitie, vt suprà dixi, sed tali, qualis est habenda respectu eorum, puta quia vult cibum esse, & vult ipsum esse in seruitium in *esse*, pro quanto iuuat me ad dilectionem Dei in se. Aliæ duæ rationes cum suis responsionibus sunt claræ in litera.

5.

Charitas in Deo est perfectio simpliciter.

6.

Inanimata non sunt diligibilia.

DISTIN



DISTINCTIO XXXIII.

De quatuor virtutibus cardinalibus.



OST prædicta de quatuor virtutibus , quæ principales, vel cardinales vocantur , differendum est : quæ sunt Iustitia , Fortitudo , Prudentia , Temperantia. De quibus Augustinus ait, [Iustitia est in subueniendo miseris , Prudentia in præcauendis insidiis , Fortitudo in perferendis molestiis , Temperantia in coërcendis delectationibus prauis.] De his dicitur in libro Sapientiæ : Sobrietatem & prudentiam docet, iustitiam & virtutem. Sobrietatem vocat temperantiam : & virtutem vocat fortitudinem. [Hæ virtutes cardinales dicuntur , vt idem ait, quibus in hac mortalitate benè viuatur , & pòst ad æternam vitam peruenitur] quæ in Christo plenissimè fuerunt, & adhuc sunt, de cuius plenitudine nos omnes accepimus. In quo habuerunt vsus , quos in patria habent , & quosdam etiam viæ : [Veruntamen an hæ virtutes , cum & ipsæ in animo esse incipiant , qui cum sine illis prius esset , tamen animus erat, desinant esse , cum ad æterna perduxerint , nonnulla quæstio est. Quibusdam visum est eas esse desituras : & de tribus quidem , prudentia scilicet, fortitudine , & temperantia , cum hoc dicitur nonnihil dici videtur. Iustitia enim immortalis est : & magis tunc perficietur in nobis, quàm esse cessabit, cum beatè viuemus contemplatione naturæ diuinæ, quæ creauit omnes, cæterasque instituit naturas : quia nihil melius & amabilius est : cui regenti subditum esse , iustitiæ est. Et ideò immortalis est omnino iustitia, nec in illa beatitudine esse desinet : sed talis ac tanta erit, vt perfectior & maior esse non possit. Fortassis & aliæ tres virtutes , prudentia sine vllò iam periculo erroris : fortitudo sine molestia tolerandorum malorum , temperantia sine repugnatione libidinum, erunt in illa fœlicitate : vt prudentiæ ibi sit nullum bonum Deo præponere , vel æquare ; fortitudinis , ei firmissimè cohærere : temperantiæ nullo defectu noxio delectari. Quod verò nunc agit iustitia in subueniendo miseris , quod prudentia in præcauendis insidiis, quod fortitudo in perferendis molestiis, quod temperantia in coërcendis delectationibus prauis, non erit ibi omnino vbi nihil mali erit. Ista ergo virtutum opera huic mortali vitæ necessaria, sicut fides ad quam referenda sunt, in præteritis habebuntur.] Ecce apertè hîc dicit Augustinus quòd prædictæ virtutes in futuro erunt, sed alios vsus tunc habebunt quàm modò. Cui Beda assentit super Exodum dicens, Columnæ, ante quas expansum est velum, potestates Cœli sunt, quatuor eximiis virtutibus præclaræ , id est, fortitudine , prudentia , temperantia, iustitia : quæ aliter in cœlis seruantur ab Angelis , & animabus sanctis , quàm hîc à fidelibus. Et consequenter assignat Beda vsus illarum virtutum secundum præsentem statum , & futurum , imitans Augustinum in præmissis assignationibus.

A.

Aug. lib. de trin. 14. c. 9.

Sap. 8. b

Lib. 12. de trin. c. 14.

Ioan. 1. b

Aug. 14. de trin. c. 9. in princ. capit. is. Ibidē paulo inferius.

Exod. 20.

QVÆSTIO VNICA.

Utrum virtutes morales sint in voluntate, sicut in subiecto?

Alenf. 3. p. 9. 19. m. 1. art. 4. & 9. 78. m. 3. D. Thom. 1. 2. q. 56. art. 45. & hic q. 2. art. 4. D. Bonauent. art. 1. q. 3. Rich. art. 1. q. 1. Dur. q. 1. Gabr. quæst. 1. Maïron. quæst. 2. Vasq. 1. 2. diff. 87. Alm. hic tract. 3. mor. c. 6. Maior. 3. dist. 36. q. 1. & 2. qui omnes tenent cum Scot. contra D. Th. vide Rada. 3. so. controuerf. 15. A. 1.

1.



Cap. 9. &
inde.

IRCA istam trigesimam tertiam distinctionem, in qua Magister agit de virtutibus moralibus, vel cardinalibus, quaeritur, Vtrum virtutes morales sint in voluntate, sicut in subiecto? Quod non: Philosophus 1. *Ethic.* dicit, quod sunt in parte irrationabili animæ; & Commentator exponit, quod in ea, quæ est media inter plantatiuam, & rationalem: talis non est voluntas, sed appetitus sensituius.

Præterea tertio *Ethicorum*, ponit Philosophus fortitudinem, & temperantiam in appetitu sensitui.

Præterea, sexto *Ethicorum*, commento 6. *Prudentia est recta ratio agendorum.*

Vide 6.
Ethic. c. 3.

Præterea, primo *Polit. cap. 3.* Ratio dominatur appetitui inferiori principatu politico, id est, civili, ita quod appetitus ille potest contramoueri: igitur ad hoc, vt delectabiliter moueatur à ratione recta, est necessarium ponere in illo tales habitus.

Præterea, Fortitudo, & temperantia dicuntur esse in irascibili, & concupiscibili: hæc autem non distinguuntur in voluntate, sed tantum in appetitu sensitui: quia conditiones obiecti, quas respiciunt, scilicet bonum arduum, & bonum delectabile, non per se variant obiectum voluntatis, sed tantum bonum sensibile, quod obicitur appetitui sensitui.

Præterea: Voluntas sufficienter perficitur per virtutem Theologicam; ergo, &c.

2.
Cap. 6.
Cap. 3.
Idem 3.
Ethic. c. 6.

Contra, Virtutis est habitus electiuus ex diffinitione sua 2. *Ethic.* electio autem est actus voluntatis, vel rationis 6. *Ethic.* est enim appetitus consiliatiuus, hoc autem pertinet ad voluntatem, quæ operatur, præsupposita cognitione rationis; habitus autem est illius potentia, cuius est per se talis operatio; igitur habitus moralis est per se voluntatis.

Præterea; Virtus habet pro per se obiecto bonum honestum; illud autem est per se obiectum voluntatis.

Cap. 5.

Præterea; Virtus est per se principium actus laudabilis, 2. *Ethic.* nulli autem debetur laus, nisi voluntariè agenti: igitur eius est virtus, cuius est per se liberè agere; illud est voluntas.

SCHOLIUM.

Sententia D. Thom. virtutes morales nullo modo ponendas in voluntate, sed tantum in appetitu sensitui. Probatur quatuor rationibus claris.

3.
D. Th. hic
art. 2. q. 4.
vide eum 1.
2. q. 50. a. 5.
Egid.
quodl. 4. q.
18.
Prima ratio
D. Th.

Hic dicitur^a quod Philosophus sensit partem negatiuam, aliàs insufficienter locutus est de virtutibus moralibus: quia vbicunque loquitur de virtutibus moralibus, dicitur concedere, quod sint in parte sensitua: nusquam autem, quod sint in intellectuæ, nisi 5. *Ethic. cap. 1. de iustitia.*

Ad hoc ponuntur rationes. Prima est hæc: Voluntas est ex se determinata ad bonum simpliciter, quia vel illud est proprium obiectum eius, vt distinguitur contra bonum, *vt nunc*, quod est obiectum appetitus sensitui: vel si potest tendere in bonum, *vt nunc*, potest sufficienter determinari in tendendo, vel non tendendo ex ostensione rationis. Videtur enim, quod obiectum moueat solum, sicut est apprehensum, ipsam voluntatem, & ita non est necesse ponere in ea habitum, sed sufficit, quod intellectus sufficienter perficiatur ad rectè ostendendum.

2. Ratio.

Secundò arguitur^b ex libertate voluntatis, quia voluntas cum sit libera, potest sufficienter se determinare: igitur non indiget alio determinante vt habitu aliquo. Hoc etiam arguitur aliter, quia si liberè agit, repugnat sibi determinari ad agendum per modum naturæ, sed virtus inclinat per modum naturæ; & ita repugnat modo agendi ipsius voluntatis, & ita non est in ea.

3. Ratio.

Tertiò sic^c; vbi sunt extrema, ibi & medium; igitur vbi sunt passiones excedentes, ibi erit virtus, quæ est moderatrix earum; sed passiones sunt in appetitu sensitui, non autem in voluntate; ergo.

Quartò

Quartò, quia si in voluntate^d posset esse virtus ex actibus eius rectis moralibus, aliis ab actibus appetitus sensitui, acquisita: igitur Angelus ex rectis volitionibus moralibus posset acquirere virtutes morales: consequens videtur inconueniens, & contra Philosophum 10. *Ethic.* vbi manifestè negat ab eis tales virtutes. 4. ratio.

Cap. 10.

COMMENTARIUS.

I.
Opin. Th.
&
Ægydij.

Primò Doctor in quaestione recitat vnam opinionem, quam improbat, quæ opinio est Thom. in 3. dist. 33. art. 2. quæst. 4. & Ægydij de Roma quodl. 4. quæst. 18. qui tenent quòd virtutes morales, excepta iustitia, sint in parte sensitua subiectiue. Et hoc probant auctoritate, & rationibus. Auctoritas est Philosophi, qui nusquam locutus est, quòd sint in parte intellectiua, nisi de iustitia, quam ponit in parte intellectiua, patet 5. *Ethic.* cap. 4. & 5. Secundò probat hoc idem quatuor rationibus. Prima stat in hoc, quia virtus ponitur in potentia, vt sit determinatiua potentiae ad virtuosè agendum; sed voluntas ex se est determinata ad rectè agendum, quia obiectum voluntatis præcisè mouet voluntatem sicut est apprehensum; sufficit ergo quòd intellectus sit sufficienter perfectus ad rectè ostendendum obiectum esse volendum cum omnibus circumstantiis requisitis ad actum morale.

b Secundò, quia cum voluntas sit libera, po-

test ex se sufficienter determinari ad rectè agendum, & per consequens non requiritur aliqua virtus determinatiua voluntatis ad rectè agendum.

c Tertiò, quia passiones excedentes sunt subiectiue in appetitu sensitui; ergo & virtus, quæ est moderatrix earum erit tantum in appetitu sensitui.

d Quartò, quia si in voluntate posset esse virtus, &c.

Vnde cap. 10. sic dicit Philosophus: *Esse verò perfectam Felicitatem contemplatiuam quandam operationem, vel ex eo patebit, quòd Deos maximè existimamus felices, ac beatos esse, ad quas res illis tribuimus, vtrum iustas, an erit ridiculum, si incontractibus ac reddendis depositis, & huiusmodi rebus occupati dicantur. Sed an fortes in sustinendis terroribus, & periculis subeundis honesti causa, an liberales, at cui dabunt, &c.* vbi patet intentio Philosophi, quòd virtutes morales non sunt in Angelis.

SCHOLIUM.

Impugnat dictam sentent. D. Thom. primò, ex Philos. ostendens clarè, quòd non consequenter, & præter intentum eius adducatur ad oppositum. Secundò, ex duobus locis Augustini.

Hæc opinio^e improbatur viis similibus his, quæ positæ sunt ab eis pro ea. Et primò per Philosophum 1. *Politicorum.* *Neceffe est, inquit, principantem habere virtutem, ut rectè principetur, & principalior, quàm in seruo, ut rectè subijciatur: & applicat ad partem superiorem, & inferiorem, in anima.* 4. Cap. 1.

Præterea, isti concedunt^f iustitiam esse in voluntate: igitur rationes communes de voluntate, & virtute morali non concludunt: nec etiam auctoritates Philosophi 1. *Ethic.* De obedibili rationi, debent intelligi de solo appetitu sensitui: quia si solum illum intelligeret per obedibile rationi; igitur insufficienter diuidit animam, in quantum est capax virtutis morales, & in quantum tractat de ipsa: tractat enim de ea vt est susceptiua virtutis morales, & tamen voluntas est susceptiua iustitiæ, propter quam saltem est susceptiua virtutis morales, quæ nec est in ratione, nec in obedibili rationi, vt ipsi intelligunt illa duo membra. 1. Ethic. cap. 9.

Præterea, ante definitionem virtutis, circa medium primi, volens Philosophus inquirere definitionem felicitatis, dicit sic. *Separandum igitur nutritiuam, & augmentatiuam vitam: sequens autem sensitua quadam utique erit: videtur ergo & hic communis homini, & equo & boui, & omni animali, relinquitur ergo operatiua quadam rationem habentis; hic autem hoc quidem, vt benè persuasibile ratione, hoc autem, vt habens, & intelligens.*

Ex ista litera patet, quòd primò excludit partem sensitiuam, quia in ista non est operatio hominis secundum quòd homo, qualis est operatio secundum virtutes morales: & per consequens non sunt principaliter ponendæ in ista parte: igitur illud, quod relinquitur, scilicet operatiua huius, scilicet rationem habentis, est per se excellens super totam partem sensitiuam. & illud diuidit ipse in intelligens, & in benè persuasibile à ratione: igitur per persuasibile à ratione intelligit voluntatem: quia per intelligens constat, quòd intelligit intellectum. Sic igitur patet expressè ex dictis suis^g quòd obedibile rationi vocat aliquando appetitum sensitui, aliquando voluntatem, sicut in fine primi: & sicut obedibile rationi dupliciter accipitur, & rationale accipitur dupliciter. Vno modo strictè, & primò, & sic conuenit soli intellectui: alio modo non strictè, nec primò, sed simpliciter, sic conuenit etiam voluntati: sed tertio, scilicet appetitui sensitui, non conuenit per essentiam, sed transumptiue. Igitur illud medium, quod est voluntas, nunc vocatur rationale ab vno extremo; nunc obedibile rationi

Obedibile rationi sumitur dupliciter à Philos. Rationale sumitur dupliciter.

ab alio extremo. Strictè enim accipiendo *rationem*, ipsa est persuasibilis à ratione: accipiendo *rationem* largè, prout diuiditur contra sensum, sic est rationalis, appetitus autem sensitivus, non est persuasibilis à ratione, sed obedibilis rationi: & hæc verba benè possunt ponderari, quia liberum benè est persuasibile, non tamen propriè obedibile: appetitus autem sensitivus, quia non est liber, non est persuasibilis, sed obedibilis imperio voluntatis.

Cap. 15.

Præterea, ad hoc sunt multæ auctoritates Augustini, vna de moribus Ecclesiæ, vbi vult quoddam quatuor virtutes morales non sunt, nisi amor ordinatus, vel amoris ordinati. Quære ibi. Item 14. de Ciuit. cap. 5. & 6. diffusè. Quære. De hoc etiam Auicenna 9. Metaph. cap. ultimo.

COMMENTARIUS.

2.

Hæc opinio. Doctor primò improbat hanc opinionem viis similibus, & deinde soluit rationes opinantis. Primò ergo probat quoddam virtutes morales sint subiectiue in voluntate. Et primò probat auctoritate Philosophi. Prima auctoritas est primo Poli, & applicat ad partem superiorem, & inferiorem in anima. Si ergo oportet principantem habere virtutem, & principalior, quàm seruum, ut rectè principetur, à fortiori oportet in anima esse virtutem, quæ rectè principetur ipsi corpori. Vnde Philosophus sic dicit: *Animal*, inquit, *constat primum ex anima, & corpore, quorum alterum imperat secundum naturam, alterum patet: oportet autem considerare naturam non in corruptis, sed in his, quæ magis se habent secundum naturam.* & parum infra. *Est igitur, ut dicimus, primum in animali, proficere imperium dominicum & ciuile. Nam animus quidem in corpus dominicum habet imperium, mens verò in appetitum ciuile, & regium, in quibus clarum est secundum naturam, & utilitatem imperari ab animo corpori, & ea parte, quæ habet rationem ei parte, quæ subiacet perturbati*

ioni, &c. Vbi expressè patet quomodo virtus requiritur in parte intellectiua ad hoc ut habeat rectum dominium, quale habet Rex in ciues, siue Princeps super partem sensitivam.

f Præterea, isti concedunt iustitiam esse in voluntate, igitur rationes communes de voluntate, virtute morali non concludunt; patet, quia si ponitur virtus moralis, ut isti dicunt, ut sit determinatiua potentie cuius est, sequitur quoddam iustitia non est in voluntate, quia secundum eos, est ex se determinata ad bonum apprehensum, vel si concedatur posse determinari à iustitia, ita etiam habent concedere hoc idem de aliis virtutibus moralibus.

g Et addit quoddam sicut rationale potest multipliciter accipi, ita & obedibile rationi. Nam rationale aliquando accipitur pro solo intellectu; aliquando pro voluntate; & aliquando magis improprie pro parte sensitiva, pro quanto scilicet est obedibilis rationi: sic etiam obedibile rationi aliquando accipitur pro voluntate; & aliquando pro potentia sensitiva, pro quanto subest imperio voluntatis.

Rationale potest multipliciter accipi.

SCHOLIUM.

Primam rationem D. Thom. ducit efficaciter ad oppositum, ostendens ideò ponendam in voluntate virtutem moralem, quia est indifferens ad bonè, vel malè operandum: & docet ad quem finem ponuntur habitus acquisiti: & ostendit euidenter equivocationem rationis D. Thomæ.

5.

Ducitur prima ratio D. Thom. in oppositum.

Præterea^h, rationes adductæ pro opinione ducuntur ad oppositum. Prima sic: voluntas est indeterminata, non tantum ad opposita, sed etiam in modo agendi, scilicet rectè, & non rectè: igitur indiget aliquo inclinante determinatè ad rectè agendum: & illud est virtus. Consequentia patet, quia ad hoc ponuntur virtutes in potentiis, ut potentie, quæ de se possunt rectè, & non rectè agere, regulentur per virtutes. Probatio antecedentis, quia voluntas potest velle sibi quodcumque bonum, in quo ostenditur ratio sui primi obiecti: & in diligendo, & in volendo talia, potest non rectè agere.

Prius insuit malæ electio in voluntate quàm error in intellectu.

Vide in 2. dist. 22.

Quoddam si dicas, quoddam sufficit rationem rectè ostendere, & quoddam ideò non requiritur virtus in voluntate, sed in ratione: hoc est falsum, quia tunc oporteret prius rationem errare in ostendendo, quàm voluntatem malè eligere: & ita ante primum peccatum voluntatis, erit error in intellectu; quod est irrationabile, quia tunc pœna esset ante culpam.

Præterea, dato^k quoddam voluntas possit sufficienter determinari per intellectum ad rectè eligendum: non tamen sequitur, quoddam non generetur habitus in ea: quia intellectus magis determinatur ad rectè iudicandum, quia intellectus in quantum habet operationem præuiam actui voluntatis, merè naturaliter agit: & non negatur in intellectu ex frequentibus actibus habitum generari ad rectè iudicandum, scilicet prudentiam: cum igitur voluntas non sit magis determinata ex se ad vnum quàm intellectus; potest in ipsa ex actibus eius frequenter elicitis quædamabilitas generari inclinans ad similes actus, & illam voco virtutem.

Præterea

Præterea¹; habitus non tantum ponuntur in potentiis, ut per eos potentia agant recte, sed ut delectabiliter, & prompte: quia recte potest agere quis sine habitu proprie acquisito, sicut pater in vitioso nouiter conuerso ad bonum; cui si ratio recta diceret aliquid oppositum vitio consueto esse eligendum, licet istud eligat, non tamen delectabiliter: non enim statim in primo actu corruptus est totus habitus vitiosus, imò vel nihil, vel parum remissus. Hoc patet per experientiam, quod talis difficulter elegit bonum honestum, & delectabile sibi esset eligere oppositum secundum malam consuetudinem præcedentem: igitur ad hoc, quod voluntas delectabiliter agat dictatum à ratione, requiritur habitus ad eliciendum actum conformiter illi habitui.

Ad rationem igitur primum, respondeo, quod procedit ex æquiuocatione eius, quod est bonum simpliciter: illud enim potest intelligi, vel ut distinguitur contra bonum apparens, vel ut distinguitur contra bonum in singulari acceptum. Si primo modo, sic bonum simpliciter non est obiectum voluntatis, quia tunc voluntas non posset habere actum circa aliquod obiectum apparens: nulla enim potentia potest habere aliquem actum, circa illud, in quo non saluatur ratio sui primi obiecti; & ita voluntas cuiuscumque viatoris esset confirmata ex obiecto suo, ne posset peccare. Secundo modo potest concedi, quia bonum sub ratione boni in vniuersali est obiectum appetituum, & suæ propriæ cognitivæ: sensus autem secundum communiter loquentes, cognoscit singulare, & intellectus vniuersale: idè appetitus sensitivus habet pro obiecto bonum ut nunc, id est, bonum singulare conditionibus indiuiduantibus; voluntas autem habet pro obiecto bonum ostensum ab intellectu, quod est bonum vniuersale, quod est bonum simpliciter. Quod additur ibi^m, quod sufficit rationem rectam ostendere. Contrà, quia tunc voluntas non posset in oppositum; error.

Assignatur finis proprius ob quem ponuntur habitus acquisiti.

6.
Ad primam rationem D. Thom.

Obiectum appetitus singulare, voluntatis vniuersale.

Vide extra de heret. c. Ad abolendam, & art. Paris. cap. 9.

C O M M E N T A R I V S.

3. **P**raterea, rationes adductæ pro opinante ducunt ad oppositum, & arguitur sic: Potentia, quæ est indeterminata ad recte agendum, & non recte agendum, indiget habitu virtutis determinante illam ad recte agendum. Hæc propositio conceditur ab eis; sed voluntas est huiusmodi; patet, quia non tantum est indeterminata ad opposita, scilicet contraria: sed etiam est indeterminata ad recte & non recte agendum; patet, quia voluntas potest velle sibi quodcumque bonum, in quo ostenditur sui primi obiecti, & ideo in volendo tale bonum potest excedere, & sic deficere à rectitudine: ergo.

Quod si dicatur quod sufficit rationem recte ostendere ad hoc ut voluntas possit recte velle, & non requiritur in voluntate aliquis habitus virtutis.

i Contrà, quia tunc oporteret prius rationem errare in ostendendo, & sic Adam prius errauit in ratione, quam peccauerit non recte diligendo, quod tamen est falsum, ut supra patuit in 2. dist. 22. ubi ostensum est quod peccatum primi hominis non fuit ex ignorantia.

k Præterea, dato quod voluntas possit sufficienter determinari per intellectum ad recte eligendum, (& hoc verum est etiam apud Doctorem, ut patet in prolog. quæst. ult. & in primo, dist. 17. & in 4. dist. 4. quæst. 2.) Non tamen sequitur quod non generetur habitus in ea ex frequentatis electionibus, & probat per argumentum à fortiori, quia intellectus magis determinatur ad recte indicandum, quam voluntas ad recte eligendum: patet, quia intellectus, in quantum habet operationem prænam actui voluntatis, merè naturaliter agit, & idè magis determinatur ex se, quam voluntas, quæ tantum liberè agit, & tamen non negatur Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

in intellectu ex frequentatis actibus habitum generari ad recte indicandum, scilicet prudentiam, ut diffusè patet in primo, dist. 17. ergo à fortiori in voluntate ex actibus frequenter recte elicitis generantur virtutes morales.

l Præterea. *Habitus non tantum ponuntur in potentiis, &c.*

Et per hoc patet responsio ad primam rationem opinantis cum dicit, quod voluntas ex se est determinata ad bonum simpliciter, quia illud est proprium obiectum voluntatis, dicit quod æquiuocatur de bono simpliciter, quia tale bonum potest intelligi vel pro bono distincto à bono apparenti, vel pro bono communi distincto contra bonum singulare. Primo modo non est obiectum adæquatum voluntatis; patet, quia tunc voluntas non posset velle bonum apparens, quia tunc bonum apparens non contineretur sub obiecto adæquato voluntatis, quod tamen est falsum. Secundo modo benè conceditur quod bonum in communi est obiectum adæquatum voluntatis, ita quod potest velle quodcumque bonum, siue ut nunc, siue ut præteritum, siue ut futurum; non sic autem appetitus sensitivus, quia non potest appetere nisi bonum, ut nunc.

m Quod additur ibi, quod sufficit rationem rectam ostendere bonum simpliciter. Contrà, quia tunc voluntas non posset in oppositum; si enim voluntas determinatur à ratione recta ad volendum tale bonum; tunc stante tali ratione recta, voluntas non posset velle oppositum, & sic in actu suo non esset libera, & de hoc satis dictum est in secundo, dist. 7. & 25.

4.
Quomodo habitus ponantur in potentiis.

Ducit secundam rationem D. Thom. (scilicet idè voluntatem non habere virtutes, quia est libera) ad oppositum, ostendens ex ea sequi charitatem, & spem non esse in voluntate; quod nulus auderet dicere. Soluis probationes pro illa ratione.

7.

Voluntas habet in potestate sua actionem: appetitus sensitivus non.

Mera naturalia non acquirunt habitus.

Secunda ratio ^a ducitur ad oppositum sic, magis indiget disponi per virtutem habens actionem suam in potestate sua, quàm non habens, quia non habens, non operatur laudabiliter, vel vituperabiliter, sed habens sic: igitur indiget illo, per quod possit laudabiliter operari: hoc autem ponitur virtus: sed voluntas habet in potestate sua actionem suam, & non appetitus sensitivus: ergo videtur etiam mirabile, quòd illud, propter quod homo laudatur in operando, sit præcisè in eo, quod est sibi commune cum brutis. Nec valet hîc arguere, quòd naturale agens determinatur ad agendum: igitur & voluntas, cùm non sit potentia actiua naturaliter: nam à puris agentibus naturalibus omnes remouent habitus, quia ex se sunt summè inclinata: in intellectu tamen, qui magis naturaliter agit, quàm voluntas, non negatur habitus, quia non est ex se summè determinatus, vel inclinatus; nec ista indeterminatio est ex imperfectione actiui, sed ex illimitatione, quæ est perfectio actiui. Alia enim merè naturalia determinantur sic ad vnum, quòd non possunt in oppositum contrariè, vel saltem contradictoriè: voluntas autem non sic determinatur, sicut dictum est *dist. 25. secundi*. Illa etiam probatio ^o, quæ ibi additur, quòd virtus inclinat per modum naturæ, quod est contra modum voluntatis, concluderet charitatem, & spem non esse in voluntate: quod est communiter contra omnes Theologos.

8.

Ad secundam rationem D. Thom.

Ad primam ^p igitur istarum probationum dico, quòd licet voluntas ex sua libertate posset se determinare in agendo: tamen ex actione sua est receptiua alicuius habilitatis directè inclinantis ad similem actionem: illa enim determinatio eius non est per formam naturalem, qualis est in igne ad operandum: sed ex libera actione quæ procedit à potentia indeterminata, & ita determinabili per habitum. Ad secundam probationem patet ex dictis, *dist. 17. primi, & 25. secundi*, qualiter causa secunda naturaliter agens potest concurrere cum causa priori liberè agente, & qualiter effectus dicitur liber propter libertatem causæ principalis: habitus autem ^q, si est causa substantiæ actus, est causa secunda respectu voluntatis.

C O M M E N T A R I V S.

9.

Appetitus sensitivus est communis homini, & brutis.

Secundatio, quæ procedit ex libertate voluntatis, ducitur sic ad oppositum, quia habens actionem in sua potestate, magis indiget disponi per virtutem ad rectè, & laudabiliter agendum, quàm non habens: sed voluntas est libera in omni sua actione, & non sensus; ergo magis indiget habitu virtutis ad rectè agendum, quàm sensus. Videtur etiam mirabile quòd illud propter quod homo laudatur in operando, sit præcisè in appetitu sensitivo, qui est communis homini, & brutis. Nec valet hîc arguere, quòd naturale agens determinatur ad agendum: igitur & voluntas, cùm non sit primo modo actiua naturaliter, nam à puris agentibus naturalibus omnes remouet habitus, quia ex se sunt summè inclinati, tamen in intellectu, qui magis naturaliter agit, quàm voluntas, non negatur habitus, quia non est ex se summè determinatus, vel inclinatus, nec ista indeterminatio, scilicet ad agendum, & non agendum, est ex imperfectione actiui, sed ex illuminatione, quæ est perfectio actiui.

^o Illa etiam probatio, quæ ibi additur, scilicet quòd virtus inclinat per modum naturæ, quod est contra modum voluntatis, concluderet charitatem, & spem non esse in voluntate, quod est falsum: nam charitas etiam inclinat per modum naturæ, vt patet per Doctorem in prima, *dist. 17.* & hoc idem dicendum

est de omni habitu tam acquisito, quàm infuso.

^p Ad primam probationem dicit, quòd licet voluntas ex sua libertate posset se determinare ad agendum, tamen ex ratione sua, siue ex frequentatis actibus est receptiua alicuius habilitatis derelictæ, inclinantis ad similem actionem: illa enim determinatio ad agendum non est per formam naturalem, qualis est in igne ad operandum, quæ sic est determinata ad vnum oppositum, quòd nullo modo potest in alio contradictorio, sed talis determinatio voluntatis est ex libera actione, quæ procedit à potentia indeterminata, scilicet à voluntate, quæ ex se potest in opposita contradictoria, & de hoc vide quæ prolixè dicit Doctor in 1. *dist. 39.*

^q Ad secundam probationem patet ex dictis, &c. habitus autem si est causa substantiæ actus (hoc dicit propter opinionem Goffredi quodl. 9. quæst. 4. qui vult quòd actus secundum substantiam sit per potentiam, sed intensio actus ab habitu, quæ opinio improbat à Doctore in primo, *dist. 17.* de hoc etiam dicit, quia secundum aliquos habitus nullo modo est causa actus, licet hoc non teneat Doctor, vt patet vbi supra) est causa tantum secunda respectu voluntatis. & quomodo causa secunda, vide in primo, *dist. 17.* & quæ ibi exposui.

Deducit tertiam rationem ad oppositum, ostendens pulcherrimè, ad passiones moderandas potius ponendas esse virtutes in voluntate, quàm in appetitu: & ponit duos modos moderandi passiones, tam in existentes, quàm futuras. Epilogat rationes ad oppositum adductas: & ponit aliud argumentum contra opinantem scil. D. Thom.

Tertia ratio de moderatione passionum ducitur ad oppositum sic. Primò, quia in voluntate sunt passiones, secundum Augustin. 1. 4. de Ciuit. cap. 5. & 6. igitur si propter moderationem passionum ponenda sit virtus in supremo illius potentiz, in qua est passio, sequitur quòd cum in suprema parte animæ, scilicet voluntate, sint aliquæ passiones, quòd ibi ponentur virtutes.

9.
Ad 3. ras.
D. Thom.

Præterea, moderatio passionis intelligi potest dupliciter, aut inexistens, aut futura. Inexistentem moderari conuenit dupliciter: vel minuendo passionem, quæ nata est fieri ab obiecto secundum se, ne sit immoderata, sicut obiectum esset natum delectare potentiam sensituiam, sibi derelictam: aut referendo delectationem illam in finem conuenientem rationi rectæ, ad quem non refertur, ex ratione absoluta obiecti appetitus sensitui. Futuram etiam moderari potest dupliciter intelligi: vel fugiendo obiectum, quod natum est delectare potentiam immoderatè: vel assumendo sola obiecta, quæ nata sunt moderatè delectare: & tunc passio futura non moderatur in se, sed ne immoderata insit præcauetur. Quocunque istorum modorum intelligatur moderatio passionis; magis potest voluntati competere, quàm appetitui sensitui, si passio inest, vel inerat illi appetitui sensitui. Nam de passione inexistente, si possibile est minui, magis potest eam minuire voluntas, quæ liberè agit, quàm appetitus sensituius qui patitur ab obiecto, vel qui coagit sibi quantum potest.

Dupliciter
moderatur
passio præ-
sens.

Vide 2.
Eth. c. ult.
exemplū de
Helena.

Dupliciter
moderatur
passio futu-
ra.

Magis etiam potest voluntas referre ad finem consonum rationi rectæ, quàm appetitus sensituius, quia voluntas est propriè appetitus rationalis, & ita propriè collatiua ad finem, quem ratio ostendit: *vti* enim, quod est referre aliquid ad finem debitum, non est actus appetitus sensitui, sed voluntatis: propriè enim conferre non conceditur appetitui sensitui, vel cuiusque sensui, sicut voluntati, & intellectui. Si intelligatur de passione, quæ immoderata debet præcaueri, & moderata assumi; satis videtur planum: quia circa futurum magis videtur voluntatem posse habere actum rectum, quàm possit appetitus sensituius: quia cognitiua voluntatis, quæ est ratio, magis potest consiliari de futuris, quàm sensus.

Voluntas est
potètia pro-
priè collati-
ua, non ap-
petitus sen-
situius.

Ex his rationibus adductis pro opinione prædicta, patet quomodo concluditur oppositum; tum quia voluntas est rectificabilis respectu propriæ operationis, & non est de se recta; tum quia est indeterminata, & determinabilis non minùs, quàm intellectus, à quo non negatur habitus; tum quia eius est principalitas in operando operationes humanas, quia libera est; & operationes humanæ requirunt in principali agente virtutem, ratione cuius habetur laus; tum quia nata est propriè delectari in sua operatione, & ita habere habitum, quo delectabiliter operetur; tum quia voluntas magis potest per habitus moderare passiones debito modo, quàm appetitus sensituius, si eos haberet.

10.

Præter istas rationes arguitur contra opinantem sic. Si secundum eum in statu innocentiz non esset in appetitu sensitui aliqua passio repugnans rectæ rationi, non esset necessarium ponere virtutem in illo appetitu; & tamen virtutes tunc fuissent, quia tunc fuisset homo perfectus secundum eas, sicut patet per Magistrum in litera. Pro hoc etiam est Augustinus in epist. 35. vel 36. item in Soliloquiis, *Virtus perfecta est ratio in anima perueniens ad finem*. Item primo de Ciuit. cap. decimoquinto. Item Magister assignat in litera actus virtutum, in quos possunt, & qui possunt remanere in patria; & illi non sunt appetitus sensitui.

11.
Vide Henr.
quodl. 6.
quæst. 2.

S C H O L I V M.

Ostendit clarè voluntatem ex frequentibus volitionibus rectis generare in se habitum inclinantem ad rectè eligendum, qui propriè est virtus. At secundò, ex actibus imperatis voluntatis produci in appetitu habitum, qui virtus aliquo modo, sed non propriè, dici potest. Ita quoad utramque partem D. Bonavent. Rich. Gabr. citati, & alij multi.

12.

Voluntas sine
virtute
moralis po-
test elicere
actum mo-
raliter bo-
num.

AD quæstionem potest dici, quòd licet voluntas sine habitu posset in actum rectum etiam moraliter bonum: nec tantum hoc, sed & intellectus potest in rectum iudicium sine omni habitu intellectuali; primus enim actus rectus intellectus, &

prima actio voluntatis recta præcedunt habitum, etiam secundum quemcunque gradum, quia ex eis generatur quicquid primò inest de habitu: tamen sicut in intellectu, vel per primum actum, vel per plures actus elicitos, rectè generatur habitus prudentiæ, ita etiam per ipsum rectum eligere consonum rectæ rationi, vel recto dictamini rationis, vel per multas tales electiones generatur in voluntate virtus recta, inclinans ipsam ad rectè eligendum.

13. Hoc probatur, quia prius naturaliter eligit voluntas, quàm ipsa, vel ratio aliquid imperet appetitui sensitivo: ratio enim non videtur attingere appetitum sensitivum, nisi mediante voluntate, quæ est propriè appetitus rationalis: voluntas autem prius vult aliquid in se, quàm imperet potentiæ inferiori actum circa illud: non enim quia imperat potentiæ inferiori, idè vult, sed è conuerso: igitur in illo priori potest voluntas, cum sit indeterminata, & determinabilis, sicut intellectus generare in seipsa ex rectis electionibus habitum inclinantem ad rectè eligendum: & hic habitus propriissimè erit virtus, quia propriissimè habitus electivus inclinans ad rectè eligendum, sicut ex rectis electionibus generatur.

Potest tamen concedi, quòd si voluntas volens potest operare appetitui sensitivo, vel moderando passionem eius, vel imperando prosecutionem, vel fugam, si sint actus appetitus sensitivi, potest derelinquere ex imperiis rectis aliquem habitum in appetitu sensitivo inclinantem ad hoc, vt appetitus sensitivus delectabiliter moueatur ad sensibilia ex imperio voluntatis; qui habitus derelictus, licet non sit propriè virtus, quia non habitus electivus, nec inclinans ad electiones: potest tamen concedi aliquo modo esse virtus, quia inclinatur ad illa, quæ sunt consona rationi rectæ.

Contra primum membrum obicitur, quia tunc in Angelo possent esse virtutes morales: nam Angelus potest habere *velle* rectum, circa ea, circa quæ appetitus sensitivus natus est passionari; & ita ex multis talibus *velle* generaretur virtus in eo.

Confirmatur, quia non solum circa passiones inexistentes in parte sensitiva convenit rectè eligere; sed circa passiones ostensas ab intellectu, etiam si nunquam inerunt, nec infuerunt, sicut tactum est in quæstione de scientia practica in proœmio primi; igitur ex talibus electionibus generatur virtus in voluntate, & nulla concomitatur in appetitu sensitivo.

15. Præterea, si virtus moralis esset in voluntate, igitur ipsa esset nobilior, quàm prudentia; quia nobilioris perfectibilis nobilior est perfectio; consequens est contra Philosophum, igitur & antecedens.

Contra aliud membrum arguitur, quia si ex hoc solo, quòd appetitus sensitivus mouetur ab imperio voluntatis, potest generari in ipso quædam qualitas inclinans ad similes actus, & illa sit virtus; igitur pari ratione in parte corporis frequenter mota ex imperio voluntatis, potest generari habitus moralis; & etiam in inanimatis, & irrationabilibus, quibus voluntas utitur.

COMMENTARIUS.

1. **A**D quæstionem. Doctor respondendo ad quæstionem ostendit quomodo in voluntate potest esse habitus verè moralis generatus vel ex vno actu perfecte morali, vel ex pluribus, & præmittit vnum, scilicet quòd voluntas sine habitu posset in actum rectum, etiam moraliter bonum; patet, quia actus voluntatis conformiter elicitus rationi rectæ est actus verè moralis, vt patet à Doctore in primo, dist. 17. & voluntas huiusmodi actum potest elicere sine aliquo habitu, immò non est necesse quòd actus verè moralis sit ab habitu morali, vel quòd sit generativus habitus moralis, vt clarè patet à Doctore in 4. dist. 14. quæst. 2. & similiter potest in intellectu esse iudicium rectum sine omni habitu prudentiæ, vt patet de primo dictamine, siue de primo actu regulativo actus voluntatis, & de hoc vide prolixè Doctorem in primo, dist. 17. Ex his infert Doctor quòd in voluntate, vel ex vno actu morali valde intenso generatur habitus moralis, vel saltem ex pluribus actibus rectis, etiam remissis. Et quòd possit habere talem actum moralem absque hoc,

quòd habeatur actus moralis in parte sensitiva probat, quia voluntas prius elicit actum moralem, quàm imperet parti sensitivæ; ergo in illo priori ex vno actu morali, vel ex pluribus generatur habitus moralis in voluntate, & hic non oportet multum insistere, cum hæc in q. ult. prolog. & 17. dist. 1. & dist. 42. secundi, & dist. 14. q. 2. quarti, & quæst. 8. quodl. pateant.

¶ Potest tamen concedi. Hic Doctor ostendit qualiter potest generari habitus moralis in appetitu sensitivo; si enim voluntas potest imperare appetitui sensitivo, vel scilicet moderando passionem eius, vel imperando prosecutionem, vel fugam, si sint actus appetitus sensitivi, scilicet actus prosecutionis, & actus fugæ, potest derelinquere ex imperiis rectis, scilicet ex actibus appetitus sensitivi imperantis aliquem habitum in appetitu sensitivo inclinantem ad hoc, vt appetitus sensitivus delectabiliter moueatur ad sensibilia ex imperio voluntatis; licet enim appetitus sensitivus habens talem habitum eliceret aliquem actum secundum inclinationem talis habitus, tamen ille

In voluntate generatur habitus moralis.

ille actus non est actus virtutis, quia ut sic, non est elicitus, ut conformis rectæ rationi; ad hoc enim ut sit actus virtutis, necessariò requiritur quòd sit conformis actu rectæ rationi, id est, quòd ratio rectè dicat talem actum sic eliciendum, quæ immediatè non potest dicere talem actum, nisi priùs dicat actum eliciendum à voluntate, quæ voluntas pòt imperat actum appetitui sensitivo, ut conformem rectæ rationi, & sic requiritur quòd sit elicitus imperio voluntatis, & hæc patent à Doctore *q. ult. prolog. & in 2. dist. 42. & in 4. dist. 14. q. 2. & præsentis dist.* Et addit Doctor quòd talis habitus derelictus in appetitu sensitivo, licet non sit propriè virtus, quia non habitus electivus, nec inclinans ad electiones, virtus enim formaliter sumpta est habitus electivus, ut patet *secundo Ethic. cap. 5.* vel quia scilicet est generatus ex electionibus rectis, vel quia inclinatur ad electiones rectas; sed electio est formaliter ipsius voluntatis, & sic talis habitus in appetitu sensitivo non poterit dici formaliter virtus; potest tamen concedi aliquo modo esse virtus, pro quanto inclinatur ad illa, quæ sunt consona rationi rectæ, & sic potest dici virtus materialiter, sicut etiam vitium, siue peccatum formaliter ponitur in sola voluntate, & materialiter in appetitu sensitivo, ut ostendit Doctor in 2. dist. 42.

Habitus, an sit formaliter virtus.

3. *Contra primum membrum obijcitur.* Primum membrum suprà positum, est, quòd in sola voluntate est virtus moralis, formaliter tamen, imò adhuc esset virtus moralis in illa, si non concomitaretur aliquis actus imperatus in appetitu sensitivo, ut subtiliter patet à Doctore *quæst. ult. prolog.* Secundum membrum est, quòd in appetitu sensitivo potest generari quædam qualitas inclinans ad similes actus ex hoc, quòd mouetur ab imperio voluntatis, & talis qualitas potest dici virtus.

Contra ista duo membra instat Doctor. Primum contra primum, quia si virtus moralis potest esse in voluntate, quia potest habere electiones rectas

circa ea, quæ appetitus sensitivus natus est passionari, ergo in Angelo potest esse virtus moralis; consequens falsum, & consequentia probatur, quia Angelus potest habere rectum *velle* circa obiecta appetitus sensitivi, & ex multis talibus actibus generaretur virtus in eo. Et hoc confirmatur, quia non solum circa passionem inexistentes in parte sensitiva convenit rectè eligere, puta moderando eas, sed etiam circa passionem ostensas ab intellectu, etiam si nunquam inerunt, nec infuerunt, sicut tactum est in *quæst. ult. prolog.* ubi ostensum est quòd liberalitas potest generari in voluntate, ubi est defectus pecuniæ, ita quòd quis haberet verum habitum liberalitatis, nullo actu inexistente in appetitu sensitivo, nec passione aliqua inexistente. Similiter ostensum est ibi, quòd Angelus potest habere notitiam practicam de praxi eliciendam respectu alterius personæ, ut cum Angelus cognoscit esse peccandum de peccato, & vult me peccare de peccato, talis volitio est recta, quia conformis rectæ rationi, & sic similiter cum vult me temperatè vivere, & ex talibus electionibus rectis verè generatur habitus moralis.

Angelus potest habere notitiam practicam.

Secundò contra idem arguit per argumentum ducens ad impossibile, quia sequeretur hoc impossibile, scilicet quòd virtus moralis esset nobilior prudentia, quod est contra Philosophum 6. *Ethic. cap. 6.* Consequentia probatur, quia voluntas est nobilior intellectu, ut patet à Doctore in 4. dist. 49. modò nobilioris perfectibilis est nobilior perfectio.

4.

Contra aliud membrum arguit deducens ad inconueniens; si enim virtus moralis generatur in appetitu sensitivo ex actibus imperatis à voluntate, sequitur quòd etiam in inanimatis, & irrationalibus, quibus voluntas vititur, poterit generari habitus moralis, & similiter in parte corporis frequenter mota ex imperio voluntatis poterit generari virtus moralis.

SCHOLIUM.

Soluendo obiectionem contra id, quod asseruit dari virtutes morales in voluntate, dicit primò admitti posse habitus tales in Angelo in puris naturalibus creato: quia potest habere plures electiones de rectè agibili ab alio, ex quibus gigni posset habitus, qui per mihi, & tibi non tollitur, nec ponitur. Ita Maior hic quæst. 9. Salas 1. 2. tract. 11. disp. 2. scil. 5. Secundò ait, in Angelis non dari tales habitus virtutum, quia nullam habent in illis actibus difficultatem, sicut habet voluntas nostra, quia condelectatur appetitui, & sentit difficultatem non condelectando ei. Hunc secundum modum videtur præferre hic, & 2. dist. 3. quæst. 10. n. 18. sed alterum putat probabilem: neque hinc sequitur, ut malè infert Medina 1. 2. quæst. 61. art. 5. quòd pater intemperatus haberet temperantiam volendo eam filio, quia talis non haberet efficaces electiones temperantia, ex quibus tantum, (ait Doct. hic) generatur virtus, sed inefficaces, & non ex motivo virtutis.

AD primum concedi potest, quòd si Angelus esset creatus in puris naturalibus non habens in voluntate virtutes morales, possent generari in eo ex multis rectis electionibus; non quidem circa passionem in appetitu sensitivo, sibi inexistentes; nec etiam quæ infuerunt, vel inerunt, vel possunt inesse: sed solum circa tales passionem in uniuersali ostensas per intellectum; quia ostensione posita, & dictato quid esset eligendum, si possibile esset eas haberi ab eis, voluntas eius consona tali dictamini ex multis electionibus, posset habere habitum moralem rectum.

Hoc probatur, quia omnem voluntatem non necessariò carentem perfectione conueniente voluntati, convenit habere quamcunque perfectionem voluntatis: *velle* autem bonum circa agibile, non solum sibi, sed etiam alteri (& hoc non tantum in ordine ad bonum diuinum, sed inquantum est quoddam bonum proprium) est quædam perfe

16.

*In Angelo
posset esse
habitus tem-
perantia.*

perfectio voluntatis, & voluntas Angeli non est necessariò imperfecta: igitur potest sibi competere habitus, quo velit nihil bonum temperantia, inquantum est mihi bonum, conueniens, & habitus iste non potest dici charitas, quia, ut dictum est, iste habitus non est tantum bonum, ut quoddam ordinatum ad eligendum Deum: sed sub ratione propriæ bonitatis in eo: nec est alius habitus, quàm temperantia, quia per mihi, & tibi non variatur ratio formalis habitus, igitur sicut habitu temperantia formaliter eligo mihi hoc bonum, ita habitu eiusdem rationis potest mihi quilibet vel hoc bonum.

*Velle bonum
temperantia
alicui est
actus tem-
perantia.*

Hoc modo consequenter posset poni in Deo esse rationem virtutum moralium, sicut in eo conceditur charitas sine accidentalitate eius, & ita ex ista ratione de Angelo, quæ adducitur contra propositum, sumitur ratio ad propositum: nam voluntas Angeli potest velle mihi bonum temperantia inquantum est tale bonum, quod velle est proprius actus temperantia: igitur ex habitu temperantia potest illud velle, sicut argutum est, & ita erit in eo temperantia: & non in parte sensitiva, igitur in alia.

17.
Cap. 10.

*Duplex
modus de-
fendi pro-
babiliter in
Angelo non
esse virtutes
morales.*

Si obiicitur, quod est contra Philosophum 10. *Ethicorum*, qui negat à Diis virtutes morales; respondeo, ita fortè negaret ab eis omnem habitum accidentalem, si secundum aliquos poneret eos naturaliter esse beatos.

Aliter si non placeret ponere in eis virtutes morales, potest negari consequentia illius rationis factæ contra propositum; & hoc altero istorum modorum; vel quia virtus non est circa quodeunque bonum, sed circa bonum difficile; bonum autem tale, quod ponitur obiectum virtutis, non est difficile, nisi habenti appetitum sensitivum, qui natus est ferri in oppositum illius boni, saltem quantum ad aliquam circumstantiam; & ex hoc, quod appetitus sensitivus sic inclinatur, voluntas in eodem nata est sibi condelectari, & hoc difficile est voluntati tendere in bonum debitè circumstantionatum; voluntas autem Angeli, quia non est coniuncta appetitui sensitivo, non est nata condelectari sibi, & ita sine difficultate tendit in bonum morale, id est, rectè circumstantionatum.

*Volitio du-
plex.*

Cap. 5.
*Voluntas est
impossibi-
lium, electio
non.*

*Electiones
efficaces tan-
tum gene-
rant virtu-
tes.*

Alio modo dici potest, duplex est volitio; una simplex, quæ est quædam complacentia obiecti; alia efficax, quæ scilicet volens prosequitur ad habendum volitum, si non impediatur: sola autem secunda est propriè electio, eo modo quo Philosophus loquitur 3. *Ethicorum*: voluntas est impossibile, electio non. nullus enim eligit impossibile, id est, efficaciter vult, ex qua volitione prosequatur illud, licet aliquis posset simplici volitione velle impossibilia; quomodo peccavit, vel fortè peccare potuit primus Angelus volendo æqualitatem Dei.

Potest igitur dici, quod in habentibus appetitum sensitivum voluntas potest esse principium multarum electionum respectu obiecti moralis, & ista volitio efficax est electio, quæ sola nata est generare habitum: qui licet sit prior omni habitu in appetitu sensitivo, tamen natus est esse principium imperandi tali appetitui: in Angelo autem potest esse volitio simplex non nata imperare.

COMMENTARIUS.

1.

Ad primum concedi potest, &c. Respondet Doctor ad has obiectiones. Ad primam respondet dupliciter. Primò, quod in Angelo, si esset creatus in puris naturalibus, possent generari in eo virtutes morales ex multis rectis electionibus, non circa passiones in appetitu sensitivo sibi inexistentes, cum tales passiones sibi repugnent, sed solum circa tales passiones in universaliter per intellectum ostensas, &c.

Et cum dicit Doctor quod velle bonum non in ordine ad Deum non est actus charitatis, patet, quia charitas primò inclinatur ad bonum infinitum in se, & post ad omnia alia bona in ordine ad bonum infinitum, ut supra patuit dist. 28. & 29. sed virtus moralis non inclinatur ad actum bonum in ordine ad ultimum finem, sed præcisè inclinatur ad bonitatem actus in se, nam habitus temperantia præcisè inclinatur ad actum temperantia, ut est in se tale bonum, non ordinando illud ad bonum infinitum. Posset tamen idem actus elici, & ab habitu temperantia, & habitu charitatis, quia chari-

tas posset inclinare ad talem actum, ut in ordine ad bonum æternum, & temperantia ad eundem actum, ut præcisè habentem talem bonitatem in se, & quanto actus elicitur secundum inclinationem plurium virtutum, tantò perfectior est, ut patet à Doctore in quarto dist. 14. quæst. 1. & in quodlib. quæst. 18.

x Et etiam addit, quod etiam in Deo potest esse ratio virtutum moralium. Hoc debet sanè intelligi, quia si virtus moralis est moralis, quia conformis rectæ rationi, fortè in Deo non erit talis virtus, quia voluntas divina respectu eorum, quæ sunt ad extrà nullo modo regulatur ab intellectu divino, imò quicquid vult ad extraprius vult illud, quàm intellectus divinus cognoscat illud esse volendum, & hoc expressè patet à Doctore in prolog. quæst. ultima, & in primo, dist. 38. & 39. & in quodlib. quæst. 14. Nam simpliciter prima rectitudo actus voluntatis divinæ respectu eorum, quæ sunt ad extrà, est à sola voluntate divina, quia talis actus, ut præcisè

2.

est

est à voluntate, est ex se formaliter rectus, & hoc patet à Doctore in *prologo quæst. ult. & in secundo, dist. 23. & in 4. dist. 46. quæst. 1.* & sic in Deo non potest poni ratio virtutis moralis sub illa ratione, qua ponitur in Angelo, quia ut in Angelo est præcisè virtus moralis, pro quanto est conformis rationi rectæ. Si tamen ponatur virtus moralis in voluntate diuina, quæ licet non sit conformis rectæ rationi, ut priori in ratione regulæ, tamen si voluntas illa respectu actus talis virtutis posset habere rationem priorem, ut regulam, tunc talis actus posset dici actus virtutis moralis, quia etsi illum recta ratio non præcedat, tamen si præcederet, dictaret talem actum sic esse eliciendum, & hoc modo actus voluntatis diuinæ, quo vult me ieiunare, siue quo vult temperatè viuere, potest dici actus moralis.

3. Aduerte etiam, quod si velle aliquod bonum ut in ordine ad bonum æternum, est actus charitatis, tunc voluntas diuina non poterit habere actum moralem, quia omne volitum ab ea est simpliciter volitum in ordine ad bonum æternum, quia quicquid vult, vult propter vltimum finem. Dico ergo quod velle aliquod in ordine ad bonum æternum, potest dupliciter intelligi. Vno modo, quod velit illud in ordine ad bonum æternum, ordinando illud tanquam ad præmium sibi correspondens; & hoc modo charitas inclinatur propriè ad bonum in ordine ad bonum æternum tanquam ad præmium, cum actus charitatis sit verè præmiabilis bono æterno: licet primò inclinet ad illud bonum in ordine ad Deum in se, & propter se diligendum; & hoc modo non omnis actus voluntatis diuinæ, quo vult, me temperatè viuere, est actus charitatis: patet quia vult peccatorem temperatè viuere & per consequens non actu ordinat bonum temperantiæ ad bonum æternum, ut ad præmium, cum non sit in charitate, & licet tale bonum ordinet ad se tanquam ad finem, vel non ut ad præmium correspondens, potest tamen dici actus temperantiæ, impropriè tamen.

Potest etiam & melius dici, quod actus voluntatis diuinæ, quo vult velle me bonum temperantiæ, ut est in se bonum, est actus temperantiæ, quia ut sic, non vult me velle tale bonum in ordine ad vltimum finem. Et licet voluntas diuina velit illud bonum in ordine ad vltimum finem, non tamen semper vult me velle tale bonum in ordine ad vltimum finem.

4. Nota etiam, quod licet ratio virtutis moralis posset poni in voluntate, non tamen ponitur ibi aliquis habitus directius ex actibus moralibus, cum hoc sit imperfectionis, nec habitus inclinans ad actum moralem, & hoc patet expressè à Doctore in *4. dist. 46. quæst. 1.* Sed præcisè ponitur ratio virtutis moralis, pro quanto voluntas diuina vult me velle actum moralem. Et quod dicit de charitate, quæ ponitur in voluntate diuina sine accidentalitate, aut dicit, quia charitas non po-

nitur ibi ut habitus perficiens: sed ponitur ut verè attributum, & ut perfectè idem cum natura diuina. Et quod addit suprà, quod ratio virtutis moralis non variatur per *mibi*, & *tibi*. Hoc patet, quia ratio virtutis moralis est ex conformitate ad rationem rectam, & quod ratio recta dicitur esse ieiunandum à me, & esse ieiunandum à Ioanne, non variatur ratio formalis talis rationis rectæ; sic similiter nec actus conformiter elicitus tali rationi rectæ quo volo me velle ieiunare, vel quo volo Petrum velle ieiunare, erit actus verè moralis & in similiclarè dictum est suprà dist. 23. 24. & 26.

5. y *Aliter.* Hic Doctor dat aliam responsionem, quod si non placeret ponere in eis virtutes morales, quod posset negari consequentia illius rationis factæ, quia non sequitur, Angelus habet rectum *velle*, ergo ex pluribus volitionibus rectis generatur in eo virtus moralis; quia diceret quod non omnis actus voluntatis rectus est actus virtutis moralis, sed vltra requiritur quod talis actus rectus sit circa bonum difficile, sed in proposito *bonum quod ponitur obiectum virtutis non est difficile, nisi habenti appetitum sensitiuum.*

Si dicatur, quod etiam in Angelo potest esse bonum difficile, & hoc patet, quia voluntas, ut natura summè inclinatur ad summum bonum, ut summè commodum sibi, & ad alia bona in ordine ad illud summum commodum, ut suprà patuit dist. 15. Modò, ut exit in actum contra inclinationem boni commodi, vel saltem secundum aliquam circumstantiam, tale bonum videtur difficile: sed talis affectio commodi fuit in Angelo, ut patet à Doctore in *2. dist. 6. quæst. 1. & dist. 23* ubi vult, quod Deus non potest facere rationalem creaturam impeccabilem ex natura, ex hoc quod habet naturalem inclinationem ad summum commodum sibi; cum ergo Angelus potuit rectè velle aliquid contra naturalem eius inclinationem, ergo illud bonum potuit dici difficile sibi, cum videatur difficultas velle aliquid contra naturalem inclinationem, imò maior difficultas, quàm quando voluntas vult aliquid contra inclinationem appetitus sensitiui, cui per accidens coniungitur, ut satis patet. Hanc difficultatem relinquo aliis soluendam.

6. z *Alio modo dici potest.* Adhuc Doctor dat aliam responsionem, dicens quod duplex est volitio: vna simplex, quæ est quædam complacentia obiecti, & sine executione, sicut desperans de sanitate vult sanitatem, non tamen prosequitur eam, acceprando media ordinata ad illam. Alia est volitio efficax, qua scilicet volens prosequitur ad habendum volitum, si non impediatur, & hæc secunda dicitur propriè electio, eo modo quo Philosophus loquitur 3. Ethic. c. 5. *Voluntas*, id est, volitio simplex, est impossibile. quomodo hoc, patet in secundo, dist. 6. quæst. 1 sed respectu impossibile non est electio, quia nullus efficaciter vult aliquid impossibile.

6. Duplex volitio.

SCHOLIUM.

Ad secundum positum num. 15. docet prudentiam esse regulam, & mensuram moralium virtutum; simpliciter tamen morales sunt perfectiores. Ad tertium ibi positum admittit in partibus corporis, ut in manu citharædi habitum, & idem est de brutis. Experientia hoc docet, constat enim ex frequentibus actibus corporis acquiri facilitatem, & habilitatem in manu citharædi, & pictoris, & in pedibus tripudiantium. Nec valet dicere, quod hoc proveniat ex remotione impedimenti, quia sic negare posses omnem habitum

bitum. Hac est contra D. Thom. & suos, 1.2. quest. 50. art. 3. & quest. 53. art. 1. Sum. 2. Metaph. dist. 44. sect. 2. Vasquez 1.2. disp. 78. cap. 4. sed eam tenent Occam quodlib. 3. quest. 17. & 3. quest. 4. Gabriel. 3. dist. 23. quest. 1. art. 3. dub. 1. Maior ibi quest. 2. corol. 3. Pal. ibid. disp. 3. Henr. quodlib. 4. q. 22. ubi ponit habitus in brutis. Leuchet. Tartaret. & alij Scotista hic. & videtur Caiet. 1.2. quest. 50. art. 1.

18.

AD secundum, quamvis posset negari quod oportet omnem perfectionem nobilioris perfectibilis esse nobiliorem quacumque perfectione perfectibilis minus nobilis, sed sufficit supremam nobilioris excedere supremam minus nobilis: virtus autem moralis non est suprema perfectio voluntatis, nec prudentia intellectus, sed charitas voluntatis, & fides intellectus, & charitas videtur excedere fidem. Tamen ista responsio non videtur sufficere, quia respectu eiusdem obiecti nobilior potentia videtur habere nobiliorem actum, quando utraque agit secundum totam virtutem sui, quia ibi non est excessus ex parte obiecti, quia idem est: igitur ex parte potentiarum tantum, & eatenus nobilior excedit.

Electio nobilior dictamine.

Cum igitur circa bonum morale, quod est idem obiectum, sit actus intellectus practici, & voluntatis, si utraque perfecte agat, hæc dictando, illa eligendo; simpliciter nobilior erit electio recta, quam dictamen rectum: & per consequens habitus generatus ex electionibus rectis erit nobilior habitu generato ex dictaminibus rectis; quod concedo.

19.

Prudentia regula moralium virtutum.

Et ad Philosophum præferentem prudentiam: Respondeo, prudentia quodammodo est regula aliarum virtutum, pro quanto ipsa, vel actus eius præcedit generatione habitum, & actum virtutis moralis. Ex ista prioritate actus, & habitus moralis conformatur sibi, tanquam priori, & non è conuerso. Similiter hæc prioritas apud Philosophum videtur concludere rationem regulæ, & mensuræ, & in hoc dignitatem: sed non sequitur: ergo simpliciter dignior.

In membris corporis & brutis dari habitus.

Ad tertium, conceditur quod in parte corporis potest esse virtus, & habitus, sicut patet in manu scriptoris, & pictoris; manus enim mea inexercitata inhabilis est in illa facultate, quæ est ad citharizandum, exercitata autem est habilis; quod non est nisi habilitate inhærente manui, quæ habilitas conceditur esse quædam virtus, quia quædam qualitas habilitans ad opus virtutis moralis. Conceditur autem hoc ulterius de irrationabili, ut de equo ad actus quosdam, ad quos est assuefactus, sed in merè inanimatis non inuenitur: non enim ex consuetudine proicitur facilius lapis sursum.

20.

Ad agumenta principalia: ad omnes auctoritates, concedo quod affirmant, scilicet quod in appetitu sensitivo est quædam qualitas, quæ potest dici virtus; licet minus proprie, quam illa, quæ est in voluntate inclinans ad electionem.

Ad illud de irascibili, & concupiscibili, dico quod sunt non tantum in appetitu sensitivo, sed in voluntate. Et cum obiicitur de obiectis arduo, & delectabili, siue illa sint obiecta, siue non, de quo questione sequenti, ita potest inueniri distinctio ex parte obiectorum, comparando ad voluntatem, sicut comparando ad appetitum sensitivum.

Ad aliud, cum dicitur, quod voluntas sufficienter perficitur per virtutem Theologicam: Respondeo, verum est respectu boni diuini, & respectu nullius alterius, nisi in ordine ad diligere Deum; ita quod nullus actus elicitur ex charitate, nisi cuius obiectum, ad quod sistitur, est Deus, licet per alia obiecta media: non solum autem possum ordinatè velle Deum, vel hoc bonum in ordine ad Deum: sed etiam bonum hoc inquantum habet talem bonitatem conuenientem mihi, secundum propriam rationem, & sic velle hoc bonum est ex alio habitu.

21.

Si obiicitur, ille habitus non erit ratio referendi in Deum: igitur non erit rectus, quia actus eius videtur frui bono creato. Respondeo, habitus inferior non habet de se actum habitus superioris: charitas autem, quæ est habitus superior, habet referre hunc actum immediatè in Deum: nullus igitur alius habitus habet propriè ex se sic referre, sed tantum habet ex se suum actum proprium diligendi hoc bonum; quod bonum debet ulterius referri per charitatem. Nec ex hoc sequitur, quod inferior sit malus, nec quod sit principium fruendi bono creato: quia etsi non referat, tantum negatiuè fruendo, tamen non contrariè, scilicet repugnando *frui* recto, & hoc non est frui: quia *frui* non tantum includit *non referre* negatiuè, sed oppositum eius, quod est *non referre* contrariè, scilicet *usi*, sicut dictum est *dist. 1. primi*.

COMME N

COMMENTARIUS.

AD argumenta principalia patent responsiones. Ad ultimum cum arguitur, quia voluntas sufficienter perficitur virtutibus Theologicis; ergo non debet perfici virtute morali.

18. Respondet Doctor quod respectu Dei in se, & respectu eorum, quæ immediate ordinantur ad Deum, sufficienter voluntas perficitur charitate, de qua satis prolixè dictum est supra *dist. 18. & 29.*

Si obiicitur ille habitus, puta fortitudo, non erit ratio referendi in Deum: ergo non erit rectus, &c.

19. Respondet, quod frui bono creato potest du-

pliciter intelligi, scilicet negatiuè, & contrariè, frui aliquo negatiuè est non referre illud actu ad aliud, & hic actus non est semper malus; sed frui contrariè est appreciare illud, ut bonum nullo modo ad aliud referibile, & hoc modo frui bono creato est actus simpliciter malus. Et de hoc dictum est in primo, *dist. 1.* Litera sequens clara est ex supra dictis, hic & in 15. huius tertij.

Ultimas distinctiones huius tertij graui ægitudine, necnon aliquibus negotiis impeditus: modò aliter non expono. Sed eas sufficienter expositas ponam in fine quarti sententiarum, & sic terminatur totum.

Frui bono creato potest dupliciter intelligi.

SCHOLIUM.

Circa solutionem ad quartum de principatu politico, refutat Henricum dicentem virtutes poni in voluntate, non quæ natura est, nec quæ libera; sed quæ deliberatiua, quia ut natura nullum actum elicit, ex dist. 15. & ut deliberatiua est, libera est. Exponit optimè dictum Philosophi in repentinis impavidus maximè apparet fortis.

AD illud de principatu despotico, & politico, dicitur quod Philosophus putauit conditionem naturæ corruptæ esse conditionem naturæ institutæ: tamen de hoc aliter dictum est, in *secundo libro*, qualiter appetitus inferior natus erat habere suam delectationem, & qualiter potuit concorditer voluntati moueri, ita tamen, quod potuit poni aliqua virtus in utroque appetitu: nisi fortè iustitia originalis faceret in voluntate perfectius dominium respectu appetitus sensitiui, ita quod posset statim uti appetitu sensitiuo seruiliter: sed adhuc non saluaretur, ut videtur, quod appetitus sensitiuus delectabiliter moueretur quantumcunque voluntas dominaretur super eum, nisi in ipso appetitu esset aliquis habitus inclinans ad talem actum eliciendum: sicut ego volens te rectè eligere circa passionem aliquam, possem generare in me virtutem moralem ex hoc.

Tenendo igitur viam illam, distinguitur de voluntate, ut natura, ut libera, & ut deliberatiua. Primo modo negatur ab ea virtus, quia sic naturaliter tendit in finem, & in bonum quodcunque ostensum, ut in ipso relucet finis: & propter talem determinationem non requiritur virtus in ea, ut sic: nec etiam requiritur in ea, ut libera; quia virtus inclinat per modum naturæ, & ipsa, ut libera, non est nata moueri naturaliter. Si enim posset inclinari naturaliter: igitur posset necessitari, ut libera. Tertio igitur modo, scilicet ut deliberatiua, non est respectu finis, sed est respectu eorum, quæ sunt ad finem: & respectu huius erit in ea habitus moralis. Additur etiam, quod virtus mouet per modum naturæ, quia subitò. Vnde secundum Philosophum, 3. Ethic. *Si in repentinis sit impavidus, maximè apparet fortis.*

22.

Dist. 29.

Her. Quod lib. 4. q. 24.

Contra hæc. Primò, quia voluntas ut natura, nullum actum elicit, ut dictum est *dist. 15. huius tertij*: igitur ut natura non tendit in aliquod obiectum, nec finem, nec aliud, per actum elicitum, sed tantum tendit per inclinationem naturalem, sicut graue dicitur tendere deorsum, etiamsi quiescat sursum.

Cap. 9. & 10.

23.

Voluntas ut natura nullum actum elicit.

Contra alia duo membra arguitur, quia vnum videtur includere aliud: nam ut est deliberatiua, est libera. Aut enim dicitur deliberatiua inquantum præcipit deliberationem, aut inquantum eligit præuia deliberatione: & utrumque conuenit sibi inquantum libera, quia libera imperat illam deliberationem, & liberè eligit: igitur negando in ea esse virtutem, ut libera, & concedendo in ea esse virtutem ut deliberatiua, est contradictio. Nec illa probatio, quod non sit in ea virtus, quia tunc posset necessitari, concludit, quia agens superius, in cuius potestate est actio inferioris, non potest necessitari ab inferiori agente: virtus autem si aliquo modo est agens ad actum, est inferius agens, ut dictum est *dist. 7. primi* de habitu. Ibi etiam dictum est qualiter non repugnat, quod liberè agat, & tamen habitus agat in ea per modum naturæ.

Voluntas ut deliberatiua est libera.

Contradictio Henric. Nulla virtus potest necessitare voluntatem. quæst. 2.

Consimiliter etiam posset probari, quod non sit virtus in ea, ut deliberatiua, si illud est verum, quod virtus sit repentinè præueniens deliberationem: nam voluntas, ut repentina non videtur deliberatiuè agere, sed præuenire deliberationem: tamen non oportet huic inniti, quia oportet quod illud verbum exponatur: absolutè enim nullus

vitiosè , vel virtuosè agit , nisi agat ex deliberatione : sicut enim non humanè agit , nisi agat intelligendo ; ita circa illud , quod est ad finem , non humanè benè agit , nisi intelligendo illud , propter quod agit , & istud intelligere est deliberare. Vnde virtuosus non sic agit repentinè , & sine deliberatione , sicut agit natura , ex 2. *Physicorum*.

Text. 86. & circiter.

Virtuosus repentinè agit , exponitur.

Debet igitur sic intelligi dictum Philosophi , quod sicut virtuosus , obiecto ostenso , inclinatur ad rectè agendum ex recto habitu , ita etiam per prudentiam ordinatus est ad statim rectè distandum circa illud eligibile , & quasi imperceptibiliter deliberat propter promptitudinem eius in syllogizando practicè : alius autem imperfectus cum difficultate , & mora syllogizat practicè : & si tandem rectè eligat , non dicitur repentinè agere , sed morosè , & alius perfectus quasi repentinè agere respectu illius , quia agit quasi in tempore imperceptibili.



DISTINCTIO XXXIV.

De septem donis Spiritus sancti generaliter.

A.



V N C de septem donis Spiritus sancti agendum est : ubi prius considerandum est , an hæc dona virtutes sint. Secundò , an in futuro desitura sint , vel omnia , vel horum aliqua. Deinde an in Christo fuerint cuncta hæc dona. Hæc dona virtutes esse , nec in futuro desitura. Ambrosius ostendit ea septem esse virtutes , dicens : & in Angelis abundantissimè esse : sic , [Civitas Dei illa Ierusalem cœlestis , non meatu alicuius fluvij terrestris abluitur : sed ex fonte vitæ procedens Spiritus sanctus , cuius nos breui satiamur haustu , in illis cœlestibus spiritibus redundantius videtur effluere , pleno septem virtutum spiritualium feruens meatu. Si enim fluvius riparum crepidinibus editis superflusus exundat , quantò magis Spiritus sanctus omnem supereminens creaturam , cum nostræ mentis arua tanquam inferiora perstringat , cœlestem illam Angelorum naturam effusiore quadam sanctificationum vbertate lætificat ?] Deinde sanctificationem exponens subdit , [His autem sanctificationibus significatur plenitudo septem spiritualium virtutum , quas enumerat Isaïas , dicens : *Spiritus sapientiae , & intellectus , spiritus consilij , & fortitudinis , spiritus scientiae , & pietatis , & spiritus timoris Domini*.] [Vnum est ergo flumen Spiritus sancti , sed multi spiritualium donorum meatus. Quamvis ergo multi dicuntur spiritus , ut spiritus sapientiae , & intellectus , &c. vnus tamen est Dei spiritus , suæ libertatis arbiter , omnia pro auctoritate voluntatis diuidens singulis.] Hic expressè traditum est , septem dona , & virtutes esse , sanctificationesque fidelium mentium , & in futuro non desitura , cum sint & in Angelis.

Ambr. 1. lib. de Spiritu sancto c. 20. & ultimo , in principio capitis tom. 2.

Ibid. paulò inferius.

Isa. 11. 4

Ibid. lib. 1.

cap. 1. & 2.

cap. 12.

1. Cor. 12.

Quòd in Christo fuerint illa septem dona.

B.

Isa. 11. 4

I N Christo etiam hæc eadem dona fuisse Isaïas ostendit , dicens , Egredietur virga de radice Iesse , & flos de radice eius ascendet , & requiescet super eum spiritus Domini , spiritus sapientiae & intellectus , spiritus consilij & fortitudinis , spiritus sapientiae & pietatis , & replebit eum spiritus timoris Domini.

Quòd videtur obuiare pramissis.

C.

Prov. 1. 4 & in glossa ibid.

H Is autem videtur obuiare quod Beda de timore Domini dicit super parabolas Salomonis , quòd omnis timor in futuro cessabit. Ait enim sic super

super illum locum, *Timor Domini principium sapientiae*. [Duo sunt timores Domini : seruilis, qui principium sapientiae est ; & amicabile, qui perfectionem sapientiae comitatur. Seruilis principium sapientiae est, quia qui post errata sapere incipit, primò timore corripitur diuino, ne puniatur : sed hunc perfecta charitas foras mittit. Succedit huic timor Domini sanctus permanens in seculum seculi ; quem non excludit charitas, sed auget ; quo timet etiam filius, ne vel in modico oculos amantissimi patris offendar : vterque in futuro cessabit, charitas verò nunquam excidet.] Augustinus verò super illum locum Psalmi, *Adorabo ad templum sanctum tuum in timore tuo* ; timorem Dei desitutum dicit sic : Timor Domini est magnum praesidium proficientibus ad salutem, sed peruenientibus foras mittitur. Non enim timent iam amicum, cum scilicet ad id, quod repromissum est, perducti fuerint. Ex his auctoritatibus significatur, quòd timor non erit in futuro. Si autem timor non erit in futuro ; ergo nec septem dona erunt, nec modò sunt in Angelis, siue in animabus sanctis. Ad quod dicimus auctoritatum praemissarum, quæ videtur, repugnantiam dirimentes, quòd septem illa dona & in Angelis modò sunt, & in animabus sanctis feliciter viuentibus, & in nobis erunt in futuro : sed non habebunt omnia hos vsus, siue hæc officia, quæ nunc habent : verbi gratiâ, Timor filialis modò facit timere, ne offendamus, quem diligimus, & ne separemur ab eo. Facit etiam nos reuereri eundem. In futuro verò faciet nos reuereri, quando non timebimus separari, vel offendere. Non ergo metus separationis, vel offensionis nunc est in Angelis, vel in animabus sanctis, nec in nobis erit in futuro, sed reuerentia, quæ est mixta cum subiectione dilectionis ; quæ etiam in Christo fuit, sicut Apostolus dicit in epistola ad Hebræos, loquens de Christo, *Qui exauditus est pro sua reuerentia*. Quidam tamen secundum effectum, timorem in Christo, & in Angelis tantum esse contendunt.

1. Ioan. 4. d
Psal. 18.

Aug. super
Psal. 5. post
mediam nar-
rationis,
tom. 8.

Solutio.

Hebr. 5. c

Plena timorum distinctio.

ET quia de timore tractandi nobis occurrit locus, sciendum est quatuor esse timores, scilicet mundanum, siue humanum, seruilem, initialem, castum, vel filialem, siue amicabilem. [Humanus timor est, ut ait Cassiodorus, quando timemus pati pericula carnis, vel perdere bona mundi,] propter quod delinquimus. Hic timor malus est, qui in primo gradu cum mundo deferitur ; quem Dominus prohibet in Euangelio, dicens, *Nolite timere eos qui occidunt corpus*, &c. [Timor autem seruilis est, ut ait Augustinus, cum per timorem gehennæ continet se homo à peccato, quo praesentiam Iudicis, & poenas metuit, & timore facit, quicquid boni facit, non timore amittendi æternum bonum, quod non amat, sed timore patiendi malum, quod formidat. Non timet ne perdat amplexus pulcherrimi sponsi, sed timet ne mittatur in gehennam. Bonus est iste timor, & utilis, licet insufficiens : per quem fit paulatim consuetudo iustitiæ, & succedit initialis timor, quando incipit, quod durum erat, amari : & sic incipit excludi seruilis timor à charitate, & succedit deinde timor castus, siue amicabile, quo timemus ne sponsus tardet, ne discedat, ne offendamus, ne careamus. Timor iste de amore venit. Ille quidem seruilis est utilis, sed non permanens in æternum, ut iste. Timor diuinus comes est per omnes gradus.

D.

Cassiod. su-
per Psal. 127.
in prologo.
Matt. 20. c

Luc. 10. a
Super Psal.
127. circa 1.
vers. eiusdē,
& citantur
23. quest. 6.
ex his om-
nibus.
Ibid. paulo
superius.

Collatio praeceptorum.

E.

Attende quòd quatuor hîc distinguuntur timores, cùm suprà Beda duos dixerit esse. Sed Beda humanum timorem prætermisit, & nomine seruilis duos, quos hîc distinximus, complexus fuit, scilicet seruilem & initialem. Amicabilem verò castum dixit. Augustinus quoque seruilem, & castum timorem apertè discernit, dum epistolæ ad Romanos illum locum exponit, *Non enim accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum Dei*, ita dicens, [Duo timores insinuantur hîc: vnus qui est in perfecta charitate, scilicet timor castus: alter, qui non est in charitate, scilicet seruilis, in quo, quamuis Deo credatur, non tamen in Deum: etsi bonum fiat, non tamen benè.] [Nemo enim inuitus benè facit, etiam si bonum est, quod facit.]

Rom. 8. c

Homil. 85.
super Ioan.
& de spi-
ritu, & lit.
cap. 32.
August. lib.
Conf. 1. c. 12.
tom. 1.

De casto, & seruili plenius agit, tangens interdum de initiali.

F.

De his eisdem timoribus latius disputat Augustinus dicens. [Cœpit aliquis credere diem iudicii: si cœpit credere, cœpit & timere. Sed quia adhuc timet, nondum habet fiduciam in die iudicii: nondum est enim in illo perfecta charitas: sed si perfecta in illo esset charitas, non timeretur: perfecta enim charitas faceret perfectam iustitiam, & non haberet vnde timeret, imò haberet quare desideraret, vt transeat iniquitas, & veniat regnum Dei: ergo timor seruilis non est in charitate. Sed in qua charitate? Non in inchoata. In qua ergo? In perfecta: Perfecta ergo charitas foras mittit timorem: ergo incipiat timor, quia initium sapientiæ timor Domini. Timor enim quasi locum præparat charitati. Cùm autem cœperit charitas habitare, pellitur timor, qui ei præparauit locum. Quantum enim illa crescit, ille decrescit, & quantum illa fit interior, timor pellitur foras: maior charitas, minor timor: minor charitas, maior timor. Si autem nullus est timor, non est quâ intret charitas. Sicut videmus per setam introduci linum, quando aliquid fuitur, seta prius intrat, & nisi exeat non succedit linum. Sic timor primò occupat mentem; non autem ibi remanet timor, quia idcò intrauit, vt introduceret charitatem.]

Tracl. 9. qui
est ad 4. c. 1.
Epist. Ioan-
nis, tom. 9.
sparsim ha-
bet qua con-
tinentur his
tribus pa-
ragr.
Psal. 110.
Ibid. circa
illud, Qui
autè timet
non est.
Psal. 18.
1. Ioan. 4. d

Quod videtur prædictis aduersari.

G.

Est autem alia sententia, quæ videtur huic esse contraria, si non habet epium intellectorem. Dicitur enim in Psal. *Timor Domini castus permanet in seculum seculi*. Æternum quendam timorem nobis ostendit, scilicet castum. Quòd si ostendit ille nobis æternum timorem, nunquid contradicit illi ista epistola, quæ dicit, *Timor non est in charitate: sed perfecta charitas foras mittit timorem*? Hoc enim dictum est per Ioannem; illud dictum est per Dauid. Sed nolite putare alium esse spiritum; si enim vnus flatus inflat duas tibias, non potest vnus spiritus implere duo corda, & agitare duas linguas? Si spiritu vno, id est, vno flatu, impletæ duæ tibie consonant, impletæ duæ linguæ spiritu Dei dissonare possunt: absit, imò est ibi quædam consonantia, est quædam cōcordia; sed auditorè desiderat studiosum, non ociosum. Ecce mouit duas linguas spiritus Dei, & audiuius ex vna; *Timor non est in charitate*: audiuius ex alia; *Timor Domini castus permanet in seculum seculi*. Quid est hoc? Dissonant? Non. Excute aures, intende melodiam; non sine causa hîc addidit *castus*, illic non addidit; quia

quia est timor aliquis, qui dicitur castus, & alius, qui non dicitur castus. Discernamus istos duos timores, & intelligamus consonantiam tibiarum. Quomodo discernimus? Attendat charitas vestra. Sunt homines, qui propterea timent Deum, ne mittantur in gehennam; ne fortè ardeant cum diabolo in igne æterno. Ipse est timor, qui introducit charitatem, sed sic venit ut exeat. Si enim propter pœnas times Deum, nondum amas, quem sic times; nondum bona desideras, sed mala caues. Sed ex eo, quia mala caues, corrigis te, & incipis bona desiderare; cùmque bona desiderare cœperis, erit in te timor castus. Quid est timor castus? Timere ne ampliùs amittas ipsa bona, timere Deum, ne recedat à te. Cùm autem times Deum, ne te deserat præsencia eius, amplecteris eum, ipso frui desideras.

Matt. 15. d

Quomodo distant duo timores, per similitudinem duarum mulierum ostendit.

Non potes meliùs explanare quid intersit inter duos istos timores, quàm si ponas duas mulieres maritatas, quarum vnam constituas volentem facere adulterium, sed timet ne damnetur à marito. Timet maritum, quia adhuc amat nequitiam, huic non grata est, sed onerosa mariti præsencia; & si fortè viuit nequiter, timet maritum ne veniat. Tales sunt, qui timent diem iudicij. Fac alteram amare virum, & debere illi castos amplexus, nulla se adulterina immunditia maculare velle: ista optat præsenciam viri. Illa timet, & ista timet. Iam ergo interrogentur, quare timeant? Illa dicet, Timeo virum ne veniat: Ista dicet, Timeo virum ne discedat. Illa dicet, Timeo virum ne damnet: ista dicet, Timeo virum ne deserat. Pone hæc in animo, & inuenies timorem, quem foras mittit charitas: & alium timorem castum, permanentem in seculum seculi. Illum timorem perfecta charitas foras mittit, quia ille timor tormentum habet: torquetur conscientia peccatorum, nondum facta est iustificatio. Est ibi quod titillet mentem, quod pungat, quod stimulet. Stimulat ille timor, sed intrat charitas quæ sanat, quod ille vulnerat timor. Timor castus facit securitatem in animo. Audiuius duas tibus, scilicet Ioannem, & David consonantes. Illa de timore Dei dicit, quo timet anima ne damnetur: ista de timore Dei dicit, quo timet anima ne deseratur. Ille est timor quem charitas excludit, iste est timor, qui permanet in seculum seculi.] Ecce in his verbis prædictis apertè ostendit Augustinus, quis sit timor castus, & quis seruilis, & qualiter differant. In quibus etiam initialem timorem significauit, qui nec ex toto est seruilis, nec ex toto castus, sed tanquam medius aliquid de seruili, & aliquid de casto timore habet, facit enim seruire partim timore pœnæ, partim amore iustitiæ: per quem timemus puniri, & timemus offendere. Iste timor est in inchoata charitate, non in perfecta: & quantum crescit charitas, tantum decrescit iste timor, quantum ad metum pœnæ, id est, quantum ad id, quod facit timere pœnam, & quantum ad tormentum conscientiae. Nam quantò magis diligimus, tantò minùs timemus. Iste timor notatur in illis verbis Augustini, ubi non negat timorem esse in charitate inchoata, sed perfecta: quod non posset dici de seruili; quia, ut ipse suprà dixit, seruilis timor non remanet veniente charitate: nec intrat charitas, nisi priùs ille timor exeat; nec in illo timore aliquis credit in Deum, etsi credat Deo: nec benefacit, etiam si bonum est,

H.

Aug. eodem tract. 9 super Ioan. epist. inferius paulò ad superiora, & tract. 43. in expositione Euang. Ioannis. Idem penè habetur in Epist. ad Honoratum de gratia noui Testamenti, cap. 21 & est Epist. 120. tom. 2. & de verbis Apostoli ser. 18.

quod facit. Non est ergo timor ille in charitate etiam inchoata, quia omnis, qui charitatem habet, licet non perfectam, & in Deum credit, & bona opera facit. Quare seruilis non est timor ille, quem in charitate inchoata fore concessit, & quem crescente charitate decrescere dixit; sed ille est timor initialis, quem non negat esse in charitate, nisi perfecta sit.

Quòd timor seruilis & initialis dicitur initium sapientiae, sed differenter.

I. Sciendum tamen est, quòd vterque timor, scilicet seruilis, & initialis, Sin Scripturæ diuersis locis dicitur initium sapientiae: & ita fore comperies, si diligenter annotaueris loca Scripturæ, in quibus de timore Domini fit mentio. Ex alia tamen ratione, & causa diuersa, dicitur seruilis timor initium sapientiae, & ex alia initialis. Seruilis enim ideò dicitur initium sapientiae, quia præparat locum sapientiae, & ducit ad sapientiam, sed tamen non remanet cum ea, imò foras exit. Initialis verò dicitur initium sapientiae, quia est in inchoata sapientia, quem cum quis habere incipit, sapientiam & charitatem habere incipit. Inde etiam est, quòd vterque timor dicitur initialis: quod inuenire poteris per diuersa Scripturæ loca. Vterque etiam timor interdum dicitur seruilis, quia & ipse initialis, qui est in charitate inchoata, aliquid habet de seruili, scilicet angorem pœnæ, sicut & aliquid habet de casto, scilicet quòd timet offendere ac separari.

*Prou. 1. &
2. & 9. cap.
Eccles. 1. b
25. b &
Ps. 110. c*

De hoc quod Augustinus dicit, castum timorem esse æternum.

R. Illud quoque diligenter est notandum, quod in superioribus Augustinus dicit, castum timorem esse æternum: per quod confirmatur præmissa sententia, scilicet quòd spiritus timoris erit in futuro, sicut & alia dona Spiritus sancti; sed non habebit omnem illum vsum, quem modò habet. Faciet enim tunc nos reuereri Deum, non timere, separari, vel carere. Fuit ergo & in Christo timor ille, sed iuxta vsum illum, quem habebit in futuro in Sanctis. Non enim timuit Christus separari, vel offendere Deum, sed Deum præ omnibus reueritus est.

Hebr. 5. c

An timor pœnæ, qui fuit in Christo, fuerit seruilis, vel initialis, vel alius?

L. Cvm autem fuerit in Christo timor pœnæ, quæritur an iste timor fuerit mundanus, vel seruilis, vel initialis? Ad quod dicimus nullum eorum fuisse in Christo; quia timor mundanus malus est, vt suprà dictum est, & in primo gradu cum mundo deseritur. Seruilis verò, vel initialis in perfecta charitate non est. Nullus ergo timorum istorum fuit in Christo. Quis ergo fuit timor iste, quo pœnam timuit? Potest timor ille dici naturalis, vel humanus, qui omnibus hominibus inest, quo horretur mors, ac formidatur pœna. Et dicitur timor iste naturalis, non quia accesserit homini ex natura secundum quòd prius fuit instituta, quia non fuit iste timor concreatus homini, nec de bonis naturalibus, sed quia ex corrupta natura per peccatum omnibus aduenit, cui corruptio inoleuit, tanquam esset naturalis, & est iste timor effectus peccati, vt prædictum est.

Parag. d

*Dist. 16. b. in
parag. 1.*

QVÆ

QVÆSTIO VNICA.

*Vtrum virtutes, dona, & beatitudines, & fructus sint
idem habitus inter se?*

Alensis 3. p. 9. 72. membr. 1. & 2. D. Thom. 1. 2. q. 68. art. 1. (ubi Caiet. Medina,) & hic q. 1. art. 1. D. Bonauent. art. 1. q. 1. Richard. art. 1. q. 1. Durand. q. 1. Argent. q. 1. art. 2. Valq. 1. 2. diff. 89. cap. 2. Valent. ibi d. 5. quæst. 8. part. 2. Maior hic quæst. 1. Quando proposuit. 5. Salas 1. 2. tractat. 12. diff. vnic. sect. 1. Vide Scotum 6. Metaphysic. quæst. 1.



IRCA istam^a trigessimam quartam distinctionem, in qua Magister agit de septem donis; quæritur vtrum virtutes, dona, & beatitudines, & fructus sint idem habitus inter se? Quod sic; Gregor. super illud Iob. 1. *Nati sunt ei septem filij, & tres filia.* quære ibi.

1. Lib. 1. c. 18. in 3. exposit.

Præterea, si isti essent alij ab aliis, nullus ex vna parte esset idem alij ex alia parte. Consequens est falsum; quia fortitudo est donum, & virtus.

Et si dicatur, quod fortitudo hæc, & illa sunt alterius rationis. Contrà, quia habent actum eiusdem rationis.

Contrà, non est idem numerus donorum, beatitudinum, & virtutum: numerata etiam non concordant, sicut patet; quia aliquid est beatitudo, quod non est donum, & è conuerso, & aliquid donum, quod non est virtus, & sic de aliis.

Arg. in opp.

SUPPLEMENTVM R. P. F. IOANNIS PONCII
quod ad finem vsque libri protenditur.



IRCA istam trigessimam quartam distinctionem, &c. Vnicæ quæstionis, quam circa hanc distinctionem mouet Doctor, principalis Scopus, & intentum est, examinare qua ratione septem dona Spiritus, de quibus hic agit Magister, se habeant ad octo Beatitudines, duodecim fructus spiritus, & virtutes, præsertim practicas, an scilicet ita inter se distinguantur realiter, vt illud, quod donum est, non sit beatitudo vlla ex illis, aut fructus, aut virtus; & illud, quod est virtus, similiter non sit donum, nec fructus, nec beatitudo, & ita de reliquis. Quia verò hæc difficultas satis exactè solui non potest nisi intellecta natura eorum, quorum distinctio inquiritur: plura alia complectitur præ-

sens quæstio, quæ breuiter quidem, sed sufficienter à Doctore tacta, paulò fusiùs tractare operæ precium duxi, tum ad vberiore ipsius doctrinæ confirmationem; tum etiam ad pleniorum harum rerum, quarum cognitio ad multa deferuire potest, notitiam. Sequar autem ipsiusmet Doctoris ordinem, qui circa difficultatem principalem primò aliorum Henrici, sancti Bonauenturæ, diui Thomæ, & Richardi opiniones reiecit; postea suam, sed, vt solet, modestè satis, vt pote sine assertione statuit; deinde habitum vt sic, in suas species diuidit, & ea occasione, quid sit pars animæ concupiscibilis, quid irascibilis; & quomodo inter se distinguantur, ostendit; denique quid per dona, beatitudines, & fructus intelligi debet, breuissimè explicat.

Summarium quæstionis.

S C H O L I V M.

Sententia Henrici virtutes perficere hominem modo humano; dona modo superhumano; beatitudines modo inhumano. & explicantur tres isti modi. Refutat Henricum octo argumentis claris, optimam doctrinam continentibus.

AD quæstionem^b dicit Henricus quodlib. 4. quæst. 23. quod sicut circa delectationes vitiosas conuenit tripliciter se habere, scilicet modo humano, superhumano, & inhumano; & similiter sicut circa tristitias inordinatas, ita similiter circa tristitias ordinatas. Modo humano, vt quando circumstantiis debitis sustinet quis terribilia, & ad hoc est virtus moralis acquisita, vel infusa; quæ tamen non facit sustinere sine tristitia secundum Philosophum 3. Ethicor. & secundum Augustinum 13. Trinitate, cap. 7. Modo superhumano, vt quando terribile sustinetur cum gaudio: sicut fuit in quibusdam martyribus. Modo inhumano, & vt quasi diuino, quando mors non solum non timeatur; sed cum gaudio appetitur, sicut Paulus cupiebat dissolui, & esse cum Christo. quod probatur per Augustinum super Ioan. homil. prima tractantem illud 1. ad Corinth. 1. Cum sint in vobis schismata, nonne homines estis? dicit Augustinus voluit, quod essent dñi, sicut dicitur in Psal. Ego dixi dñi estis.

2. Dicitur Henrici.

Cap. 11. Vide sup. diff. 15.

Ad Phil. 1

Tsal. 81.

Ad hunc tertium modum est virtus heroïca; quam virtutem coniecat Philosophus

h 4

opponi

Cap. 1. & inde. opponi bestialitati, quæ est inhumana, circa delectationes vitiöfas, de qua virtute dicitur 7. *Ethic.* dicit igitur, quod virtutes perficiunt hominem modo humano, & dona modo superhumano, & beatitudines modo inhumano.

3. Sed contra ^c hoc obijciatur multipliciter. Primò, quia charitas est excellentissimum donum Dei secundum Augustinum 15. de Trinitate, cap. 19. & secundum Apostolum 1. ad Corinth. 13. *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam*, (quod videtur esse modo inhumano velle ardere pro Deo,) *charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*: igitur non videtur esse aliquod donum, quod excellentius perficiat, quam charitas: & tamen est virtus, & hoc si in primo gradu loquitur de virtutibus moralibus, & Theologicis.

Arg. 1. Præterea, circa terribilia ^d conuenit virtutem humanam rectè tenere medium: igitur rectius, & rectissimè quantum possibile est tali naturæ: sed hoc ex habitu fortitudinis eiusdem speciei, qui potest intendi secundum gradus, qui non variant speciem: igitur idem habitus specie disponit ad sustinendum modo perfectò, & supremo, sicut & infimo.

Arg. 3. Si dicas ^e quod non eodem, sed alio: igitur ille, qui disponit ad sustinere in infimo gradu de necessitate est imperfectus quantum ad actum suum, & obiectum: quia circa sustinere terribilia non potest habere perfectiorem, sed ad hoc, quod aliquis perfecte se habeat ad illud, oportet quod habeat habitum alium in specie. Sed pluralitas specierum non videtur ponenda sine necessitate manifesta, vbi scilicet vna species non sufficeret; quod non apparet in proposito.

Arg. 4. Præterea ^f, Christus tristabatur in passione sua, sicut dictum est *distinct.* 15. *huius*, & vniuersaliter omnis martyr sibi dimissus, id est, si non fiebat circa eum miraculum, quantumcunque sustineret voluntariè, non sine tristitia quæcunque sustinuit, sicut probatur per Augustinum *lib. 13. de Trinitate, capit. 7.* vbi arguit contra Philosophos dicentes se esse beatos, quia habuerunt quidquid voluerunt: quia si prospera acciderunt, illa voluerunt; si aduersa, similiter, quia patienter sustinebant.

Arguit autem contra eos, dicens, quod in aduersis non habuerunt, quod voluerunt; quia quantum erat ex se noluerunt ea accidere. Si tamen accidebant, voluerunt ea patienter portare, ne amissa patientia miserescentes essent. Et hoc vniuersaliter persuadetur; quia patientia non potest esse circa secundum se appetibilia. miseri ergo erant in vita ista, quia sustinendo aduersa, habuerunt aliquid, quod non omni modo voluerunt, quia obiectum patientiæ ipsorum non erat absoluta ratione volubile; sed supportandum patienter.

Arg. 5. Præterea, impossibile ^g est eundem agere simul aliquem actum humanè, superhumanè, & inhumanè: igitur acquisito dono euacuabitur virtus prius acquisita, vel infusa in Baptismo. Vel si maneat, non erit possibile exire in actum suum, vel non erit necessaria, quia ex perfectiori dono poterit exire in actum suum. Eodem modo beatitudines euacuabunt virtutes, & dona, vel saltem necessitatem eorum: quod videtur inconueniens, potissimè si sit sermo de virtutibus Theologicis: quia charitas non euacuabitur in patria, nec fides, nec spes in via.

Arg. 6. Præterea ^h, ista vocabula *superhumanè*, & *inhumanè*, sunt metaphorica: nam omnis actus hominis, propriè loquendo, est humanus. Sicut enim necessarium est actum rectum conuenire obiecto, fini, & aliis circumstantiis: ita etiam necessarium est, quod conueniat ipsi operanti: non enim conuenit mihi agere, quod conuenit Regi, & multò minùs, quod conuenit Angelo: igitur necessarium est ad rectum actum hominis, quod agat illum modo humano: igitur quicumque habitus disponit hominem simpliciter ad agendum modo humano, disponit ipsum absolute ad agendum circa quodcunque.

1. & 3. *Eth.* *Omnia habitus hominis disponit modo humano.* Præterea, si quis ⁱ semper oraret, & daretur sibi donum intellectus, & non excitaret se circa credibilia; quia non haberet fidem acquisitam, sine qua fides infusa non exit in opus: posset operari modo superhumano per te; quia haberet donum intellectus: igitur posset excellentius agere circa credibilia, quam alius exercitatus in Scriptura sacra; quod non experimur, imò quicumque talis fortè faciliùs erraret circa credibilia, quam alius benè exercitatus in Scriptura.

Arg. 8. Præterea, circa ^k tot conuenit benè ordinari humanè, circa quot superhumanè, & inhumanè: igitur est idem modus vbique.

Item, tunc beatitudo vera esset in actu alicuius beatitudinis, quasi supremi habitus.

2.
SVPLEM.
PONCIL.
Sent. Henrici.

Sent. Henrici
quod distin-
guantur.

Ad quaestionem dicit Henricus, &c. Præmis-
sis more solito rationibus dubitandi hinc
inde, quas infra, cum respondendum erit, subii-
ciam.

Proponit sententiam Henrici, quæ consistit in
hoc, quod virtutes, dona, & beatitudines ne-
cessariò distinguuntur inter se; quia virtutes per-
ficiunt hominem, tam acquisitæ, quam infusæ, ut
more humano ferat quis terribilia, hoc est, cum
debitis circumstantiis, non contrahendo dictami-
ni rectæ rationis, cui homo, ut agat modo hu-
mano, debet se conformare, quæ tamen virtutes
ex se non sufficiunt, ut sine tristitia ista terribilia
ferantur. Dona verò perficiunt hominem in or-
dine ad terribilia modo super humano, ita scilicet
ut faciant eum ea pati cum gaudio, sicut passi
sunt quidam Martyres. Denique beatitudines per-
ficiunt modo inhumano, & quasi diuino, hoc est
taliter, ut quis non solum cum gaudio sustineat
terribilia præsentia, aut imminetia; sed etiam
mortem ipsam, quæ omnium terribilium terri-
bilissima est, cum gaudio appetat, sicut Paulus, qui
cupiebat dissolui, & esse cum Christo, *Philipp* 1.
Ex quibus infert Henricus distinctionem virtu-
tum, donorum, & beatitudinum. Loquitur autem
de distinctione, ut patet ex iis, quæ dicit in fine
quaestionis ad fundamentum eorum, qui tenent
quod non distinguantur specie; sed tantum sicut
perfectum, & imperfectum. Respondet enim
Henricus perfectum, & imperfectum differre du-
pliciter, primò sic se habendo, ut illud quod est
imperfectius possit fieri perfectius, sicut minus
album, potest fieri albius, & quæ sic se habent
non distinguuntur specie. Secundò, sic, ut mi-
nus perfectum non possit unquam peruenire ad
perfectiorem magis perfecti, sicut plantæ se ha-
bent ad brutum: & quæ hoc modo se habent, di-
stinguuntur specie, & secundum hunc modum,
inquit, se habent dona, beatitudines, & vir-
tutes.

3.
Reiicitur 1.

Nō datur ali-
qua perfectio
habituális
maior, quàm
virtutis.

Charitas est
perfectissimū
bonum huius
saeculi.

Sed contra hoc obiicitur multipliciter, &c.
Hic incipit impugnare prædictam sententiam.
Primò, quia si daretur aliquid distinctum à virtu-
te quod perficeret modo inhumano, ut asserit
Henricus, illud deberet esse perfectius quacun-
que virtute, cum hæc secundum ipsum non pos-
sit, nisi modo humano, & consequenter imper-
fectius perficere: sed hoc est falsum: ergo non
datur aliquid tale. Probatur minor, quia chari-
tas est excellentissimum Dei donum, ex iis saltem,
quæ conferuntur puro homini pro hoc statu: sed
tamen est virtus secundum Henricum, præsertim
si sub virtutibus comprehendat non solum morales,
sed etiam Theologicas per se infusæ: ergo.
Maiorem probat auctoritate Augustini, & Apo-
stoli, ex quo data opera inter multa, quæ de cha-
ritatis laude refert, & ad hoc propositum face-
rent, citavit illa verba, quæ specialiter innuunt
perfectiorem esse charitatem, quàm quicquid
distinctum ab ipsa perficit in ordine ad concupi-
scenda terribilia, quale est illud, quo homo in-
clinaretur ad tradendum corpus ita ut ardeat.

Confirmari potest hæc ipsa probatio efficaci-
ter, quia nullus actus potest magis conducere, ut
cum gaudio quis sustineat, & optet terribilia pro
Christo, quàm actus charitatis; unde qui maiori
charitate feruent, magis optant exponere se
martyrio, & magis cupiunt dissolui, ut patet ex-

perientiâ: ergo nullus habitus magis potest ad
hoc conducere, quàm habitus charitatis, & con-
sequenter ex eo quod donum, aut beatitudo in-
clinarent ad opranda, & ferenda cum gaudio ter-
ribilia, non sequitur ea distingui à charitate.

Respondet ergo ad hæc Dionysius Carthusia-
nus Henricum sub virtutibus, quas dicit distingui
à donis, & beatitudinibus non comprehendere
virtutes per se infusæ.

Sed contra primò, quia Henricus expressè di-
cit quod differunt in substantia habituum secun-
dum speciem virtutes acquisitæ à Theologicis,
quæ solum sunt infusæ secundum ipsum, & à do-
nis, & beatitudinibus, & similiter virtutes in-
fusæ à donis, & dona à beatitudinibus. Secundò,
ista responsio tollit sensum controuersie, quia si
per dona, & beatitudines intelligerentur habitus,
aut actus per se infusi, & per virtutes habitus ac-
quisiti, non posset esse locus dubitandi: omnes
enim fatentur habitus, & actus per se infusos
distingui specie, & per se ab acquisitis. Tertiò,
quamuis saluaretur per illam responsionem di-
stinctio virtutum à donis, & beatitudinibus, non
tamen posset saluari distinctio donorum, & bea-
titudinum, quæ debent esse per se infusæ, ut di-
stinguantur à virtutibus in illo sensu acceptis, hoc
est, acquisitis.

d Præterea, circa terribilia, &c. Secundò, im-
pugnat Doctor istam sententiam; quia quacun-
que virtus versatur circa aliqua obiecta, potest
perfectius, & perfectius augeri circa illa, donec
perueniatur ad perfectissimam intensionem, quam
potest habere: ergo virtus illa, quæ versatur circa
terribilia ferenda modo humano, potest ad tan-
tam intensionem peruenire, ut perfectissimè ver-
setur circa illa; sed in tali intensione non erit di-
stinctæ speciei à seipsa, ut fuit in minori inten-
sione; & præterea nihil impedit quod minus incli-
net in tali perfectione ad terribilia ferenda perfe-
ctissimo modo: ergo quod inclinat ad terribilia
ferenda modo supra humano, non est necessariò
distinctæ speciei à virtute, quæ inclinat ad illa fe-
renda modo humano.

e Si dicas quod non eodem, sed alio, &c. Pro-
ponit responsionem, quam potest aduersarius da-
re, nimirum quod non eodem habitu, quo posset
inclinari ad ferenda terribilia modo humano,
quantumvis intenso, sed alio distinctæ speciei
posset quis versari circa illa modo inhumano:
quam responsionem insinuat ipsemet Henricus
suprà, dum dicit perfectionem doni esse talem, ut
ad eum non possit peruenire virtus quantumvis
intensa. Sed contra infert Doctor sequentium
quod habitus disponens ad terribilia ferenda mo-
do humano, necessariò esset imperfectus, quan-
tum ad hoc quod repugnaret ipsi habere actum
perfectissimum circa talia obiecta, & consequen-
ter quod ad habendum talem actum esset necessa-
ria virtus distinctæ speciei, & maioris perfectio-
nis essentialiter; sed hoc dici non debet; quia nul-
lum est fundamentum id asserendi, & sine necessi-
tate non sunt multiplicanda entia, nec specie, nec
numero, secundum omnes.

Confirmatur hæc ratio, quia illi actus, quibus
ferret quis terribilia modo humano, suprahu-
mano, & inhumano non necessariò habent obiecta
formalia, aut materialia motiua, aut terminatiua
distinctæ speciei: ergo non necessariò distinguun-
tur

4.
Responsio Car-
thusiani.

Reiicitur 1.

Reiicitur 2.

Reiicitur 3.

5.
Impugnatur
2. sent. Henr.

Virtus incli-
nans ad terri-
bilia ferenda
modo humano
potest intendi
sic, ut incli-
net ad ea fe-
renda modo
suprahumano.

6.
Replica contra
præcedentem
rationem.

Reiicitur.

Non requiri-
tur virtus dis-
tinctæ speciei
ad ferenda
terribilia mo-
do suprahu-
mano.

7.

tur specie, nec consequenter principia Physica illorum necessariò sic distinguuntur. Probatur antecedens, quia illi actus, quibus fertur quis in ista terribilia modo humano, & inhumano, vel habent pro motivo bonitatem honestam ordinis naturalis, vel ordinis supernaturalis; sed circa utramque bonitatem potest versari virtus naturalis etiam acquisita, ut suppono ex alijs dicendis; & patet breuiter; quia hæreticus credit ob reuelationem diuinam fide naturali, & sperat, ac amat spe, & amore naturali Deum, ac vitam æternam, ob quamcunque rationem formalem, ob quam, cum erat iustus, & fidelis, amauit, & sperauit illa, alijs certe posset quis cognoscere, quando haberet amorem supernaturalem, quando non, contra omnes: ergo isti actus non necessariò habent obiecta formalia, aut materialia motiua, aut terminatiua distinctæ speciei.

8.

Non distinguuntur dona virtutes, & beatitudines ex illo alio capite. Quomodo intelligendum quod actus sumunt specificationem ab obiectis.

Probatur prima consequentia, quia ex nullo alio capite potest desumi distinctio specifica ipsorum, quam ex illo: ergo si ex illo non desumitur, non debet asseri. Probatur hoc antecedens, non quidem per principium vulgare, quod actus sumunt specificationem ex obiecto, præsertim formali; quia si hoc principium intelligatur sic tantum, quod omnes actus, qui habent obiecta formalia distincta, debeant esse distinctæ speciei, verum quidem erit; sed non facit ad propositum; quia hoc non obstante isti actus possent esse distinctæ speciei, quamuis non haberent obiecta formalia distincta, ut iam iam magis patebit. Si verò illud principium intelligatur sic, quod omnes actus habentes idem obiectum formale, debent esse eiusdem speciei, falsum est; quia, ut iam dixi, actus fidei, & charitatis naturalis acquisitæ possunt habere idem obiectum formale motiuum, & terminatiuum cum actibus fidei, & charitatis infusæ, à quibus distinguuntur specie. Probatur ergo aliter istud antecedens; quia nullum aliud potest assignari, quam quod actus suprahumani, & inhumani procederent ex principio per se infuso, quemadmodum scilicet actus charitatis naturalis, & supranaturalis in substantia distinguuntur per hoc, quod hic postulat produci mediante principio physico supranaturali in substantia; ille verò non item: sed hoc non sufficit; tum, quia actus aliquis virtutis, & consequenter tendens in obiectum modo humano, secundum Henricum postulat sic produci, ut actus charitatis per se infusæ; tum, quia uterque actus suprahumanus, & inhumanus postulant sic produci, & consequenter non distinguerentur inter se. Quod autem uterque postulet sic produci, patet; nam si alter ex ipsis id non postularet, non distingueretur ab actu virtutis ex illo capite.

9.

Impugnatur 3. Henr.

Christus non sustinuit passionem modo inhumano, ut id explicatur ab Henrico.

Præterea, Christus, &c. Impugnat tertio, quia Christus, si quis alius, habuit dona, & beatitudines perfectissimæ; sed non sustinuit terribilia, nimirum passionem, modo inhumano: ergo non spectat ad beatitudines, aut dona id facere. Probatur minor, quia ipse non sustinuit passionem sine tristitia, ut supra probatum est dist. 35. Sic autem sustinere esset sustinere modo inhumano secundum Henricum. Vrgit Doctor id argumentum similiter de martyribus, qui tristabantur inter patiendum, & semper tristarentur necessariò, non obstantibus donis, & beatitudinibus, si sibi ipsis dimitterentur, & non fieret circa ipsos miraculum, ut circa aliquos contigisse legitur. Hæc ratio magis improbat explicationem Henrici,

ci, & differentiam, quam assignat ipse inter virtutes, dona, & beatitudines, per quam distinguuntur.

Respondet Cathusianus supra, Christum, & Martyres doluisse ex dispensatione, & ordinatione particulari Dei, non verò ex defectu virtutis sufficientis ad tollendum istum dolorem, seu tristitiam; unde non sequitur quod, si Christus, & Martyres tristati sint, aut non habuerint dona, & beatitudines, aut munus donorum, & beatitudinum non sit expellere tristitiam, quæ alijs oriretur ex passione.

Contra, quia quamuis certum sit impeditam fuisse redundantiam beatitudinis, quam Christus ab instanti conceptionis habuit in corpus eius quod alijs non esset subiectum corporeis passionibus; tamen gratis dicitur impeditam fuisse virtutem perfectionum aliarum communicatarum, quæ frustra communicarentur ipsi, si non haberent aliquem effectum; deinde quidquid sit de Christo, certè sine fundamento diceretur miraculosè impeditos fuisse effectus donorum concessorum Martyribus; imò potius communiter æstimatur esse miraculum quoties contingit, ut sine dolore, aut tristitia aliqua passi sint Martyres graui supplicia. Quod si etiam habuerint dona aliqua habitualia intrinseca, quibus reddebantur immunes, profectò nullum aliud ad hoc efficacius conducere potest, quam charitas, quæ est plenitudo legis, & secundum Apostolum, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet: ergo adhuc non sequitur, quod habuerint aliquod aliud donum distinctæ rationis à charitate, & cæteris virtutibus.

g Præterea, impossibile est, &c. Impugnat

quarto, quia non potest quis simul, & semel modo humano, suprahumano, & inhumano ferre terribilia; ergo frustra, aut saltem non necessariò haberet tria principia distinctæ speciei respicientia tres illos actus. Antecedens patet, quia non potest ferre cum tristitia, quod requiritur ut agat modo humano, & ferre sine tristitia, quod requiritur ut agat modo suprahumano, secundum Henricum. Patet etiam consequentia; quia quoties frustraneus, aut non necessarius est actus, toties frustraneus, & non necessarius est principium talis actus, præsertim quando ad illum solum requiritur, ut sit in proposito; necessitas enim, & utilitas principij, quæ tale, est in ordine ad actum. Unde si repugnaret actus, repugnaret principium quæ tale, quod maximè verum est de principio creato, & accidentali: sed si illi actus simul haberi non possint, quandoquidem quotiescunque haberi posset actus virtutis humanus, præsertim circa idem obiectum materiale, & formale, circa quod versarentur actus donorum suprahumani, & beatitudinum inhumani, possent haberi actus isti donorum, & beatitudinum ab eo, qui donis, & beatitudinibus affectus esset, omnino sequeretur quod frustraneus, aut saltem non necessarius esset habere actus tales virtutum.

Hoc autem est valdè inconueniens, præsertim quantum ad charitatem, quæ nunquam excidit, ne quidem in patria, & cuius actus maximè necessarius est, ut patet ex Apostolo 1. Corinth. 13. & ex præcepto charitatis, & denique ex ipso Henrico, qui omnium virtutum actus, ut sint utiles, referri debere dicit in finem charitatis, quod fieri nequit nisi per actum charitatis.

Respon

10. Responsio Cathusiani.

Reiicitur.

Miraculum erat, quod Martyres non senserint in patiēdo dolorem.

11. Impugnatur 4. Henricum.

Necessitas principij est in ordine ad actum.

Si repugnaret actus, repugnaret principium.

12. Respondet Carthusianus, negando antecedens principale; quia sicut eadem oratio procedit ex charitate, obedientia, latria, & aliis virtutibus, ita etiam idem actus potest procedere ex dono, beatitudine, & virtute: ergo potest quis agere simul modo humano, quatenus procedit actus ipsius à virtute; modo suprahumano, quatenus à dono; & modo inhumano, quatenus procedit à beatitudine.

Reiicitur. Sed contrà (quidquid sit de antecedente, de quo in tractatu de actibus humanis agi solet) Doctor non idè negat quem agere simul modo humano, suprahumano, & inhumano ex eo quòd idem actus non posset provenire ex diuersis habitibus; imò nec loquitur quidem determinatè de eodem actu, quasi vellet, quòd idem actus non posset esse humanus, suprahumanus, & inhumanus, nec hoc sufficiebat ad intentum eius; quia si diuersis actibus posset quis sic agere; non concluderet ratio Doctoris, ut patet; fundat ergo se in repugnantia particulari, quam ex natura sua formali habent actus, qui exigeret adesse tristitiam, & actus qui exigeret non adesse tristitiam. Contra hoc autem nihil facit responsio Carthusiani, ut patet, sicut contra eum, qui diceret actum scientiæ, & fidei non posse esse simul, nihil faceret, quòd vel idem actus posset esse ex diuersis motibus, vel plures actus simul.

13. Respondet præterea eundem actum posse esse in principio sui feruentem, deinde feruentiorem, postea feruentissimum: ergo & esset vtile habere principia ipsius secundum istas tres differentias: ergo idem actus posset esse in principio humanus, & postea suprahumanus; & denique inhumanus, & vtile esset, ut haberet principia influentia ad istas tres differentias.

Reiicitur 1. Contra primò, quia hoc non potest esse, quando actus feruentior, & minùs feruens sunt diuersæ speciei; actus enim vnus speciei Physicæ, non potest esse alterius speciei Physicæ, ut patet: ergo cum actus humanus, suprahumanus, & inhumanus sint diuersæ speciei, non potest fieri, ut qui priùs est humanus, postea fiat suprahumanus, aut inhumanus.

Reiicitur 2. Secundò, ut actus sit feruens primò, & postea feruentior, sufficit maior intensio habitus intra eandem speciem, & non est vtile, ut addatur habitus diuersæ speciei: ergo ex illa similitudine non habetur quòd ut detur primò actus humanus, & postea suprahumanus, vtile sit ponere habitum distinctæ speciei, sed potiùs oppositum habetur.

Reiicitur 3. Tertiò, si darentur principia sufficienter determinatiua ad actum feruentissimum pro illo instanti, pro quo habendus esset actus minùs feruens, ita ut non esset magis difficultè potentia elicere actum minùs perfectum, seu feruentem, quàm feruentissimum, profectò inutilis esset actus minùs feruens, & principium determinatum ad ipsum: sed fidelis iustus pro eo tempore, quo posset elicere actum charitatis, verbi gratià, circa terribilia, haberet dona, & beatitudines (quæ secundum aduersarios concomitantur charitatem, non minùs, quàm virtutes morales per se infusæ in sententia admittentium illas) & illa tam inclinare possunt ipsum ad suos actus, quàm charitas ad suos: ergo frustra poneretur actus charitatis pro illo instanti, aut principium eius ut principium eius est, quandoquidem non posset simul poni cum actibus donorum, & hi pro illo instanti æquè faciliè poni possunt. & per hoc patet ad

aliani responcionem eiusdem, quam breuitatis causâ omitto.

h Præterea, ista vocabula, &c. Impugnat quintò, quia quando dicit Henr. quod dona perficiant modo suprahumano, beatitudines inhumano, & virtutes humano: metaphoricè, & improprie loquitur; nam omnis actus hominis bonus, & rectus (hic enim agitur de tali) debet esse conueniens, & conformis non solum obiecto, fini, & circumstantiis; sed etiam ipsimet personæ hominis agentis, sine ordine, ad quem non posset cognosci quandoque, quòd actio esset bona, vel mala; nam certum est quòd actio aliqua, quæ esset bona, & conueniens Principi, verbi gratià, non esset bona subdiro, & è contra: ergo omnis actus hominis bonus proprie loquendo debet fieri modo humano, id est, conuenienti ad naturam ipsius, qua rationalis est, & etiam qua est dominus suarum actionum: ergo vterius omnis habitus disponens, & inclinans ad actum bonum, perficit modo humano: sed dona, & beatitudines, etiam si essent distincta à virtutibus, adhuc disponerent hominem, & perficerent ipsum ad actum bonum, & conuenientem ipsi homini: ergo perficerent modo humano, proprie loquendo, & consequenter quando Henricus dicit quòd non perficiant sic, sed modo suprahumano, & inhumano, improprie loquitur. Hæc impugnatio est contra modum loquendi, magis quàm contra ipsam substantiam rei. Confirmatur, quamuis liceat quandoque metaphoricè, & improprie loqui, tamen quando speculatiuè, & scholasticè assignantur naturæ, & differentia rerum, id facere, præsertim sine necessitate, non congruit; & per hoc patet ad responcionem, quam huic etiam rationi dat Carthusianus *suprà*, qui diligentior se præbuit in defensione Henrici, & respondendo rationibus Scoti.

Confirmari potest secundò quòd improprie, & malè etiam loquatur Henricus; quia certè agere modo inhumano apud omnes Latinos capitur semper in malam partem, ita ut qui sic agere dicitur, malè agere intelligatur; ergo cum beatitudines inclinent ad benè agendum, malè dicuntur perficere hominem ad agendum modo inhumano.

i Præterea, si quis, &c. Impugnat sextò, quia sequeretur ex sententia Henrici, quòd qui haberet donum intellectus, & ageret conformiter ad eius propositionem, semper, verbi gratià, orando, & considerando etiam mysteria fidei, quamuis non exciraret se ad credendum illis fide diuina (ut benè posset facere si donum intellectus est distinctum realiter à virtute fidei infusæ, & independens in sua operatione ab operatione eiusdem fidei, ut tenet Henricus) ageret circa ista mysteria modo suprahumano; atque aded excellentiori, quàm si eliceret actus fidei, & exercitaret se in scripturis ad proponenda sibi ista mysteria sub ratione formali motiua credendi: sed hoc est contra experientiam, qua constat quòd qui magis se exercent in scripturis, & actibus fidei eliciendis, minùs sint obnoxij ad errandum circa ista mysteria, atque aded perfectiùs agunt circa ista mysteria, quàm qui minùs se exercent in hoc: ergo falsum est, quòd donum intellectus sit quid distinctum à fide, & consequenter quòd virtutes distinguantur à donis in sensu controuersiæ.

Tota vis rationis Scoti consistit in hoc. In illis autem

14.
Impugnatur s. sent. Henr.

Omnia actus bonus debet fieri modo humano proprie loquendo.

Dona, & beatitudines debent perficere humano modo quâuis distinguantur à virtutibus.

Improprie, & malè loquitur Henr.

15.
Impugnatur 6.

Si daretur donum intellectus quale assignat Henric. sine exercitio, & studio posset quis sua mysteria fidei perfectius, quàm qui studeret, & sapientius crederet.

autem verbis : & non exercitaret se circa credibilia; quia non haberet fidem acquisitam, assignat modum, quo posset contingere, vt non exercitaret se ad credibilia credenda, nimirum si nō haberet fidem acquisitam, quam non est necesse, vt habeat, quoties quis ageret mediante dono intellectus modo suprahumano; nam vt ipse supponit hic ex dictis supra dist. 23. & 25. Fides infusa dependet ita à fide acquisita, vt non possit esse actus illius sine actu huius, saltem ordinariè. An autem hoc intelligendum sit sic vt de eodem obiecto formali, & materiali non possit quis habere actum fidei infusæ, quin habeat etiam acquisitæ, vel sic, vt non possit habere actum infusæ de vilo obiecto quin de alio aliquo obiecto habeat fidem acquisitam tanquam conditionem necessariam ad proponendum obiectum formale fidei diuinæ, nolo modò examinare, perinde enim est ad præsens siue vno, siue altero modo sit necessaria fides humana ad diuinam, vtrumque autem modum volui iam insinuare, ne ex hoc loco colligeretur, quòd Scotus alterum ex illis determinatè teneret.

Quomodo de-
pādet fides in-
fusa ab ac-
quisita in
sententia Scoti.

16.

Impugnatur
7. Henricus.

Non diuerso
specie modo
agit agēs hu-
manè, inhu-
manè, & su-
prahumanè.

k Præterea, circa tot, &c. Hic vltimò impugnat Henricum, aut potius confirmat duas primas rationes. Dicit autem duo. Primò, circa tot conuenit benè ordinari humanè, circa quot superhumanè, & inhumanè: igitur est idem modus agendi vtrouque, id est, circa eadem obiecta formalia, & materialia versatur virtus benè ordinans humanè, circa quæ versantur dona, & beatitudines, quæ benè ordinant suprahumanè, & inhumanò modo; ergo virtutes, dona, & beatitudines habent eundem modum agendi; quia non constat vnde haberent diuersitatem modi agendi, præsertim specificam, de qua agimus, hoc autem confirmat secundam rationem. Secundò, dicit sequitur quòd beatitudo vera, & formalis patriæ deberet consistere in actu alicuius ex beatitudinibus octo viæ, & non in actu charitatis: hoc autem esse falsum supponit ex dicendis in quar-

to, vbi ostendit beatitudinem formalem essentialiter consistere in actu charitatis saltem partialiter.

Probat sequela; quia quemadmodum beatitudo formalis est perfectissimus actus hominis; ita etiam habitus, à quo provenit, debet esse perfectissimus habitus; sed si beatitudines, dona, & virtutes distinguerentur, beatitudo aliqua esset perfectissimus habitus (supposito quòd consistent in habitibus, vt tenet Henricus) ergo in actu alicuius ex ipsis consisteret beatitudo formalis.

Quamuis autem Scotus hic supponat quòd est in controuersia, nimirum actum charitatis in patria esse beatitudinem formalem; tamen re vera hæc probatio per se non dependet ab illa controuersia; nam quamuis beatitudo essentialis formalis non consisteret in actu charitatis, sed intellectus, vt tenent Thomistæ, tamen connotat actum charitatis, qui est perfectissimus ex omnibus quos habet voluntas in patria secundum eundem Thomistas, sed hoc sufficeret ad præsens; nam in sententia Henrici esset falsum.

Hoc secundum est confirmatio primæ probationis Scoti; quia fundatur in maxima perfectione charitatis supra omnes habitus saltem voluntatis sicut illa prima probatio.

Ex his ergo manet sufficienter impugnata sententia Henrici, quæ vnico verbo efficacissimè impugnaretur per illud, quòd in secunda probatione insinuat Scotus, nimirum ex eo quòd nullum sit fundamentum, vnde colligatur distinctio realis, & multò minùs specifica inter principia perficientia hominem ad agendum benè illis tribus modis assignatis ab Henrico, quem propterea nulli, quoad illum dicendi modum, sequuntur, licet multi conueniant cum ipso in conclusione principali de distinctione virtutum, donorum, & beatitudinum, ad quos etiam impugnandos accedit Doctor.

In sent. Henr.
beatitudo non
consisteret.
nec partiali-
ter in actu
charitatis.

Nullum est
principiū col-
ligendi distin-
ctionē specifi-
cā inter do-
na, beatitudi-
nes, & virtu-
tes vt expli-
cantur ab
Henrico.

S C H O L I V M.

Sententia Diui Bonauenturae, quòd virtutes agunt rectè, dona perfectè, beatitudines expeditè, reiicitur; quia hæc tria omni virtuti conueniunt.

4.

S. Bonau. a.
1. q. 1. præ-
sentis dist.

Aliter dicitur ¹, quòd conuenit per virtutes agere rectè, per dona expeditè, & per beatitudines perfectè.

Contra hoc, eadem virtute rectè ago; quia virtus est rectitudo potentia, & perfectè ago; quia virtus est perfectio habentis in se, & qua opus eius perfectum redditur, & expeditè; quia virtus est habitus faciens expeditè, & faciliter operari.

C O M M E N T A R I V S.

17.

Sent. S. Bonauenturae.

Aliter dicitur, &c. Impugnata sententia Henrici, proponit eam, quam tenet Diuus Bonauentura hic art. 1. quæst. 1. & consistit in hoc, quòd virtutes, dona, & beatitudines distinguantur realiter, ex eo quòd virtutes perficiant in ordine ad rectè, dona in ordine ad perfectè agendum.

Reiicitur.
Qualibet vir-
tus inclinatur
ad rectè, per
se, & expeditè
agendū.
Virtus est per-
fectio habentis
duplīter.

Vnica, sed efficaci, ratione reiicit hanc sententiam; quia quælibet virtus inclinatur ad rectè, perfectè, & expeditè agendum; ad rectè quidem, quia est rectitudo habitualis potentia determinans ipsam ad eliciendum actum rectum conformiter ad rationem rectam; perfectè verò, quia virtus est perfectio habentis non solum quatenus

ipsamet est secundum se perfectio, & consequenter per communicationem formalem sui perficit suum subiectum; sed etiam quatenus est determinatiua ad actum bonum, atque adeò perfectum; expeditè denique, quia virtus est habitus, & habitus ex ratione sua generica habet inclinare potentiam; atque adeò facere ipsam expeditam, & facilem: ergo & virtus id habet, & consequenter non benè distinguitur à donis, & beatitudinibus per hoc, quòd hæc expeditè, & perfectè; illa verò non nisi rectè agere conferat.

Et si dicas, quòd non conueniat habitui ex ratione generica facilitare, aut expeditum facere; quia id non conuenit habitibus supernaturalibus, cum

Replica.

cum non sentiamus nos per ipsos magis faciles, quam sine ipsis, aliàs ex facilitate, quam sentiremus, cum essent & negatione eius quam perciperemus, cum non essent, potuissimus colligere, quando haberemus habitus supernaturales, & quando non, quod est falsum.

18. *Reiicitur.* Contrà, quia illud expeditum facere, & facilitare, quod conuenit habitui, ut sic operatio, & ratione eius omni habitui particulari, non est aliquid, quod per experientiam colligi possit, ut bene probat instantia replicæ; sed consistit in determinatione potentie ad agendum circa obiectum habitus abstrahente à modo sensibilis determinationis, & insensibilis, qui conuenit habitibus particularibus ex ratione particulari sua, non ex communi; ergo expeditio, & facilitas, quam natus est dare habitus ut sic, conuenit omni virtuti, licet non conueniat omni dare expeditionem, aut facilitatem sensibilem.

Alia replica. Et si dicas ulterius, quod S. Bonaventura intellexerit expeditionem sensibilem per illam, quam nata est dare beatitudo. Contrà primò, quia etiam virtutes morales dant talem expeditionem; ergo per hoc non posset colligi distinctio earum à beatitudinibus. Secundò, si potest sentiri facilitas, quam dat beatitudo habitualis; ergo poterit etiam

sine inconuenienti aliquando sentiri facilitas, quam dat virtus supernaturalis, verbi gratia, charitas; neque enim magis absurdum est, quod propter talem facilitatem posset colligi quandoque dari charitas, quam quod colligeretur dari ipsamet beatitudo, præsertim cum ex eo quod adsit, vel absit beatitudo, possit colligi adesse, vel abesse charitas, & gratia sanctificans, quæ maximè secundum aduersarium, habet necessariam connexionem cum beatitudinibus, quæ propterea non dantur nisi iustis.

Quod si non intelligat sanctus Doctor per rectè, & expeditè agere, ad quod disponunt dona, & beatitudines, rectè, & expeditè agere quomodocunque, prout re vera intelligere nequit, sed rectè, & expeditè agere determinatè aliquo modo, quo non posset virtus, incumberet ipsi assignare talem modum: eum enim negat Scotus, & qui cum eo tenent virtutes, dona, & beatitudines non distinguere; & nisi ostendatur, sufficit pro principio ad eum impugnandum, non esse multiplicanda entia sine necessitate; nec derogandum perfectioni virtutum absque causa, limitando earum actiuitatem circa propria obiecta ad certam mensuram perfectionis in suis actibus, qua maiorem haberent alij actus circa eadem obiecta.

Facilitas nullius virtutis supernaturalis percipitur in via.

Vera explicatio sententia S. Bonaventura reiicitur.

S C H O L I V M.

Sententia D. Thoma, & Richardi virtutes distinguere à donis: quia hac disponunt voluntatem, ut est mobilis à spiritu: illa, ut mobilis à recta ratione, reiicitur tribus rationibus clavis.

Aliter dicitur^m quod oportet aliquid disponere voluntatem, ut est mobilis à ratione recta; quod fit per virtutem: & aliud disponere eam, ut est mobilis à spiritu, scilicet quod fit per donum: hæc enim duo ponuntur mouentia voluntatem.

Contra hoc^a quia etiam falsum est, quod supponitur, quod ratio mouet voluntatem, ita quod virtus non sit, nisi dispositio mobilis in voluntate: & secundò, quia per hæc non ponitur distinctio beatitudinum à donis, & virtutibus: & tertio, ex quo Deus dedit habitum voluntati, semper assistit voluntati, & habitui ad actus sibi conuenientes; sicut postquam illuminauit cæcum miraculosè, semper assistit illuminato, ut possit mouere illam potentiam: igitur per idem est aliquid proportionatum mouenti primo, & secundo: igitur si per habitum proportionatur potentia sibi ipsi, per idem sufficienter proportionatur Spiritui sancto, ut alij mouenti: non igitur propter istam motionem oportet ponere necessariò alios habitus.

5. *D. Thom. 1. 2. q. 68. a. 1. Et Richard. a. 1. q. 1. hic.*

C O M M E N T A R I V S.

19. *Supplem. Poncil. Sens. S. Thom. & Rich.* **A**liter dicitur quod oportet, &c. Proponit sententiam Diui Thomæ 1. 2. quæst. 68. art. 1. & Richardi hic, art. 1. quæst. 1. qui dicunt dona, & virtutes distinguere; quia virtutes ponuntur ad voluntatem disponendam, ut est mobilis à recta ratione; dona verò ad eam disponendam, ut est mobilis à Deo. Quæ sententia ut melius intelligatur, aduertendum ex eodem Diuo Thoma, quod omne quod mouetur, debeat proportionari suo motori: vnde cum homo natus sit moueri à duobus principiis, vno intrinseco, quod est ratio, altero extrinseco, quod est Deus, debet proportionari utrique, ut ab eo moueatur: proportionatur autem rationi per virtutes, & Deo per dona: ergo dona, & virtutes distinguuntur.

Hanc sententiam præter Caietanum, & Medinam ibid. sequuntur ex recentioribus plures inferioris citandi num. 27.

20. *n* Contra hoc quia etiam falsum est, &c. Tribus rationibus impugnat hanc sententiam. Primò, Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

quia falsum est, quod ratio ita moueat voluntatem, ut virtus non habeat aliud munus, quam disponere, ut moueatur voluntas à ratione, prout supponere videtur hæc sententia. Vbi aduertendum, quod non negat Scotus moueri voluntatem à ratione, prout malè intellexit Caiet. & Med. ac etiam quidam Scotistæ; sed quod non moueat taliter, ut virtus tantum habeat rationem dispositionis ex parte voluntatis, ut recipiat motionem, & per hoc corrumpit responsio eiusdem Caiet. & Medinæ dicentium quod sine dubio ratio moueat voluntatem ex parte obiecti regulando, præcipiendo, ac illuminando: hoc enim Scotus hic non negat, nec negare potest quantum ad illuminationem, & regulationem consistentem solummodò in propositione illius, quod faciendum esset, sine qua propositione certum est quod voluntas agere nequeat. Quantum autem ad præcipiendum, negandum quidem est Scotistis id conuenire rationi; sed id non facit ad propositum; vnde ad suum locum referatur.

Impugnatur 1. Virtus non habet tantum disponere, ut moueatur voluntatem.

i Dices

Replicat Caiet.

Dices cum Caietano quoddam S. Thomas non velit virtutem esse dispositionem, ut ratio moueat, sic ut ipsa etiam virtus non sit actiua; ergo male intellexit Scotus D. Thomam.

Relicitur.

Contrà, quia si virtus ut virtus, & ut distinguitur à dono; habeat actiuitatem, ultra hoc quod est disponere ad recipiendam motionem rationis, vel illa actiuitas est distincta rationis ab actiuitate doni, vel eiusdem. Si secundum dicatur, ergo donum, & virtus non distinguuntur: si primum, facilius intelligeretur distinctio virtutis, & doni per illam actiuitatem, quam per rationem dispositionis; ergo verisimile est, quoddam S. Thomas intelligeret virtutem, ut distinguitur à dono habere actiuitatem talem, per eam potius quam per rationem dispositionis, eam distingueret à dono.

21.

*Impugnatur
2. sens. S. Thomae.
In sententia
S. Thomae non
distinguerentur
beatitudines à donis,
& virtutibus.*

Secunda ratio Doctoris est, quoddam secundum hanc sententiam non relinquatur locus ad distinguendas beatitudines à donis, & virtutibus; nec enim possunt esse dispositiones, ut moueatur homo nisi à Deo, aut ratione. Si autem ponantur in ordine ad Deum, non distinguuntur à donis; si in ordine ad rationem, non distinguuntur à virtutibus, ut patet. Hæc ratio habet locum ex supposito quoddam beatitudines ponantur esse habitus, aut principia actuum, ut tenent multi ex aduersariis.

*Impugnatur
3.*

*Idem disponit
ut moueatur
quia à causa
secunda, &
prima.*

Tertia ratio est, quoddam per eundem habitum, per quem disponitur quis, ut moueatur à causa secunda, nempe à seipso, vel à sua ratione, disponatur etiam, ut moueatur à causa prima, seu primo motore: cuius ratio est, quoddam non possit moueri à causa secunda, quin moueatur à prima: ergo ut disponatur quis ad hoc, ut moueatur à causa prima, non est necesse ponere donum aliquod dispositionum distinctum ab illo, quod ponitur, ut à causa secunda moueatur.

Responsio Medina.

Relicitur.

*Quod disponit
voluntatem, ut
moueatur à
causa secunda,
& prima posset
disponere
eā, ut moueatur
à sola prima.*

Respondet Medina, distinguendo consequens, ut moueatur à causa prima simul cum secunda, concedit; ut moueatur à sola prima, negat. Contrà, quia si per formam, qua disponitur quis, ut moueatur à causa secunda, potest disponi, ut moueatur à causa prima, vñ cum causa secunda, nihil impedit quod minus per eam disponatur, ut moueatur à causa prima sola. Confirmatur, quia si Deus se solo vellet mouere voluntatem ad producendum actum virtutis moralis acquisitæ eo ipso modo, quo mediante causa secunda id facit, profectò habitus istius virtutis sufficienter disponderet voluntatem ad cooperandum cum ista motionem; ergo habitus disponens ad cooperandum motioni causæ secundæ, & primæ, sufficienter etiam disponit ad cooperandum causæ primæ soli mouenti.

Replicat.

Et si dicas hoc esse verum, quando cooperatio est talis naturæ, ut connaturaliter exigit fieri mediante motionem causæ secundæ, licet per accidens, & extraordinariè, hinc & nunc non ita fiat; non tamen id verum esse, quando cooperatio voluntatis exigit fieri à sola motionem causæ primæ, ut exigit fieri cooperatio voluntatis procedens à donis. Contrà, quia cooperatio voluntatis procedens etiam à dono exigit fieri mediante directionem causæ secundæ, nec enim potest fieri absque propositione rationis magis, quam cooperatio voluntatis procedens ab habitu temperantiæ.

Relicitur.

*Cooperatio
voluntatis
procedens à dono
exigit fieri
mediante
directione causæ
secundæ.*

22.

*Impugnatur
4.*

Et hinc pro maiori abundantia, & confirmatione impugnationum Doctoris, suæque sententiæ, probatur vltteriùs sententiam Diui Thomæ non subsistere, quando dicit quoddam voluntas indigeat aliquo habitu, ut moueatur à principio extrin-

seco ipsam mouente, nimirum Deo, qui habitus sit distinctus ab habitu, quo indiget, ut moueatur à principio intrinseco, quod est ratio: vel supponit quoddam moueatur à solo Deo sine concursu rationis, vel non. Si primum, est manifeste falsum; quia intelligibile est quomodo Deus moueat voluntatem independentem à propositione obiecti, circa quod versaretur. Si secundum: ergo Deus solus non mouet, ut supponit Medina; sed Deus cum causa secunda, nempe intellectu, ea ratione, qua intellectus vnquam mouet. Rursus quæro, quando voluntas dicitur indigere habitu particulari, ut moueatur à Deo, de qua motionem Dei loqueris? an de motionem aliqua obiectiua, quæ fit per propositionem obiecti alicuius determinantis voluntatem moraliter, & intentionaliter, seu de motionem aliqua physica? Si de motionem obiectiua intentionali, certum est nullam dispositionem requiri ex parte voluntatis; sed solum ex parte intellectus cuius est percipere obiectum sic propositum, ipsumque proponere voluntati; sed neque ex parte intellectus etiam requiritur ad apprehensionem talis obiecti vlla dispositio intrinseca; quia potest apprehendere ipsum propositis speciebus eius; ad iudicandum autem ipsum sub aliqua ratione, si sit ex terminis euidentibus, determinabitur intellectus ex se, si non sit sic euidentibus, determinabitur ad assentiendum, vel virtute aliarum propositionum certarum, aut probabilium similiter propositarum, sine vlla dispositione intrinseca præuia ad ipsum actum, vel determinabitur per reuelationem alicuius, ad credendum isti propositioni, & ad hoc sufficiet pro dispositione fides acquisita, vel infusa.

Si verò loquaris de motionem physica, aut illa erit motio per productionem alicuius qualitatis præuiæ, necessariò prærequisitæ ad actum voluntatis; aut erit motio per actualem concursum Dei cum voluntate ad producendum actum. Si per productionem alicuius qualitatis præuiæ, non requireretur vlla qualitas, aut dispositio particularis ex parte voluntatis, ut sic moueatur. Queniam admodum enim potest recipere ipsam qualitatem disponentem sine alia dispositione: ita etiam posset recipere istam qualitatem, ad quam disponit sine alia dispositione præuia, est enim eadem ratio.

Deinde non potest assignari vlla qualitas præuia, per quam moueatur à Deo voluntas ad operationes suas omnes, præter habitus naturales, & supernaturales, suppono enim non dari qualitatem prædeterminantem physicè, & si daretur, non esset ad propositum; quia talis æquè requiritur, ut moueatur à Deo, & ut moueatur à causa secunda, secundum eos, qui illam ponunt.

Si autem loquaris de motionem per concursum actualem Dei cum voluntate, talis nunquam requirit dispositionem ex parte potentie, cum qua concurrat Deus, nisi quando esset physicè incompleta in rationem causæ secundæ ad actum, ad quem concurrat Deus; ergo ut colligatur voluntatem debere disponi ad huiusmodi motionem per aliquod distinctum à virtutibus, debet ostendi quoddam actus, ad quem Deus illam mouet, sit excedens actiuitatem physicam eius, & virtutum tam naturalium, quam supernaturalium. Hoc autem aduersarij facere nequeunt, & si potuissent, profectò clariùs, & meliùs colligerent distinctionem donorum à virtutibus per ordinem ad talem actum, quam per hoc quoddam virtutes, & dona aliter, ac aliter disponant.

*Voluntas non
potest moueri
à Deo sine
directione
intellectus.*

*Impugnatur
5.*

*Ut voluntas
moueatur
intentionaliter
à ratione non
indiget
dispositione.*

23.

*Ut moueatur
physicè
voluntas
à Deo non
prærequisit
dispositionem.*

*Concursus
actualis Dei
cum voluntate
non requirit
dispositionem
in voluntate.*

Probatur

24.

*Impugnatur
6. S. Thom.
Æquè mouet
Deus solus ad
actus virtutū
supernatura-
lium, ac ad
illos alios.*

Probatur præterea, quia Deus solus æquè mouet voluntatem ad actus virtutum infusarum Theologicarum, ac ad illos alios actus, qui procederent à donis, & consequenter habitus illi Theologici æquè disponunt voluntatem, vt moueatur à Deo, ac dona: ergo non benè distinguitur donum à virtutibus per hoc, quòd donum disponat, vt moueatur voluntas à Deo; virtus verò, vt moueatur à ratione. Consequentia est manifesta. Probatur antecedens, quia eatenus dona possent disponere, vt moueatur voluntas à solo Deo, quatenus aut ipsi exigunt à solo Deo produci, aut actus, ad quem dantur, excedit actiuitatem naturalem voluntatis, ex eo quòd sit supernaturalis in substantia: sed virtutes Theologicæ per se infusæ exigunt à solo Deo produci, & actus, ad quos dantur, sunt supernaturales in substantia, atque adeò excedunt actiuitatem voluntatis physicam: ergo æquè disponunt, vt voluntas à Deo moueatur, ac dona. Nec refert quòd actus donorū essent essentialiter perfectiores, quàm actus harum virtutum; quia hoc dato, quamuis sit falsum, non sequitur quin tam virtutes, quàm istæ disponerent, vt voluntas posset moueri à Domino Deo: quod probò, quia inter ipsa dona aliqua aliis sunt perfectiora, & tamen omnes dicuntur disponere, vt voluntas moueatur à Deo: ergo quamuis virtutes infusæ essent imperfectiores donis, adhuc possent disponere, vt voluntas moueretur à Deo.

*Quamvis dona
essent perfectiora
virtutibus, hæc tamē
disponerēt vo-
luntatem, vt
moueretur à
Deo.*

Confirmatur, quia maior est differentia inter virtutes infusas, & acquisitas, quàm inter infusas, & dona, dato quòd dona ab ipsis distinguantur; quia infusæ, & acquisitæ sunt diuersissimi ordinis, illæ scilicet supernaturales, hæc naturales, virtutes autem infusæ, & dona sunt eiusdem ordinis, quia supernaturales: ergo potius infusæ deberent poni in eodem ordine dispositionis cum donis, quàm cum virtutibus, & consequenter potius deberent dici disponere, vt voluntas moueatur à Deo, si id dicatur de donis, quàm vt moueatur à ratione, & non à Deo, si id dicatur de virtutibus acquisitis, & non de donis. Hæc efficaciter confutant hanc sententiam, quatenus distinguitur ab aliis sententiis Henrici, & D. Bonauenturæ; quatenus autem omnes conueniunt in hoc, quòd do-

*Virtutes infu-
sa potius de-
berent eodem
modo dispo-
ne, quo dona,
quæ quo vir-
tutes acqui-
sitæ.*

na, virtutes, & beatitudines distinguantur, refutabuntur per principia sententiæ Doctoris; sed

Obiicies pro Diuo Thoma, quod mouetur ab aliquo, debet proportionari illi; ergo vt voluntas moueatur à Deo, debet ipsi proportionari per aliquod distinctum ab iis, per quæ proportionantur rationi.

25.
*Obiectio pro
D. Thoma.*

Respondeo primò, falsum esse antecedens; quia posset esse seipso proportionatum, sicut est in proposito voluntas antecedenter ad omnem habitum proportionata, vt moueatur à ratione ad actus naturales, ad quorum aliquem necessariò mouetur ante habitum, quandoquidem per actum acquiritur primus gradus habitus naturalis. Et certè quando ponuntur isti habitus, non ponuntur vt voluntas proportionetur rationi; sed vt promptius operetur, vt manifestum est. Et si dicas quòd antecedens sit verum, saltem quando id quod mouetur non est seipso proportionatum motori, & hoc sufficere ad propositum; quia voluntas non est seipsa proportionata, vt moueatur à Deo, trāseat totum; sed inde non sequitur quòd debeat proportionari per aliqua distincta à virtutibus. Vnde secundo respondeo, negando consequentiā; quia posset proportionari per ipsas virtutes saltem supernaturales, sicut per eas potest disponi iuxta præmissa.

*Responsio 1.
Morum potest
seipso propor-
tionari, vt
moueatur à
quocunque.*

Replica.

Responsio 2.

Confirmatur, quia proportio, quam debet habere aliqua causa subordinaata cum altera causa, non est aliud, quàm quòd habeat facultatem sufficientem ad concurrendum cum illa ad effectum, in ordine, ad quem est ipsi subordinata, & si habeat hanc actiuitatem ex se, erit ex se proportionata; si non proportionabitur per illud, per quod recipit illam actiuitatem: vnde nisi possit ostendi quòd detur aliquis actus ex iis, quos pro hoc statu elicere solent fideles iusti, ad quæ voluntas ex se, aut cum virtutibus non habeat sufficientes vires physicas, non potest dici quòd non sit proportionata sufficienter, vt moueatur à Deo, & concurrat cum ipso ad omnes illos actus, ex se quidem sola ad actus naturales; per habitus autem supernaturales ad reliquos actus: non esse autem vllam talem actum contendimus, & postea magis patebit.

*Quæ propor-
tionem debet
causa subor-
dinata habere
cum subor-
dinante.*

S C H O L I V M.

Sine assertione ponit Doctor non esse necessariò admittendos alios habitus in via præter virtutes intellectuales, morales, & Theologales. Ratio naturalis dicitur dari habitus acquisitos speculatiuos, & practicos in intellectu, & morales ad se, & ad alterum disponentes: fides verò docet dari tres Theologicas, siue consistant in habitu, siue non: de quo nihil est fide certum; quia cap. Maiores, de Baptism. & Clem. vn. de sum. Trin. tantum dicitur id esse probabilius. Doctor tamen hæc, & supra d. 23. § Ad quæstionem, inclinare videtur ad sententiam tenentem secundum fidem ponendos esse habitus infusos, quæ est probabilissima. Hoc posito probat viatorem quoad Deum sufficienter perfici tribus Theologicis, & quoad creaturam, perfici sufficienter in intellectu per prudentiam, (non loquitur de speculatiuis,) & in appetitu, aliis tribus cardinalibus.

AD istam quæstionem potest dici sine assertione, quòd non sunt necessarii in via, nisi illi habitus, qui sunt virtutes morales, intellectuales, & Theologicæ. Quod ostenditur sic: Nam ratione naturali concluditur necessitas habitus intellectualis perficientis intellectum, circa speculabilia, & habitus perficientis intellectum, circa operabilia; & ita habetur habitus intellectualis speculatiuus, & practicus. Confimiliter ratione naturali concluditur necessitas habitus perficientis appetitum circa ea, quæ sunt appetibilia in ordine ad se: & vltèrius circa appetibilia in ordine ad alterum: & ita

6.
*Diuisio qua-
dā habitus
in cōmuni.*

habetur prima distinctio virtutis appetitiuæ ordinantis talem potentiam in actibus ad se, & ad alterum.

q. 1. Prologi.

Præter istos habitus, et si fortè concludatur per rationem naturalem, quòd homo non sufficienter perficitur istis habitibus, sicut nititur ostendere solutio primæ quæstionis primi quoad necessitatem alterius cognitionis acquisitæ: ramen ratio naturalis non sufficienter concludit, quis habitus intellectus distinctè, & quis appetitiuus sit necessarius alius ab istis: sed rationabiliter tenetur propter illas persuasiones, quæ positæ sunt in quæstione illa primi, quòd præter istos habitus est necessarius ille habitus cognitiuæ, & illi habitus appetitiuæ, quos Ecclesia Catholica docet esse necessarios: & fide tenemus tres virtutes Theologicas esse necessarias perficientes immediatè animam respectu obiecti increati.

7.

Viator septem tantum virtutibus in genere (speculatiui exceptis) perficitur.

Ex istis arguo^b sic: illi habitus tantum ponendi sunt in viatore, quibus perficitur, circa omne obiectum, quantum perfici potest in via: huiusmodi sunt septem virtutes in genere, non curando de scientiis speculatiuis acquisitis: igitur præter scientias speculatiuas acquisitas nullus erit habitus in viatore ponendus, alius simpliciter à septem virtutibus. Probatio maioris, obiectum, circa quod perfici potest viator, non potest esse nisi Deus, vel creatura: sed circa Deum sufficienter perficitur tribus virtutibus Theologicis: & hoc perfectissimè quantum perfici potest, si illi tres habitus sint perfectissimi in suo genere: circa creaturam verò (non loquendo de speculatiuis,) intellectus perfectissimè perficitur per prudentiam, si prudentia sit perfectissima: ipsa enim est de omni agibili, & quantum ad omnem conditionem agibilis perfectissima notitia.

Appetitus circa creaturam sufficienter perficitur tribus cardinalibus virtutibus.

Similiter quantum ad appetitum perfectissimè perficitur tribus virtutibus moralibus, si sint perfectissimæ: quia tam circa alium, & appetibile alteri, quàm circa se, & appetibile sibi; & hoc, vel primò, & directè, vel secundariò propter illa prima: & hoc intelligendo de istis quatuor virtutibus cardinalibus, quòd non sint in aliquo vnus habitus numero, qui sit sibi vniuersalis temperantia, vel vniuersalis iustitia, hoc est circa omnia: sed quòd singulæ species iustitiæ insint in suis propriis singularibus.

Qualiter virtutes perficiant animam.

Per tres autem virtutes Theologicas sufficienter perficitur viator circa Deum immediatè; quia circa ipsum, vt immediatè cognoscendum in via, sufficienter perficit; quia de Deo in via non potest haberi nisi cognitio fidei, sicut dictum est *suprà in isto 3. dist. 24.* Circa autem ipsum, vt diligibilem in se, sufficienter perficit charitas; & vt appetibilem vt commodum mihi, sufficienter perficit spes; sicut patet in quæstionibus superioribus de fide, spe, & charitate. Sed non conuenit viatorem habere circa Deum actus ordinatos alios, quàm intelligere, diligere ipsum in se, & appetere eum mihi, vt bonum meum: ergo

Consimiliter circa omne aliud bonum à Deo, vt circa obiectum, sufficienter perficitur viator habitibus intellectualibus, & appetitiuis: sed isti habitus intellectui perficientes intellectum sunt virtutes intellectuales, & illæ sufficienter perficiunt viatorem, quantum possibile est, & ad considerandum, & ad syllogizandum practicè. Habitus etiam appetitiui sunt virtutes appetitiuæ, quæ virtutes sufficienter perficiunt viatorem ad appetendum, vel ad diligendum, siue in ordine ad se, siue ad aliud: igitur homo perfectus tribus virtutibus Theologicis, & virtutibus intellectualibus speculatiuis, & practicis, & virtutibus moralibus ordinantibus ad se, & ad alterum; perficitur quantum potest competere viatori: igitur non videtur aliqua necessitas ponendi aliquos alios habitus ab istis, qui sunt virtutes Theologicæ intellectuales, & morales.

C O M M E N T A R I V S.

26. SUPPLEM. PONCII.

A Distam quæstionem, &c. Refutatis aliorum sententiis de distinctione donorum, & beatitudinum à virtutibus, hic proponit suam; sed sine assertione, quòd maximam eius modestiam, & humanitatem commendat, dum quàm efficacissimas rationibus, vt videbimus, probat sententiam, & cuius oppositam non minùs efficaciter confutauit, adhuc non vult absolutè defendere; sed quasi proponere: ita enim intelligo illud *sine assertione*.

Sent. Doct.

Est autem sententia hæc, quam proponit, quòd non sit necesse pro hoc statu ponere aliquem habitum distinctum ab habitibus virtutum acquisi-

tarum, & infusarum, & non loquitur de necessitate simpliciter, qualem haberet illud, sine quo nullo modo posset homo perfici sufficienter ad acquisitionem beatitudinis; tum, quia talem non asserunt, qui tenent dona, & virtutes distinguere; tum, quia sic etiam non sunt necessarij ulli habitus acquisiti cum sine vllis talibus saluentur pueri, nec etiam infusi; nam sine his etiam posset Deus perducere homines, etiam adultos, & peccatores, ad vitam æternam de potentia absoluta, & tamen dantur: ergo cum Scotus teneat non dari habitus donorum, aut beatitudinum distinctos ab habitibus virtutum, ex eo potissimum, quòd

Præter habitus virtutum acquisitarum, & infusarum nullus alius habitus est necessariò ponendus pro hoc statu. Non loquitur Doctor de necessitate simpliciter.

quodd non sunt necessarij, non loquitur de necessitate simpliciter in ordine ad omnem potentiam Dei tam ordinariam, quàm absolutam.

27.
Nec de necessitate quoad melius esse.

Nec etiam loquitur de necessitate quoad melius esse, qualem se habet quodcunque quod potest perficere hominem ad aliquam operationem bonam, & vtilem ipsi in ordine ad finem suum consequendum, sine quo tamen posset, & soleret finis communiter acquiri; quia probabile est aliquod datum esse de facto in via distinctum à virtutibus infusis Theologicis, & acquisitis, conducens ad operationem bonam, ut illud lumen quod communicabatur Paulo, quando vidit Deum clarè (ut vidisse satis probabiliter asseritur) ergo cum Scotus negat necesse esse dari aliquod distinctum à virtutibus illis, non intelligit de necessitate ad melius esse; quia sine dubio sic erat necessarium istud lumen Paulo. Itaque loquitur de necessitate respectu ad potentiam ordinariam, ita scilicet ut velit quodd ordinariè non requirantur in via alij habitus, aut qualitates intrinsecæ permanentes, & productiue actuum intellectus, aut voluntatis distinctæ à virtutibus infusis, & acquisitis. Potest etiam intelligi loqui de necessitate rationis, & autoritatis, ita scilicet ut velit nullam esse rationem, aut autoritatem, quæ concludat dari habitus in intellectu, aut voluntate, distinctos à virtutibus prædictis, & de huiusmodi necessitate intelligo illud axioma vulgare, quo tam frequenter utuntur Scholastici: *Non sunt multiplicanda entia sine necessitate*. Ex quo colligitur, quæ non sunt necessaria non poni. Quodd si intelligeretur de alia necessitate, quàm de necessitate rationis, aut autoritatis, qui asseret homines communiter habere tres aures, non posset conuinci per istud axioma, & similiter qui diceret illud axioma non esse vniuersaliter verum; quia multi effectus de facto dantur, qui non sunt necessarij vlla necessitate, ex qua sequeretur eas dari, præter necessitatem rationis, aut autoritatis: comprehendo autem sub ratione hinc experientiam: ergo si illud axioma intelligendum est de alia necessitate, non erit verum vniuersaliter. Sed quidquid sit de hoc, quod sic breuiter attigisse modò sufficiat, sententia Doctoris est, non dari de facto alios habitus in intellectu, aut voluntate distinctos à virtutibus infusis Theologicis, ac moralibus, si dentur tales, & acquisitis, quam præter suos sequuntur Gabr. Maior, Palat. & alij hinc Alrif. lib. 3. *summ. tract.* 11. q. 1. Alm. *tract.* 3. *mor. c.* 13. Lorca d. 25. *de virt. memb.* 2. Auerfa 2. p. q. 68. *sect.* 2. & magis in eam propendet Valq. 1. 2. d. 89. Estque contra Authores iam impugnatos, quos sequitur ex recentioribus Valent. q. 8. *de virtutib.* Suar. lib. 6. *de gratia, c.* 10. Granad. *contr.* 5. *tr.* 2. d. 2. Solet autem hæc sententia probari aliquibus rationibus inefficacibus, quas refutandas duxi, ne quis iis fidat, & ut melius intelligatur cōtrouersia.

Non dantur de facto alij habitus distincti à virtutibus infusis, & acquisitis.

28.
Probatio 1. aliorum.

Reiicitur.

Probat ergo primò, quia si essent aliqui alij habitus distincti à virtutibus, maximè dona, ut farentur aduersarij; sed illa non sunt distincti habitus; quia omnis virtus est necessariò donum Dei, quod quidem de fide est, loquendo saltem de virtutibus conducentibus ad vitam æternam: ergo virtutes, & dona non sunt habitus realiter, & multò minùs specie distincti. Hæc probatio non videtur ad sensum controuersie; quia quando dicunt aduersarij dona distinguere à virtutibus, non intelligunt per *donum*, quidquid donatur à Deo, & ut sic appellari potest, & debet *donum*: hac enim ratione accepto dono, concedunt dona, & virtutes non di-

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

stingui debere realiter; sed ad summum formaliter; sed intelligunt per *dona* aliquas particulares qualitates excellentes communicari solitas viatoribus iustis, & distinctas specie à virtutibus, quibus hoc nomen *donum*, quamuis re vera conueniat etiam virtutibus propriissimè, quasi per antonomasiam accommodari solet. Vnde distinguere, & benè, consequens: virtutes, & dona, hoc est, illæ qualitates particulares, quæ appropriatè, & per antonomasiam dona dicuntur, negatur; virtutes, & dona, hoc est, illa quæ propriè dona dicuntur, ex eo quodd donentur à Deo, conceditur.

Probat secundò, quia omne donum etiam ex illis septem, de quibus hinc principaliter agitur, est virtus, conuenit enim ipsis omnibus, non solum ratio virtutis ut sic, communis acquisitæ, & infusæ; sed etiam ratio virtutis, ut sic infusæ, maximè secundum aduersarios, qui supponunt ipsa esse per se infusa, & connexa cum charitate: ergo non dantur dona aliqua, quæ non sint virtutes, & quæ consequenter sint habitus distincti à virtutibus. Antecedens patet, quia quælibet definitio ex pluribus, quibus definiri solet virtus ut sic, & virtus infusa, nullo negotio accommodari potest illis septem donis. Confirmatur, quia August. q. 8. in *Euangelia*. Ambr. lib. 1. *de Spiritu, c.* 10. Greg. 1. *Mor. c.* 13. vocant septem illa dona virtutes. Hæc probatio urget contra illos, qui expressè negant dona habere rationem virtutis, ut est Valentia 1. 2. d. q. 8. qui tamen non sufficienter eam soluit, dum dicit virtutem propriè dictam debere esse perfectionem adiuuantem ad agendum; hoc autem non conuenire donis, quæ perficiunt ad patiendum. Hæc, inquam, solutio non sufficit, primò, quia patientia est virtus propriissimè, & tamen non est minùs ordinata ad patiendum, quàm vllum donum. Secundò, quia certum est ex donis aliqua saltem conducere ad actiones aliquas producendas, ut patet in dono consilij, & intellectus, quæ sine dubio iuuat ad actum aliquem intellectus producendum. Et si dicas dona quidem conducere ad actiones producendas; sed tamen non nisi ad tales, quæ ordinantur ad patiendum. Contrà, quia hoc non tollit quin donum saltem, ut principiat actionem, sit virtus, deinde gratissimè dicitur, quodd dona ut sic, non principient nec conducant nisi ad actiones ordinatas ad patiendum. Quodd si per illum modum loquendi velit Valentia quodd virtus ut sic, habet tantum perficere, & iuuare, ut homo se moueat, & quodd hoc non conuenit donis, quæ perficiunt tantum hominem in ordine ad hoc, ut moueatur à Deo. Hoc etiam non sufficit, ut patet ex dictis suprà contra sententiam Diui Thomæ, & nunc etiam breuiter; quia quandoquidem donum non iuuat, nec disponat hominem, ut moueatur à Deo, nisi concurrendo cū homine ad actum bonum, ut sic conducit, nihil impedit, quodd habeat rationem virtutis, in cuius descriptione nihil per se ponitur, nisi quodd sit qualitas inclinans, seu concurrens ad actum bonum, ad quod impertinenter se habet, quodd iste actus sit actus, ad què mouet ipsemet homo seipsum, aut ad quem moueat ipsum Deus.

Auerfa suprà eidem sententiæ, tenenti scilicet, quodd dona ut dona, non sint virtutes propriè loquendo, fauet, dicens nomen *virtutis* latè sumi quandoque, & sic Patres vocare dona virtutes, eaque esse tales; quandoque strictè, & sic dona non esse virtutes, nec tales vocari à Patribus: strictam autem acceptionem virtutis non conuenientè donis formaliter consideratis dicit esse, quia virtus

Quid intelligit aduersarij nomine doni in hac controuersia.

29.
Probatio 2. aliorum. Omne donum est virtus.

Hæc probatio urget contra Valentiam.

Impugnatur solutio Valentia primò. Secundò. Aliqua dona conducunt ad agendum.

Dona nō solū conducunt ad patiendum.

30.
Responsio Auerfa in fauorē sententiæ Valentia.

accipitur pro habitu, ut inclinatur ad actus, qui ordinariè fiunt, quod non conuenit donis, quæ inclinant ad actus, qui raro, & extraordinariè fiunt.

*Reiicitur 1.
Virtus propria
non restringi-
tur ad actus,
qui ordinariè
fiunt.*

Reiicitur 2.

Sed contrà primò, quia ipsemet excogitauit hanc strictam acceptionem virtutis, & nec eam refundere potest in vllum grauem authorem, nec de ea, aut ipsemet in definitione virtutis, ut sic, mentionem fecit, aut vllus alius; certum autem est, virtutem strictè sumptam ibi definiri. Secundò, absurdum est rationem virtutis strictè sumptæ dependere ab hoc, quod actus eius fierent, aut non fierent, & multò minùs quod fierent ordinariè, & quis diceret charitatem supernaturalem non esse virtutem strictè, & propriè sumptam, quamuis actus eius non fieret nisi rarissimè, & extraordinariè, præsertim cum in eo casu haberet omnem rationem intrinsecam, quam de facto haberet. Confirmatur hoc, quia virtus heroica acquisita est propriè dicta virtus, & tamen actus eius, & ipsamet rarissimè habetur.

*Vana impug-
natio secunde
probationis
premissa.
Ex eo quod
dona sunt vir-
tutes, non se-
quitur, quin
distinguantur
à virtutibus
in sensu præ-
sentis controu-
ersie.*

Quamuis autem hæc probatio secunda conclusionis multum urgeat eos, qui negant dona esse virtutes, tamen non videtur se sola sufficere ad intentum principale controuersie præsentis; quia qui diceret dona esse habitus distinctos à virtutibus, non necessariò intelligeret quascunque virtutes, etiam propriè, & strictè dictas; sed virtutes Theologicas infusas, & virtutes acquisitas morales, ac virtutes infusas ipsis correspondentes, à quibus solis diceret distingui septem dona Spiritu sancti, non à quibuscunque aliis virtutibus; quia fateretur ipsamet dona esse propriissimas, & perfectas virtutes, & sanè de hoc principaliter est præsens controuersia.

31.

*Dantur habi-
tus speculati-
ui, & practi-
ci.*

Meliùs ergo aggreditur probationem huius sententiae Doctor ostendendo superfluitatem quorumcunque habituum præter infusas, & acquisitas virtutes. Quod ut distinctiùs faciat, supponit primò constare ratione naturali dari habitus intellectuales tam speculatiuos, quorum est perficere intellectum in ordine ad cognoscenda obiecta speculabilia, quam practicos, quorum est perficere eundem in ordine ad operabilia: ad veritatem autem huius suppositi nò est necesse tenere, quod dentur habitus intellectuales distincti à speciebus, aut secundum se, aut quatenus coordinantur inter se tali, vel tali modo, quam controuersiam remitto ad Philosophiam: sufficit enim modò quod omnes fateantur, & experientia constat, acquirere nos pro hoc statu facilitatem ad cognoscendas veritates tam speculatiuas, quam practicas, & quod illud, per quod sic facilitamur, vocetur habitus, quodcunque demùm sit.

32.

*Dantur ha-
bitus appeti-
tini.*

Supponit secundò similiter, ratione naturali constare quod acquiramus facilitatem in appetitu nostro ad tendendum in obiecta, quæ sunt appetibilia tam propter se, quam propter aliud; nec ad hoc etiam refert scire an omnis habitus dans formaliter hanc facilitatem subiectetur in ipso appetitu rationali, nempe volùtate, an verò in appetitu sensitiuo; aut quinam in voluntate, quinam in isto appetitu subiectantur: nec refert etià quomodo aut hi habitus, aut habitus intellectus concurrant ad suos actus, an scilicet quoad substantiam, vel solùm quoad modum; physicè, & immediatè, vel moraliter, & dispositiue, quæ etiam examinanda Philosophis relinquenda sunt.

33.

Supponit tertio, quod quamuis fortè conclu- datur ratione naturali hos habitus, quos naturali-

ter possumus acquirere, quantum ad potentiam completam physicam, non sufficere nobis ad acquirendam tam determinatam cognitionem finis vltimi nostri, & mediorum, quibus ipsam consequi possumus, quam esset nobis expediens, ut debito conatu ad eum acquirendum vteremur; atque adeò requiri aliquos alios habitus, aut actus, præter illos acquisitos; tamen nullo modo potest pertingere ratio naturalis independentè à reuelatione ad cognoscendum determinatè, qui actus, aut habitus alij essent necessarij. Primam partem huius suppositi statuit propter ea, quæ dixerat q. 1. Præf. vbi contra Philosophos statuit necessitatem doctrinæ reuelatæ. Dicit autem fortè, quia re vera rationes, quibus ibi vititur, non sunt demonstratiuæ, nec necessariò concludentes independentè à reuelatione; quamuis sint omnium optimæ, quæ ad illud propositum adduci solent. Secunda etiam pars patet, quia non possunt assignari principia aliqua naturalia, ex quibus id concludi posset seclusa reuelatione.

Supponit quartò, quod quandoquidem Ecclesia, hoc est, congregatio istorum hominum, qui sunt in Ecclesia, etiam non considerata ut habet infallibilem assistentiam Spiritus sancti; sed merè ut est congregatio humana, constanter dicat requiri alios habitus, omnino valde rationabile sit, ut quis credat tales requiri fide humana, & illos esse eos, quos satis probabiliter requiri suadebant rationes contra Philosophos adductæ. Et vltèriùs addit quod fide tenemus tres virtutes Theologicas esse necessarias, vbi sine dubio loquitur de fide diuina: nam quando Authores Catholici simpliciter dicunt tenere se aliquid, aut tenendum esse de fide, id intelligendum venit de fide diuina infusa, quod maximè cõfirmatur quantum ad Doctorem hoc loco; nam in hoc ipso 3. d. 23. §. ad questionem, expresse dicit: *Oportet ponere fidem infusam propter auctoritatem Scripturæ, & Sanctorum*; quod etiam distinctionibus sequentibus dicit de spe, & charitate. Hinc autem oritur difficultas, ex quibus Scripturis, & Patribus dicat Doctor oportere ponere fidem infusam: nam licet iam post Concilium Tridentinum sit certum infundi aliqua dona distincta ab actibus, quæ sint principia actuum supernaturalium; & etiam sit absque controuersia talia dona esse habitus, quamuis hoc vltimum fortè non sit de fide: tamen ante Concilium Tridentinum videtur fuisse probabilius tantum dari tales habitus, ut patet ex Concilio Viennensi relato in *Clementina de summa Trinitate*. Vbi probabilius asseritur infundi habitus, & ex Innocentio III. in cap. *Maiores, de Baptismo*, vbi dicit id fuisse dubium suo tempore. Vnde Scotus lib. 2. de gratia, cap. 18, ait post Concilium Viennense id fuisse tantum probabilius, & antè non tam certum: quod similiter docet Curiel 1. 2. q. 110. & multi alij. Vnde ergo poterat Scotus colligere quod fuerit de fide?

Respondeo in primis, quamuis Scotus non cognosceret nisi probabiliter, aut probabilius dari habitus infusos, de quæ iis fieri mentionem in Scripturis & Patribus, potuisse ipsum simpliciter dicere, quod id esset de fide, iuxta nimirum illam opinionem probabilem, quæ habuit de hoc: nam certè quæ probabiliter, aut saltè quæ probabilius existimamus esse talia, absolurè, & simpliciter dicimus esse talia, ut patet. Respondeo secundò, nec Innocentium dicere, quod fuit suo tempore dubitatum infundi habitus, aut virtutes adultis: sed tantum paruulis: nec Conc. etià Viennense definiisse probabilius

*Nò potest ratio-
nisme natura-
li seclusa re-
uelatione o-
stendi necessi-
sam habituum
supernatura-
lium in sub-
stantia pro hoc
statu.*

34.

*Dantur tres
virtutes
Theologice.*

*Id est, de fide
diuina secun-
dum Scotum.*

35.

*Vnde potuit
id colligere*

*Fueritne tā-
tum probabi-
lius ante Cō-
cilium Trid.
dari habitum
infusos.*

bilius esse infundi adultis habitus; sed id probabilius fuisse de paruulis: unde tam Innocentius, quam Concilium potius supponere videntur infundi adultis habitus, aliàs de ipsis facerent mentionem, sicut fecerunt de paruulis, quod ut clarius constet, vtriusque verba propono. Itaque Innocentius sic ait: *Illud verò quod opposcentes inducunt fidem, aut charitatem, aliàsque virtutes paruulis, utpote non consentientibus non infundi, à plerisque non conceditur absolute, cum propter hoc inter Doctores Theologos questio referatur; aliis asserentibus per virtutem Baptismi paruulis quidem culpam remitti; sed gratiam non conferri: nonnullis dicentibus dimitti peccatum, & infundi virtutes habentibus illas quoad habitum, non quoad usum, donec perveniant ad ætatem adultam. Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi (qua per Baptismum applicatur pariter omnibus baptizatis) opinionem secundam, qua dicit tam paruulis, quam adultis conferri in Baptismo gratiam informantem & virtutes, tanquam probabiliorem & dictis Sanctorum ac Doctorum modernorum Theologia magis consonam, & concordem, sacro approbante Concilio, duximus eligendam.*

36. Unde planè existimo non fuisse dubium de infusione habituum supernaturalium fidei, spei, & charitatis respectu auctororum vnuquam post sopitas Pelagianorum & Semipelagianorum controverfias, contra quos Pontifices, & Concilia olim statuerunt etiam necessitatem harum gratiarum. Propter auctoritatem ergo horum Pontificum, & loca Scripturæ, quibus contra eosdem hæreticos utebantur, meritò dixit Scotus fuisse de fide suo etiam tempore dari habitus Theologicos infusos. Quia verò illæ auctoritates, & loca in particulari agunt de illis tribus virtutibus, propterea ad particulares de iisdem tractatus, tanquam ad locum proprium ea remittimus.

37. b *Ex istis arguo sic*, &c. Suppositis his principiis, nimirum quòd dentur habitus infusi Theologici tres, *fides, spes, & charitas*, & habitus practici morales acquisiti, qui omnes reducuntur ad quatuor capita, seu genera. *Prudentiam, scilicet, iustitiam, fortitudinem, temperantiam*, probat conclusionem clarissimè, quia solæ hæ septem cum omnibus suis speciebus (supponit enim quamlibet ex acquisitis non esse species infimæ virtutis ut sic, sed subalternas & consequenter habere sub se varias alias species, quæ est sententia communis, & hoc est quod intendit §. seq. dum dicit non esse intelligendum quòd istæ quatuor virtutes acquisitæ cardinales sint in aliquo vnus habitus numero, id est, quòd nulla ex illis sit vnus numero habitus vniuersalis, qui sufficiat ad omnes actus istius virtutis, verbi gratiâ, vna numero temperantia ad omnes actus temperantiæ; sed quòd dentur plures specie iustitiæ, & plures specie temperantiæ realiter, & numero distinctæ) sufficienter perficiunt hominem habitualiter in ordine ad omnes operationes bonas, etiam perfectissimas, quas potest secundum legem ordinariam habere. Si, inquit, *hæ septem virtutes sint in ipso perfectissima*, quòd addit, quia fieri potest ut aliquis haberet hæ septem virtutes cum omnibus suis speciebus, sine eo, quòd posset perfectissimè operari, in casu scilicet, quo non esset in ipso, nisi in gradu remisso; at si essent in gradu perfectò perfectè agere posset, & ut perfectiùs, & perfectiùs agere posset, non esset necesse ut haberet alios habitus, sed sufficeret hos

Tres Theologica, & quatuor cardinales sufficienter perficiunt hominem pro hoc statu habitualiter.

ipso intendere magis ac magis: ergo non est necesse ponere in homine alios habitus in ordine ad illos actus, & consequenter dona, & beatitudines, si sint habitus, non erunt habitus distincti ab his virtutibus.

Antecedens, in quo tantum esse potest difficultas, probatur clarissimè, quia non potest homo exercere operationes moraliter bonas, nisi vel circa Deum, vel circa creaturas, sed ad omnes operationes, quas potest exercere circa Deum per intellectum, perficit sufficienter fides: nihil enim cognoscimus de Deo immediatè, nisi per fidem, ad omnes etiam, quas potest per voluntatem perficit spes, & charitas, nam nullum habemus actum indirectè, & directè circa Deum, nisi vel quo amamus ipsum, ut in se bonum, & ad hoc sufficit charitas; vel quo amamus ipsum ut nobis bonum, & ad hoc sufficit spes. Quòd si haberentur alij actus, omnino ponendi essent alij habitus Theologici præter hæ tres, contra communem. Similiter ad omnes operationes bonas, quas potest per intellectum exercere circa creaturam, perficit sufficienter prudentia per se, & suas species, quia per prudentiam intelligitur habitus inclinans ad omne agibile, hoc est, ad proponendum omne, quod est bonum moraliter. Ad omnes, quas potest exercere per voluntatem perficit sufficienter iustitia, temperantia, & fortitudo: non potest enim quis habere vllum actum bonum circa creaturam, nisi vel illos, quibus amat se, & appetit sibi bona, & ad hos sufficit temperantia, & fortitudo; vel illos, quibus amat alios, & vult ipsis bona, & ad hos sufficit iustitia; ergo à primo ad vltimum, non requiritur ad illos actus bonos, quos de lege ordinaria elicere solemus, aut debemus pro statu viæ vllus habitus præter tres Theologicas, & quatuor Cardinales cum suis speciebus.

Hæc est summa huius literæ; sed subministrat aliquas difficultates, quas examinare oportet, & inprimis supponitur in ea quòd non dentur virtutes infusæ aliæ, quàm Theologica, quod tamen in controuersia est, sed probandum remitto ad distinctionem §. 6. vbi magis directè id asserit.

Præterea, dicitur fides infusa sufficienter ordinare ad Deum, quia nihil cognoscitur de Deo immediatè, nisi per fidem, contra quod facit quòd inprimis scientiæ naturales aliquæ, ut Metaphysica, versantur circa Deum immediatè. Et si dicas Doctorem non loqui hîc de scientiis speculatiuis, quas ut non pertinentes ad propositum data opera seponit in ipso textu, non tollitur difficultas, quia naturaliter cognoscitur practicè Deum esse amandum tanquam summum bonum, & honorandum, ac metuendum, & alia plura practicè de ipso cognoscuntur; ergo non solum dantur scientiæ speculatiuæ, sed practicæ de Deo immediatè, distinctæ à fide omni.

Rursus, non est dubium quin detur fides naturalis de ipso, etiam ut finis supernaturalis videntus, & possidendus æternaliter post hanc vitam: talem enim habent hæretici, & possent habere infideles. Præterea, scientia Theologica distincta sine dubio à fide, de ipso habetur quoad plurima: quomodo ergo potest esse verum, quòd nihil cognoscatur de Deo, nisi per fidem præsertim infusam?

Respondeo, Doctorem non negare has omnes cognitiones iam obiectas haberi de Deo, nec ab illo negari posse; sed loquitur hîc ad propositum

38.

Probat. Omnes operationes bonæ, aut sunt circa Deum, aut circa creaturas. Theologica sufficienter ad operationes spectantes ad Deum.

Ad operationes circa creaturas sufficienter acquiritur virtutes.

39.

1. Difficultas contra præcedentem discursum. Solutio patet dist. sequenti. 2. Difficultas contra eundem.

40.

Solutio.

*Non sola fide
ferimur in
Deum practi-
cè per intel-
lectum.*

litum suæ assertionis, ita scilicet ut velit nullam cognitionem haberi de Deo pro hoc statu regulariter, & extra casum, in quo Deus fortè aliquibus communicavit notitiam claram sui, aut intuitivam, (ut Paulo fortè,) aut abstractivam (ut Angelis probabiliter) nullam, inquam, haberi cognitionem de Deo, quare exigeret aliquem habitum, aut principium physicum supernaturale, & per se infusum præter cognitionem fidei: ex hoc enim sequitur fidem sufficienter ordinare, & perficere habitualiter intellectum in ordine ad Deum, ita ut non requiratur infusio vllius alterius principij physici determinantis ad aliquam cognitionem, aut Dei secundum se, aut vllius alterius rei ordinatè ad Deum; & in hoc ipso sensu intelligendum est quòd charitas, & spes infusa perficiant appetitum in ordine ad Deum, non quòd non detur charitas, aut spes naturalis Dei, sed quòd non requiratur infusio vllius alterius habitus præter charitatem, & spem, ut voluntas omni modo tendat in Deum, quòd de facto regulariter tendere solet.

*Nec sola spe
& charitate
supernaturali
ferimur in
ipsum per vo-
luntatem.*

*Non in solas
creaturas fe-
rimur per
virtutes mo-
rales acqui-
sitæ.*

*Nec per solas
acquisitas fe-
rimur in
creaturas.*

Similiter etiam intelligi debet quod dicit virtutes morales sufficienter ordinare ad creaturas; non quòd non tendant aliquæ ex ipsis in Deum, nec quòd intellectus, & voluntas alio modo non tendant in creaturas, quàm per prudentiam, & virtutes appetitiuas acquisitas: nam reuera tendunt in illas, etiam per virtutes infusas; sed quòd si considerentur secundum se, & ut præscindunt ab ordine ad Deum, ac vitam æternam, sufficerent virtutes acquisitæ, & quòd etiam quocunque modo considerentur non requirantur alij habitus distincti à tribus infusis Theologicis, & acquisitis moralibus, ut intellectus, & appetitus perficiantur perfectissime circa ipsa, loquendo semper intra genus perfectionis, quæ regulariter de facto communicari solet viatoribus quibusvis. Quòd si darentur virtutes morales per se infusæ, ut temperantia per se infusa, iustitia per se infusa (ut communiter tenetur, & maximè ab aduersariis) id enim tolleret vim huius discursus, in quantum pertinet ad præsentem difficultatem; sed potius confirmaret, quia hoc dato, minus posset esse requisitum pro hoc statu, ut infunderentur aliqui habitus distincti à virtutibus Theologicis, & moralibus tam acquisitis, quàm infusis, cum non possit considerari aliquis actus necessarius pro hoc statu, siue circa Deum, siue circa creaturam, quàm vel actus naturalis in substantia, aut supernaturalis in substantia; sed ad omnem naturalem in substantia possent sine dubio sufficere virtutes acquisitæ, & ad omnem pariter supernaturalem in substantia virtutes per se infusæ Theologicæ, & morales.

41.

*3. Difficultas
circa præmis-
sum discursum.*

Alia difficultas circa hanc literam est, sed minoris momenti, quòd in ea dicatur nullum haberi actum voluntatis circa Deum, nisi quo amamus ipsum, aut secundum se, aut ut nobis bonus est; nec circa creaturas, nisi quo amamus nos, aut quo amamus alios; contra hoc est, quòd quando dolemus de peccato, aut ipsum vindicamus, siue ut est contra Deum, siue ut contra nos, aut proximum, non amemus per illum actum Deum, nos, aut proximos.

Solutur.

Respondeo illis, & similibus actibus amari etiam Deum, nos, aut proximos, non tamen necessariò formaliter, & directè (quidquid dicant aliqui) sed virtualiter, & indirectè, ac æquiuallenter, nam cum tales actus habeant pro moriuo

formali, aut ipsam honestatem virtutis alicuius, & consequenter obiecti talis virtutis, aut ipsam deformitatem vitij oppositi, ut oppositum est, eo ipso, quo quis detestatur, aut vindicat tale vitium virtualiter tendit in virtutem, sicut qui recedit ab vno termino, necessariò accedit ad aliud aliquod oppositum, & hinc fit ut idem habitus, qui inclinatur ad virtutem prosequendam, inclinet etiam sufficienter ad fugiendum oppositum vitium.

*Idem habitus
sufficit ad
prosequendum
bonum, & fu-
giendum ma-
lum.*

Hoc ergo modo explicatus discursus Scoti, videtur concludere ad nullam operationem bonam ex iis, quæ ordinariè competunt viatoribus etiam iustis, requiri infusionem vllius principij physici habitualis, distincti à virtutibus Theologicis, & moralibus, & consequenter dona, si sint principia habitualia physica, ordinariè collata viatoribus in ordine ad operationes, quas sæpius exercent (ut supponunt aduersarij dicentes eas habere connexionem cum gratia habituali, & consequenter ea conferri omnibus iustis) non distingui ab illis virtutibus: neque potest euadi dicendo cum Caietano quòd per virtutes infusas, & morales perficiatur viator circa omne obiectum, quod attingit in via, non tamen omni modo, quia dona licèt sint circa eadem obiecta, sunt tamen circa ista alio modo, quia sunt circa illa ut actus oriuntur ex instinctu Spiritus sancti; vnde maior, inquit, Scoti est diminuta. At certè magis diminuta est responsio Caietani; quia partem tantum tangit maioris Scoti, qui non solum dixit perfici viatorem circa omnia obiecta per virtutes; sed etiam perfectissimo modo, si virtutes perfectissimæ sint: vnde ut adæquatè, & non diminutè responderet Caietanus, deberet ostendere quòd aliquo modo posset versari viator circa aliqua obiecta, quo non posset per virtutes, hoc autem non facit, ut magis patet ex impugnatione præmissa sententiæ Diui Thomæ. Confirmatur vltarijs, specialiter ostendendo quod dicit Caietanus non subsistere, nimirum virtutes non sufficere, ut viator habeat actum circa obiecta procedentem ex instinctu Spiritus sancti. Quia ille actus voluntatis, qui habetur ex instinctu illo particulari Spiritus sancti, vel habet idem obiectum formale, & materiale, quod habet aliqua virtus, vel non habet; si non habet: ergo malè concedit Caietanus maiorem Scoti in vlllo sensu, ut patet; si sic, ergo virtus illa potest ad ipsum concurrere, & consequenter virtus potest concurrere ad actum procedentem ex instinctu Spiritus sancti, atque adeò vera erit maior Scoti, in sensu etiam negato à Caietano.

*Replica
Caiet.*

Reiicitur.

*Sufficiunt vir-
tutes ad actum
habitos ex
instinctu Spi-
ritus sancti.*

Dices ex eodem Caietano virtutes nullas posse concurrere ad actum circa obiecta ex instinctu particulari Spiritus sancti, quamuis sint eadem obiecta, circa quæ alio modo proposita possent versari per actus; quod ut intelligatur, aduertendum ex eodem tripliciter moueri hominem ad operandum. Primò, quatenus intellectus per lumen naturale, & prudentiam proponit ipsi quid sit faciendum, & ut moueatur iuxta hoc, sufficiunt virtutes acquisitæ. Secundò, quatenus intellectus adiutus lumine fidei proponit ipsi quid est faciendum, & ut moueatur iuxta hoc sufficiunt virtutes infusæ. Tertiò, quatenus Deus ipse mouet ipsum, & ad hoc requiruntur dona. vnde quemadmodum ut moueatur quis ad operandum iuxta motionem intellectus illustrat per fidem supernaturalem, non sufficiunt virtutes acqui-

43.

Alia replica.

*Tribus modis
potest homo
moueri ad
operandum
iuxta Caiet.*

acquisitæ, sed requiruntur infusæ, quæ sint distinctæ speciei, & altioris ordinis, quamvis respiciant idem obiectum formale, & materiale quod respicitur ab acquisitis; maximè in nostra sententia; ita etiam ut quis moueatur ad operandum iuxta motionem specialem Spiritus sancti, non sufficient virtutes infusæ, sed requiruntur alia principia distincta rationis, quamvis tendant in eadem obiecta virtutum infusarum.

44. *Reiicitur hac doctrina primò. Dona nō exigunt perfectiorem motorem quàm virtutes.* Sed contra hoc primò, quia sequeretur quòd dona essent perfectiora, & altioris ordinis, quàm virtutes infusæ, & consequenter quàm charitas, quod est contra ipsummet D. Thomam, & omnes. Probatur sequela, quia ex eo quòd virtutes infusæ exigunt perfectius mouens, quàm acquisitæ, benè colligitur secundum aduersarios, quòd sint altioris ordinis, & consequenter perfectiores se; sed ex hac doctrina manifestè sequitur dona exigere perfectiorem motorem, quia Deus ipse ut particulariter mouens est perfectius motor, quàm intellectus præditus fide, non minùs quàm intellectus præditus fide diuina est perfectior motor quàm intellectus præditus prudentia: ergo dona erunt altioris ordinis, & consequenter in se perfectiora quàm virtutes infusæ, etiam Theologicæ.

Reiicitur 2. Deus solus non mouet ad actus donorum. Contra secundò, quia, ut suprà dixi, certum est quòd Deus non moueat ad actus bonos vllos hominem, nisi mediante propositione intellectus. Ergo falsum est Deum solum esse motorem ad actus donorum, & non esse motorem ad actus virtutum infusarum, præsertim cum ad hos non minùs, quàm ad illos moueat semper per gratiam actualem præuenientem, & concomitantem, & etiam infundat habitus supernaturales, sine quibus potentia non esset completum principium physicum sufficiens ad eos producendos.

45. *Reiicitur 3. Non requiritur donum ut quis moueatur ex instinctu Spiritus sancti.* Contra tertid, quia quando mouentur ad operandum ex instinctu Spiritus sancti homines, actus, quo intellectus proponit illud bonum, ad quod operandum mouentur, & qui omnino necessarius est, ut voluntas ex se cæca operetur, vel est actus innixus reuelationi diuinæ alicui, vel innixus discursui, & deductus ex præmissis euidentibus, aut probabilibus, vel tendens in obiectum complexum ex se euidens, aut probabile, siue abstractiuè, siue intuitiuè, neque enim inter hæc videtur posse dari medium aliquod, si sit innixus reuelationi vlli mediata, aut immediata, ad eum sufficere fides aliqua, aut habitus aliquis mediante fide acquisitus, aut infusus, ut verbi gratiâ, habitus Theologicus, & non erit consequenter propositio improporcionata virtutibus, ut patet; si sit independens à reuelatione, siue sit discursiuus, ut assensus conclusionis, siue immediatus, ut intellectus principiorum, ipsemet intellectus propositis speciebus sine vllo alio principio physico sufficere, ut etiam patet, & consequenter erit actus naturalis in substantia; ergo non excedet propositionem fidei infusæ, nec erit ordinis supernaturalis, & consequenter ut voluntas feratur in ipsum, non indigebit eleuatione supernaturali, ut est euidens.

46. Confirmatur hoc, quamvis admitteremus quòd esset actus supernaturalis, & maioris perfectionis quàm fides, adhuc non sequeretur quòd voluntas deberet habere aliud auxilium distinctum à virtutibus infusis, ut ferretur in obiectum illo modo propositum, quod est contra aduersarios. Probatur sequela, voluntas per eun-

dem habitum virtutis acquisitæ moralem inclinatur sufficienter ad amandum obiectum bonum moraliter ordinis naturalis, & quando proponitur per fidem naturalem, & quando proponitur per opinionem, aut etiam scientiam naturalem secundum omnes: aliàs ponendæ essent circa idem obiectum materiale, & formale, plures temperantiæ, verbi gratiâ, distinctæ speciei, quod est inauditum: ergo similiter per eundem habitum virtutis infusæ supernaturalem inclinatur sufficienter ad volendum obiectum propositum supernaturaliter per fidem, & cognitionem illam supernaturalem distinctæ rationis, siue sit perfectior, siue imperfectior. Consequentia patet à paritate rationis, nec vlla prorsus disparitas potest assignari. Confirmatur, quia per eundem habitum charitatis voluntas potest tendere in Deum propositum in via per fidem, & in patria per visionem beatificam: sed maior est differentia inter has duas propositiones, quàm inter propositionem fidei, & propositionem quancunque aliam viæ, quæ fieret per donum aliquod; ergo diuersitas propositionis ex parte intellectus non infert diuersitatem habitus ex parte voluntatis. Et hinc patet falsum esse manifestè quod dicunt aduersarij, quòd quando mouens est perfectius mobile, debeat mobile perfectius disponi, ut moueatur ab ipso, quod est principium D. Thomæ, nam certum est intellectum ut affectum cognitione naturali certa, & euidenti, esse perfectiorem motorem respectu voluntatis, quàm idem intellectus ut affectus cognitione obscura, & incerta fidei naturalis, aut opinionis, & tamen voluntas non disponitur per perfectiorem habitum naturalem, ut moueatur per intellectum affectum scientia, quàm per intellectum affectum opinione, aut fide: & certum est præterea, intellectum ut illustratum visione beatifica esse perfectiorem motorem quàm est ut illustratus vlla cognitione alia viæ; & tamen voluntas, ut iam dixi, eodem habitu charitatis disponitur, ut feratur in obiectum utroque modo ab intellectu propositum. Adde quòd non colligatur certè sufficienter necessitas habitus charitatis supernaturalis ex necessitate fidei supernaturalis, quasi voluntas non possit per charitatem naturalem tendere in obiectum propositum per illam fidem; ergo similiter non colligitur necessitas doni alicuius ex parte voluntatis distincti à virtutibus, quamvis concederetur necessitas alicuius doni ex parte intellectus.

Aliam rationem assignat ex D. Thoma Medina suprà, ad probandum non sufficere virtutes intellectiuas, & appetitiuas absque donis, nimirum quòd aliquando Sancti aliqui agunt aliqua, quæ non agunt mediante propositione fidei supernaturalis, aut prudentiæ, ut cum, verbi gratiâ, intelligunt aliquid in Scripturis, & non ex auditu, aut faciunt aliquid opus virtutis, cuius exemplum non habetur in Scriptura, Patribus, aut traditione; aut cuius non possint assignare rationem aliquam humanam; tum enim non agunt per propositionem fidei, aut prudentiæ acquisitæ: ergo per propositionem distinctæ rationis. Sed solutio patet ex dictis: nam ostensum est non esse aliquam propositionem, quæ non sit fidei, aut prudentiæ acquisitæ, aut enim est propositio dependens à reuelatione, & erit fidei, aut habitus Theologici, aut erit ex terminis probabiliter, vel clarè euidentibus, mediata, vel immediata, & sufficere propositio

Voluntas eodem habitu posset tendere in obiectum propositum per supernaturalem fidem, & per quancunque aliam supernaturalem cognitionem.

47. *Ratio Medina ad distinguenda dona à virtutibus.*

Solutio. Nulla propositio habetur conducentis ad virtutem nisi fidei, aut prudentiæ, aut virtutis acquisitæ.

sitio terminorum, aut habitus acquisitus; deinde si admitteremus quòd esset propositio diuersæ rationis, & supernaturalis, non sequeretur aliquod donum nisi in solo intellectu, vt suprà ostendi.

48.

**Fides potest
conipi ex le-
ctione sine
auditu cor-
poris?**

Quod autem dicit Medina fidem esse ex auditu, & qui intelligit aliquid in Scriptura, quod non audiuit aliunde, non intelligere ex fide, videtur improbabile, quia certum est non requiri ad fidem concipiendam ex lectione aliquam auditionem auris corporeæ, vt ipse videtur supponere; nec vllam omnino distinctam ab ipsa lectione, & ea quæ requirebatur, vt intelligeret quis Scripturam esse alicuius auctoritatem habentis suf-

ficientem ad generandam fidem. Nec iuuat Medina quod addit idiotas intelligere legendo Scripturam, & audiendo verba multa, quæ non intelligunt viri doctissimi, quia id intelligunt per fidem, Deo ipsis reuelante interiùs, quod Doctoribus non reuelat; quòd si Medina existimet fidem, qua quis credit reuelationi particulari, non esse fidem supernaturalem infusam, sed aliquam distinctæ rationis, omnino fallitur, vt modò suppono ex iis quæ diximus suprà de fide *diff.* 25. §. 3. Hæc omnia magis cõfirmabuntur inferiùs agèdo de singulis donis, tum enim clariùs videbimus, quòd ista dõna nõ sunt distincta à virtutibus.

S C H O L I V M.

Ponit mirabili comprehensione, & claritate, diuisionem habitus ut sic, ac etiam subdivisiones eius, percurrrens per habitus tam intellectus, quàm voluntatis, & appetitus. Discurrit pulcherrimè de habitibus concupiscibilis & irascibilis, ponens differentiam obiectorum & actuum harum potentiarum satis clarè, docensque in voluntate, & si non cum tanta distinctione, dari concupiscibilem & irascibilem. Litera ista est verè aurea, plena gemmis moralis Philosophia, suo auctore digna: ponitur schemate duplici substantia diuisionis habitus, iuxta duplicem modum, quo Doct̃or eum diuidit.

8.

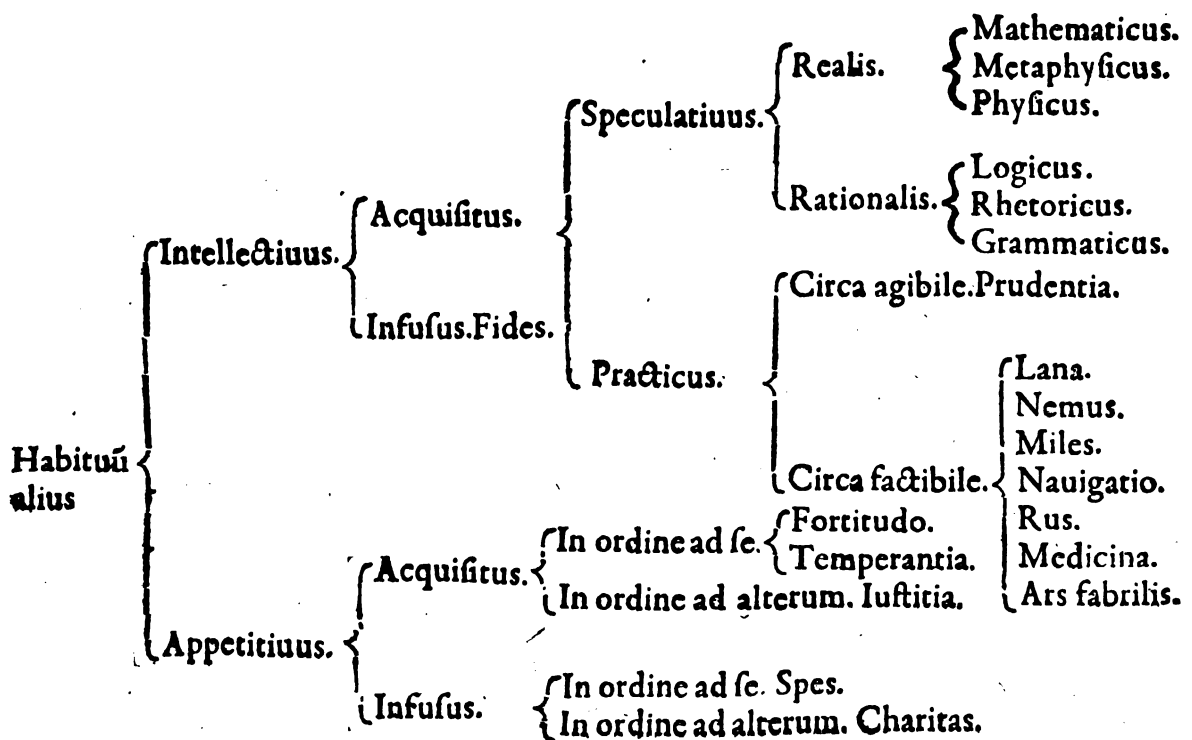
De diuisionibus & subdiuisionibus habentibus.

*Dinifio ba-
bitus specu-
latini.*
text.com.2.

*Dispositio ha-
bitus pra-
ctici.*

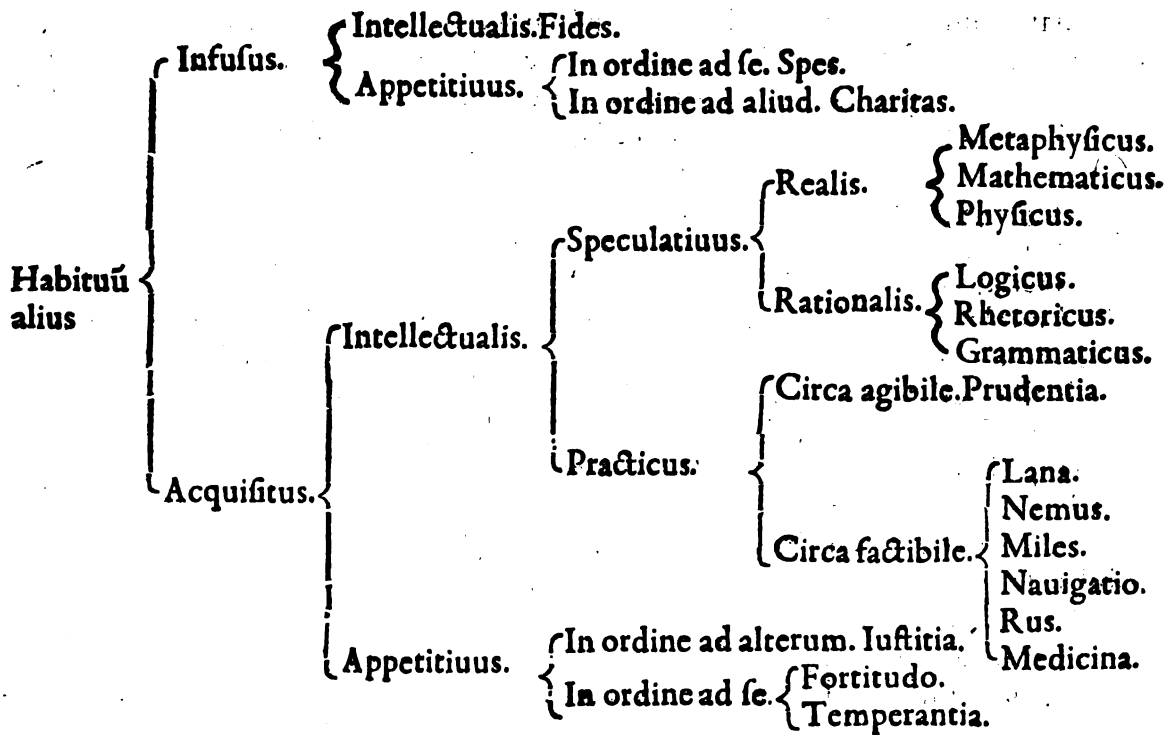
Notandum vltcrius : quodd sicut habitus in genere Qualitatis est quoddam genus intermedium, ita habet sub se multa intermedia, antequam veniat ad species specialissimas. Siue enim primò diuidatur per intellectualem, & appetitiuum, quod videtur probabile : & vltcrius vtrunque horum per acquisitum, & infusum; siue è conuerso, primò per acquisitum, & infusum, & vtrunque per intellectualem, & appetitiuum; saltem vltcrius intellectuale acquisitum diuiditur per speculatiuum, & practicum, & appetitiuum acquisitum in ordine ad se, & ad alterum. Acquisitum autem speculatiuum diuiditur per realem, & rationis: vel quia est circa ens reale, vel rationis. Qui autem circa ens reale, diuiditur illa diuisione, quæ ponitur 6. *Metaph.* scilicet in Mathematicam, naturalem, & diuinam; & quodlibet membrum illius diuiditur fortè multis diuisionibus, antequam deueniatur ad species specialissimas. Habitus etiam practicus acquisitus diuiditur in eum, qui est circa agibile, & in eum, qui est circa factibile: & qui est circa factibile, plures habet diuisiones antequam deueniatur ad species specialissimas; qui autem est practicus circa agibile, diuiditur multiplici diuisione, sicut patebit in quæstione de connexione virtutum. Siue enim sit scientia practica, siue sit prudentia practica, non est vnicus circa omnia agibilia, sicut ibi tangetur.

Prima diuifio, habitus in appetituum, & intellectualem.



Secur

*Secundum aliam viam prima diuisio habitus est in infusum,
& acquisitum, ut sequitur.*



De tota illa diuisione habitus intellectiui, non accipitur in numero virtutum, nisi vna virtus infusa, quæ est fides, & quoddam genus intermedium ad multas practicas acquisitas, quod dicitur prudentia: & sic connumerando species satis communes possunt haberi tres, scilicet fides, prudentia, & scientia practica. Scientia autem speculatiua, quia non perficit hominem ad bene operandum, ideo non connumeratur inter virtutes cardinales: minus enim est necessaria homini ad recte viuendum humanè, quàm prudentia, & etiam quàm fides, ad recte viuendum politica Ecclesiæ.

Scientia speculatiua minus necessaria, quàm practica.

Appetitiuæ etiam possunt poni^d quatuor; duæ acquisitæ, & duæ infusæ, stando in ipsis speciebus sub habitu appetitiuo infuso, & acquisito. Sub infuso quidem primò sunt spes, & charitas: sub acquisito autem virtus disponens appetitum ad se, & ad alterum. Quæ ad alterum, vocatur vno nomine communi, quod est iustitia: quæ autem ad seipsum, non habet nomen commune: & fortè illa est ratio, quare non status in illa numeratione virtutem cardinalium, sed descenditur sub illa ad alias proximas sub eis.

9. Virtus disponens ad alterum, ut sic, est iustitia, virtus disponens ad se, ut sic, nomine caret.

Appetibile enim^e ad seipsum quædam sunt appetibilia ex se, quæ scilicet nata sunt ex se statim conuenire: & quædam etiam sunt primò fugibilia, quæ scilicet nata sunt ex se statim disconuenire. Alia sunt appetibilia non primò, & alia non primò fugibilia, sed secundariò propter illa primò appetibilia, & primò fugibilia. Virtus in communi, quæ disponit circa prima, vocatur temperantia: quæ circa secunda, fortitudo: & prima pertinet ad concupiscibilem, & secunda ad irascibilem.

Quarum distinctio^f, ut aliqualiter videatur, est notandum, quòd concupiscibile respicit illud, quod ex se natum est esse conueniens, vel disconueniens, ita quòd nullo alio posito circa ipsum, nisi sola apprehensione facta, natus est sequi actus delectandi, vel tristandi, siue prosequendi, vel fugiendi, quantum est ex parte eius: talia non respicit irascibilis: actus enim irascibilis est irasci, quod secundum Philosophum 2. *Rhetoricorum*, est appetere vindictam secundum rationem apparentem, propter apparentem paruipensionem: igitur obiectum irascibilis est vindicare, vel verius, si hoc est actus eius, vindicabile, seu punibile, quod posset dici irascitium, vel vñtatori modo loquendi, offendens: quod offendens non dicitur statim disconueniens concupiscibili, sed quia impedit illud, quod est primò conueniens appetitui, puta gustatio canis, cibus: ideo concupiscitur primò: prohibens autem cibus, & remouens, offendit animal concupiscens: obiectum igitur irascibilis est tale offendens, circa quod irascibilis habet quoddam *nolle*; non quidem propriè refugientis, sicut concupiscibilis nolens

10. Obiectum concupiscibilis. Actus & obiectum irascibilis.

refu

refugit, sed magis respicientis, siue repellentis : quia irascibilis nolens repellit : non enim concupiscit tantum amoverè illud impediens , sed etiam ultra punire : quare *suprà dist. 26. huius.*

Quando
irasci est
cum tristi-
tia & quã-
do non.

Quia tamen eius actus ³ est velle vlcisci, vel nolle , & obiectum nolitum, non punitum , est adhuc præsens ; ideo semper *irasci* est cum tristitia, non tantum concupiscibilis, sed etiam cum tristitia irascibilis : & hoc non nisi tunc, quando irascibilis habet actum imperfectum, quando scilicet desiderat vindicare, sed non vindicat : quando autem actu vindicat , tunc actus eius est perfectus assimilatus fruitioni ex parte concupiscibilis , & tunc *irasci* irascibilis est sine tristitia, imò est cum magna delectatione propria secundum Aristotelem 2. Rhetoric. *Ira viri quasi mel.*

11.
Iracibilis
indiget ha-
bitu mode-
rante, sicut
concupisci-
bilis.
3. Eth. c. II.

Persius.
Patientia est
nobilissima
fortitudo.

Sicut ergo concupiscibilis ¹ indiget ordinari circa ea, quæ sunt nata primò appeti, ne ea inordinatè appetat, sed secundum moderamen rectæ rationis ; ita etiam irascibilis indiget moderari per habitum , ne immoderatè velit propellere offendens , & vlcisci de illo , sed moderatè velit propellere propellenda , & non propellere non propellenda : habitus autem , quo disponitur ad propellendum propellenda , non est nominatus , licet posset dici bellicositas , vel aliquid tale : habitus autem , quo disponitur ad non repellendum non repellenda , sed ad sustinendum , dicitur patientia : & quia difficilius est non repellere offendens , quàm repellere : ideo patientia est nobilissima fortitudo, iuxta illud Poëtæ : *Nobile vincendi genus est patientia* , vincit enim qui patitur. Irascibilis igitur non habet pro obiecto arduum , siue appetibile , quod est obiectum concupiscibilis ; sed ipsum offendens , ita quod actus eius adæquatus est velle vindicare , vel nolle offendens ; velle quidem quasi imperfectum, dum irascitur, ante repulsionem, vel sustentiam, quod assimilatur ei, quod est desiderium ex parte concupiscibilis : & velle, vel nolle perfectum, quod assimilatur fruitioni in concupiscibili , dum moderatè repellit, vel moderatè sustinet.

12.
Quando
irascibilis
habet actum,
sunt ibi duo
nolita,

Si dicas quod cuius est velle vnum oppositum , ipsius est nolle alterum oppositum : sed ipsius concupiscibilis est velle vnum oppositum : igitur ipsius est nolle alterum. Respondeo , semper quando irascibilis habet actum suum sunt ibi duo nolita , vnum concupiscibilis , & aliud irascibilis ; vt in exemplo posito , nolitum concupiscibilis est carere cibo ; ex qua nolitione sequitur in concupiscibili tristitia ; qua quasi refugit nolitum, & non repellit. Est etiam ibi aliud nolitum , scilicet illud quod aufert cibum , & illud est nolitum ab irascibili , non actu refugituo, sed repulsiuo, & dum non actualiter repellitur, est tristitia propria irascibilis.

Timens non
irascitur.

Dolor concu-
piscibilis est
cum restri-
ctione, ira-
scibilis cum
calefactione.

Patet autem ¹ quod isti dolores , scilicet irascibilis, & concupiscibilis , non sunt idem dolor : quia si offendens illud offeratur sub ratione impossibilis repellendi , erit maior tristitia in concupiscibili , & tamen non erit propriè ira : nullius enim maximè timens irascitur , secundum Philosophum 2. Rhetoric. & tamen timens , quantò magis timet, tantò maiorem dolorem habet ipsius concupiscibilis refugientis , quod timetur : & licet aliquando doleat irascibilis , de non posse vindicare , quando scilicet non est potestas vindicandi : tamen de alio dolet concupiscibilis , scilicet de carentia obiecti concupiti. Dolor etiam concupiscibilis fit cum alia mutatione organi in parte sensitiva, quàm dolor irascibilis ; quia ille concupiscibilis est cum restrictione , sicut delectatio opposita fit cum dilatatione : dolor autem irascibilis fit cum calefactione , quæ est accensus sanguinis circa cor. Et ex hoc sequitur , quod irascibilis , & concupiscibilis in parte sensitiva habent diuersa organa , quia idem non posset moueri simul diuersis motibus talibus.

13.
In voluntate
est concu-
piscibilis &
irascibilis.

In parte autem ¹ rationali possunt habere similem distinctionem obiectorum , sicut in parte sensitiva : nam voluntati est aliquid primò delectabile , puta bonum sibi conueniens secundum se , vel conueniens appetitui sensitivo , cui coniungitur in eodem supposito. Potest etiam habere voluntas obiectum offendens , & secundum rectam rationem , & contra rectam rationem ; & respicere illud vt offendens actu nolendi repulsiuo, & imperioso : non tamen est tanta distinctio horum in voluntate , quanta est in appetitu sensitivo : quia voluntas non est organica : nec oportet dicere magis , quod alterum istorum fit vis, & alterum potentia, quàm è conuerso ; sed sicut ratio distinguitur in portionem superiorem , & inferiorem, per comparisonem ad obiecta diuersa , & tamen est simpliciter eadem potentia.

De vi autem ¹ nescio quid oporteat loqui : est enim verbum superfluum. Idem enim simpliciter est ratio operandi circa ista obiecta distincta , superius scilicet , & inferius sicut dictum est *dist. 16. & 24. secundi.* Eodem etiam modo potest dici , circa primò &

& secundò delectabilia, vel tristabilia, quòd eadem potentia vel vis omnino est ratio operandi: nam potentia est illud, quo potens est potens, & quo potens est fortis. In spiritualibus enim idem est esse potentem, & fortē: nō erit igitur hīc distinctio nisi ex parte obiectorum in quē tendit: sicut si diceremus, intellectū distingui in principia, & conclusiones, inquantū tendit in conclusiones per principia: sed propter talem distinctionem principiorum, & conclusionum nullus distinguit intellectum, nec in potentias, nec in vires.

In spiritualibus idem est esse potentem, & fortē.

C O M M E N T A R I V S.

49.
SUPPLEM.
PONCIL.

*Qualitas ut sic nō facillime potest di-
uidi.*

*Duobus modis potest di-
uidi habitus ut sic.*

Quomodo datur diuisio habitus in intellectuales & appetitiuum.

Quomodo diuiditur in infusum & acquisitum.

Quis est habitus infusus.

Quis est habitus acquisitus.

NOtandum ulterius, &c. Ut magis confirmet vim præcedētis conclusionis, qua dixit hominē sufficienter perfici in ordine ad omnes operationes per virtutes infusas tres, & quatuor acquisitas, hīc diuidit habitum ut sic, quam supponit cum omnibus esse qualitatem facilitatem potentiam ad actus, & consequēter esse genus intermedium Prædicamenti Qualitatis, cuius supremū genus est qualitas ut sic, quæ non habet facilitare potentiam aliquam ex se formaliter, cum multæ qualitates sint, quæ facilitent potentiā, ut albedo, calor, & similia. Dicit ergo quòd hoc genus intermedium Qualitatis, quod est habitus facilitans potentiam, seu aliquo modo determinans ipsam ad agendum, diuidi possit vel primò in habitum intellectualem, hoc est, subiectatum in intellectu, & appetitiuum, hoc est, subiectatum in appetitu, & postea quilibet ex his diuidi in infusum, & acquisitum, vel è contra, primò in acquisitum & infusum, & postea quilibet ex illis in intellectualem, & appetitiuum. Idem autem non resoluit quænam diuisio absolute prius fieri debeat, sed relinquit utrumque diuidendi modum probabilem, quia cum idem habitus ut sic, sub eodem omnino conceptu diuidi possit adæquatè utraque diuisione, non est tam facile assignare quænam differentie prius contrahant ipsum, nec ad præsens institutum pertinet, ad quod perinde est quid dicatur.

Advertendum autem in qualibet ex his diuisionibus, licet membra diuidentia distribuantur per ordinem ad extrinsecum, reuera tamen per illum ordinem explicari differentiam essentialem intrinsecam, & formalem habitus, tanquam per posterius, quod notius est, aut facilius explicatu, prius quod ignotum est & difficilius explicatu, Itaque quando diuiditur in habitum intellectualem, & appetitiuum, membra diuidentia discriminantur à se inuicem, & ab habitu ut sic, per ordinem ad potentias, quas naturæ sunt determinare, & perficere formaliter, intellectum scilicet, & potentiam appetitiuam, & per habitum intellectualem intelligitur habitus natus inhærere intellectui, & per habitum appetitiuum intelligitur habitus natus inhærere voluntati. Quando etiam diuiditur in acquisitum, & infusum, membra diuidentia distinguuntur per ordinem ad causam producentem, & per infusum intelligitur iste habitus qui non est natus connaturaliter produci per actum physicè, nec consequenter præsupponere actum connaturaliter, quamuis posset actus ad primam productionem disponere meritorie de congruo & ad eius augmentum etiam de condigno. Per acquisitum intelligitur ille, qui connaturaliter natus est produci per actus, & qui consequenter præsupponit ad omnem partem sui aliquem actum productum à sola potentia sine ullo habitu, aut aliquo comprincipio supplente defectum habitus, licet hoc non obstare posset produci ipse habitus à Deo ante omnem actum, & esset in tali casu infusus, sed per accidens. Hinc verò videtur probabiliter colligi posse quòd prius debeat diuidi habitus ut sic in intellectualem, & appetitiuum,

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

quàm in infusum, & acquisitum, quia magis essentialiter, & intrinsecè habitus ut habitus, videtur respicere potentiam, quam perficit formaliter, quàm causam, à qua producitur, & consequenter videtur prius debere potius diuidi per ordinem ad potētiā, quàm per ordinē ad causam efficientem. Secundò colligi etiam potest quòd si explicentur membra diuidentia per respectum formaliter, diuisio non sit generis per differentias essentielles determinantes, qualis est animalis in rationale, & irrationale, sed per proprietates, qualis est animalis in risibile, & irrisibile; si verò explicentur, ut benè possent, per respectum fundamētaliter acceptum, erit generis per differentias essentielles, quia ratio formalis fundamentalis, ratione cuius conuenit habitui talis ordo particularis siue ad subiectum, siue ad causam, est differentia essentialis eius ab aliis habitibus, quibus non conuenit similis ordo, ut patet.

Prius diuiditur habitus ut sic in intellectualem, numquam in infusum & acquisitum.

Qualis est diuisio habitus in intellectualem & appetitiuum, infusum & acquisitum.

Habitus intellectuales acquisiti diuiduntur in speculatiuum & practicum adæquatè.

Uterius addit intellectualem habitum acquisitum diuidi in speculatiuum & practicum adæquatè per ordinem, scilicet ad actus, ad quos inclinat, qui si sint praxes, habitus erit practicus; si nō sint, erit speculatiuus. Quidnam autem sit praxis fuse tractauit q. 4. Prologi, nec modò examinandum est. Similiter etiā per ordinē ad actus saltē proximè diuiditur habitus acquisitus appetitiuus ut sic, in illū, qui ordinatur ad actus spectantes primariò ad bonū alterius, & in actus spectantes ad bonum propriū. Reliqua pars diuisionis habitus speculatiui est clarissima, nec indiget explanatione.

d Appetitiua etiam possunt poni quatuor. Hic habitum appetitiuum ut sic diuidit in species principales: & dicit quòd si quis vellet persistere in diuisione habitus appetitiui ut sic, in species immediatas, haberet tantum assignare quatuor species. Duas infusas sub habitu appetitu infuso, ut sic, nempe fidem, & spem; & duas acquisitas sub habitu appetitiuo acquisito, ut sic, nempe tristitiā, qua ordinatur quis ad alterum, & virtutem, quæ ordinat quempiam in ordine ad se, quæ virtus, ut sic, secundum conceptum genericū non habet aliud quod vnum nomen sibi impositū, quemadmodum virtus ordinans ad alterū, ut sic genericè considerata, appellatur vno nomine iustitia, & hinc forte oritur quòd prima, & maximè generalis diuisio, qua solet diuidi virtus appetitiua acquisita ut sic, non detur per duo illa membra, quorum vnū caret proprio nomine, sed potius per tria, subdividendo virtutē ordinantē appetitum in ordine ad se in duo membra, quorum quodlibet gaudet proprio nomine, nimirū in illam, quæ vocatur temperantia, & illam quæ vocatur fortitudo, quarū utraque conuenit in hoc, quòd ordinat hominem in ordine ad se, & per hoc distinguuntur à iustitia ut sic, quæ ordinat ad alterum. Vnde si virtus, ut sic, disponēs appetitum in ordine ad se, haberet propriū nomē, nō diceretur esse virtutes cardinales, ut de facto dicitur, sed tantū tres, prudētia nimirū ex parte intellectus, & iustitia, ac illa virtus ex parte appetitus.

50.
Habitus infusus appetitiuus ut sic immediatè diuiditur in duas species, spem & charitatem. Habitus appetitiuus acquisitus diuiditur immediatè in duas species tantum.

Circa hoc oritur difficultas, quomodo sufficēter distinguatur habitus iustitiæ ut sic ab habitu k communi

51.

1. Difficultas
contra diui-
sionem habi-
tus appetiti-
ui in eū qui
ordinatur ad se
et ad alterū.

Solutio.
Quid intelli-
gitur per bo-
num in illa
diuisione.

§ 2.
Quomodo non
variatur
virtus per
mibi et sibi.

§ 3.
Distinctio
virtutis or-
dinantis ad
bonum pro-
priū et alio-
rum.

cōmuni temperantiæ, & fortitudini per hoc quod ille tendat in bonum alterius, hic in bonum proprium; & ratio dubitandi potissimum est duplex. Primò, quod secundum Scotū distinct. præced. per *meum*, & *tuum* non varietur virtus, & cōsequenter quod per eandem virtutem, nimirum per temperantiam possint velle mihi bonum temperantiæ, & alteri etiam; ergo temperantia non tantum fertur in bonū proprium. Secundò, quia omnis virtus est perfectio habentis inclinās ipsum ad bonum honestū, quod sit ipsi honestum: ita vt si quis tēderet in illud bonum, quod esset honestum alteri, & non sibi, actus, quo sic tēderet, non esset actus virtutis, sed vel indifferēs, vel vitiosus, vt patet, quia nulla datur virtus, quæ non inclinat ad bonū proprium habētis ipsam. Respondeo nihil minùs sufficiēter eas virtutes sic distingui; quia per bonū in ordine, ad quod distinguuntur hæ virtutes, nō intelligitur bonū honestum, quasi iustitia tenderet in bonum, quod esset honestū alteri tantum, nam supponitur omnem virtutem tendere in bonum, quod sit honestum operanti virtuosē; & hoc ex ratione comuni virtutis vt sic ipsi competere; sed potius per illud bonum intelligitur bonum cōmodum, quod est quasi materiale respectu honestatis; sicut enim in viā Scoti virtus, quæ moderatur delectationes tactus, distinguitur specie à virtute, quæ versatur circa alias delectationes moderandas, & illarū distinctio colligitur ab obiecto materiali, nimirum à delectationibus diuersæ rationis; ita etiā optime potest virtus, quæ versatur circa bonum aliorum, qualis est iustitia, distingui ab ea, quæ versatur circa bonum cōmodum proprium, & illarum etiam distinctio potest optime desumi ab ordine earū ad illa obiecta materialia distinctæ rationis; nō quod non habeant quoque obiectum formale virtutis, nimirum honestatē distinctæ rationis, sed quod illa etiā distinctio honestatis desumi possit ex distinctione obiecti materialis præsertim in proposito.

Per hoc patet ad secundā rationem dubitandi. Ad primā autem dico, Scotū tantum velle, quando est eadē bonitas honesta, quæ appetitur, seu quādo ex affectu eiusdē honestatis aliquid appetitur, non debere variari virtutē per hoc, quod quis appetat illam honestatem, aut ex affectu eius aliquid aliud sibi, aut alteri, ita vt diuerso indigeat habitu ad appetendam illam alteri ab eo, quo inclinatur ad appetendā illam sibi. Quando autem distinguitur hic iustitia à temperantia, quod hæc feratur in bonū propriū, illa in alienum, supponitur esse distincta honestas in bono commodo appetēdo sibi, ab ea, quæ est in bono commodo appetendo alteri, quod omnes fatentur; & quod non ex affectu eiusdē bonitatis honestæ appetat quis illa bona; vnde distinguo consequens primæ rationis: temperantia non tantum fertur in bonū proprium, quin ex affectu eiusdem bonitatis, quo sibi bonū proprium appetit, possit etiam appetere bonū proprium alterius, concedo; quin ex affectu diuersæ bonitatis appetere possit bonum alterius, nego consequentiam.

Quæ distinctio, & tota hæc difficultas, vt clariùs intelligatur, aduertendum, in appetēdo bono alterius commodo, quatenus tale est præcisè, esse honestatē specialē ex natura ipsiusmet obiecti, nisi adesset aliqua mala circumstantia; recta enim ratio dicat id esse honestū, & cōueniens naturæ rationali. Iustitia autē vt sic habet pro obiecto formali motiuo hanc honestatē, & nullo modo temperantia, aut fortitudo potest inclinare ex eius affectu. Alia est honestas ex natura rei in appetendo bono proprio, quia recta ratio dicat esse honestum, &

cōueniens procurare bonum proprium, & ad hoc ponitur virtus innominata cōmunis temperantiæ, & fortitudini, cuiusque affectu nequit agere iustitia secundum se, aut aliā speciem eius. Itaque temperantia eatenus dicitur esse circa bonum proprium, quatenus est ex affectu eius honestatis, quæ specialiter habetur in ordinata acquisitione istius boni cōmodi, quod dicitur proprium, siue appetat illud bonū commodū sibi, siue aliis. Iustitia verò dicitur esse circa alienū, quatenus versatur circa honestatē, quæ est in appetitione boni quod est cōmodum alteri, siue illud bonum appetat alteri, siue sibi.

Secunda difficultas contra hanc diuisionem est, quod non videatur adæquata, quandoquidem nō comprehendat omnem virtutem moralem appetitiuam: nō enim videtur comprehendere charitatem naturalem; hæc enim non videtur spectare posse ad iustitiā, cum per eam sibi bonum appetat quis, non etiam ad temperantiā, aut fortitudinē, cum per eam aliis appetat bonum. Respondeo, si loquamur de charitate naturali, qua Deum naturaliter diligimus, & alia propter ipsum, quæque correspondet charitati supernaturali, eam manifestè spectare ad iustitiā; si de charitate, qua quis alios amat non propter Deum, nec propter se ipsum etiam esse partem iustitiæ, si loquamur de aliqua particulari virtute, quæ talis sit, & mediāte qua aliquod determinatum bonum amamus, & appetimus aliis; si autem loquamur de virtute, qua nō appeteremus aliquod determinatum bonū, sed bonum vt sic, aut omnia bona indiscriminatum, etiam erit vel ipsa iustitia, vel aliqua species eius, vel aggregatum ex omnibus speciebus eius.

Si denique loquamur de charitate, qua amamus nos, & appetimus propterea bona nobis, spectabit ad temperantiā, & fortitudinē, vt patet; nec est opinandū quod sit aliqua vna charitas qua volumus bona nobis, & aliis æquè primò, saltem qua acquiri possit indifferenter tam per actus, quibus volumus nobis bona, quā per actus, quibus volumus aliis bona. Quā limitationem addo vt abstraham à difficultate in materia de habitibus, & virtutibus, examinari solita; an scilicet vnus habitus possit acquiri per actus elicitos ex motiuis diuersarum virtutum, si sint possibiles tales actus, quod non spectat ad præsens examinare.

e *Appetibilem ad seipsum*, &c. Vt ostēdat differentiam istarū specierū, in quas diuiditur virtus ordinans ad se, & quarū vna vocatur *temperantia*, altera *fortitudo*, diuidit appetibile vt sic, in ordine ad se, vt distinguitur ab appetibili in ordine ad alterum in varias species, dicens quædā esse per se primò appetibilia, & nō ratione alicuius alterius appetibilis, vt v.g. honor, aut delectatio; quædā verò per se primò non appetibilia, sed fugibilia, vt v.g. dolor.

Vbi statim occurrit difficultas, quomodo huiusmodi possint vocari appetibilia. Et si dicas sic vocari posse, quia saltem ratione alterius possunt appeti. Contrā est quod hic diuidatur appetibile in ea, quæ sunt per se appetibilia, & paulo post diuiditur in illa, quæ non sunt appetibilia nisi ratione alterius. Ergo vtrumque ex his membris debet esse per se appetibile, vt diuisio sit bona & ad propositum. Respondeo ergo aliter appetibile vt sic, quā tale, sumere denominationem ab appetitu vt sic, & esse illud circa quod versatur appetitus, siue appetendo, siue fugiendo, vnde cum illa quæ non sunt per se appetibilia, sed potius fugibilia, sint talia, circa quæ appetitus fugiendo, & nolendo, possit versari, meritò habent rationem appetibilis, & quidem per se primò, si per

§ 4.
2. Difficultas
circa eandem
diuisionem.

Ad quā vir-
tutem appe-
titiuam spe-
ctat charitas
qua amamus
alios.

§ 5.
Ad quā spe-
ctat charitas,
qua diligi-
mus nos non
propter Deū.

Diuisio appe-
tibilis vt sic
in ordine ad
appetentem.

Quomodo fu-
gibile possit
vocari appe-
tibile?

Appetibile
sumis deno-
minationem
ab appetitu.

*Appetibilia
in ordine ad
appetentem di-
uiduntur per
se primò &
per se secundò
appetibilia.*

per se primò conuenit ipsis habere talem rationē, quam voluntas fugere possit, vt habent dolores. Itaque meritò Doctor diuidit ea, quæ sunt appetibilia in ordine ad appetentem, in illa quæ sunt per se primò appetibilia, hoc est, prosequibilia; & illa, quæ sunt per se primò inappetibilia, hoc est fugibilia, quibus apponuntur alia appetibilia, quæ non sunt, nec per se primariò prosequibilia, nec fugibilia, sed secundariò tantum, & ratione illorum, quæ sunt primò prosequibilia, vt dolor v.g. qui licet secundum se non sit prosequibilis, si tamen non possit quis acquirere honorem, qui est primò per se appetibilis absque dolore, dolor esset appetibilis non per se, sed propter honorem: itaque hæc diuisio tota hoc modo clarè, & distinctè dari potest. Appetibile in ordine ad appetentem diuiditur in appetibile per se primò, & in appetibile tantum secundariò, & vtrumque membrum diuiditur in prosequibile, & fugibile: primū quidē membrum in prosequibile, & fugibile per se primariò; secundum in prosequibile, & fugibile per se secundariò. Ad propositum, ergo virtus quæ versatur circa appetibile per se primò, vocatur *Temperantia*, & pertinet ad partem animæ concupiscibilem, quæ verò versatur circa appetibile secundariò vocatur fortitudo, & pertinet ad partem animæ irascibilem. Hæc est literalis expositio huius textus. In quo quia explicantur quatuor virtutes cardinales, quæ tales, pro maiori complemento de ea diuisione aliqua addenda sunt, quæ hanc doctrinam confirmabunt.

*57.
De diuisione
virtutis in
quatuor car-
nales.*

Itaque harum quatuor virtutum, quæ cardinales vocantur ob principalitatem quandam earum quasi in iis tamquam in cardine humana vita, vt recta sit, versari debeat, mentio habetur non solum apud sanctos Patres, Ambros. *lib. 5. in Lucam*, qui huius appellationis author à quibusdam censetur, Augustin. *1. contra Academicos* 7. Gregorium *2. mor. 37.* Bernardum *serm. 22. in Cantia* Prosperum *de vita contemplat. c. 18.* sed etiam in ipsa Scriptura, Sapient. 8. *Sobrietatem & prudentiam docet & iustitiam, & virtutem, quibus utilis nihil est in vita hominibus.* vbi per *sobrietatem* intelligitur temperantia, per *virtutem* fortitudo, quin & Cicero etiam *libro de senectute* has quatuor constituit principales, & Philo Iudæus *lib. primo allegoriarum* comparat eas quatuor fluminibus Paradisi.

*58.
Prima expli-
catio illius
diuisionis.*

Variis autem modis explicari possunt, & primò quidem sic, vt per *prudentiam* intelligatur habitus inclinans ad actum discretum, seu cōformem discretioni; per *iustitiam* habitus inclinans ad actum, quem cōuenit, aut decet hominem facere; per *fortitudinem* habitus inclinans ad rectè faciendū cum aliqua firmitate, non obstante difficultate; & denique *Temperantiam* habitus inclinans ad seruandam mediocritatē, non ponendo plus, nec minus quàm deceat. Sed hic modus explicandi non est ad propositum Patrum, aut Doctorum, quia secundum eum non videretur virtus vt sic, in quatuor virtutes distinctas realiter; quælibet enim virtus esset Prudentia, Iustitia, Téperantia, & Fortitudo, quælibet enim inclinatur ad actū discretum, quem conuenit facere, non obstante aliqua difficultate, & ita denique vt non inclinet ad plus, nec minus faciendum, quàm oportet secundum rationem; vnde non seruiret ad distinguendas virtutes, nec ad eas redigendas ad certas classes, in ordine ad quod hi Authores hac diuisione virtutis in quatuor cardinales vtantur. nec sanè existimo propterea benè in hoc sensu explicari à S. Th. *q. 61. art. 4. ad primū* illud Gregorij 22. *Mor. c. primo. Prudentia vera* Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

*Non est ad
propositū Do-
ctorum.*

non est, quæ iusta, temperans, & fortis non est, nec perfecta temperantia, quæ fortis, iusta, & prudens non est; nec fortitudo integra, quæ prudens, téperans, & iusta non est; nec vera iustitia, quæ prudens, fortis, & temperans non est. Imò quandoquidem ipsemet, aut ipsius sequaces vtantur hoc loco contra nos in controuersia de connexionione virtutum, omnino inconsequenter videntur ad hanc expositionem loqui, nam hac expositione data non vrgeret aliquid contra nos in illa controuersia, vt patet.

Secundò explicari possunt membra diuidentia sic, vt sint distincta realiter, & non sint membra immediatè diuidentia virtutē moralem vt sic, nec genera intermedia comprehendentia sub se omnes alias virtutes, rāquam partes subiectiuas, seu species; sed particulares quædam virtutes distinctæ speciei ab aliis, ita vt nec de illis prædicari possint formaliter; nec illæ de ipsis, quæ tamen particulares virtutes sint omnium præcipuæ, intelligendo scilicet per *prudentiam* habitum intellectuālē inclinantem ad dictandum quod rectum est; per *iustitiam* habitum inclinantem ad reddendum debitum strictum, quod reddi debet in commutationibus, & distributionibus; per *temperantiam* habitū inclinantem ad moderandas delectationes tactus; per *fortitudinem* habitum inclinantem ad standum in bono rationis, nō obstante periculo mortis. Ita explicat S. Th. hæc membra *a. 3.* & conformiter de iis agit *2. vbi* alias virtutes ad eas reducit rāquam partes potestatiuas, quatenus scilicet cum iis habent proportionem, seu affinitatem quandā.

Sed quomocumque hoc modo explicari possint; & sic esset cardinales, ac principales virtutes; certè multò meliùs, & faciliùs explicantur sic, vt comprehendant directè sub se omnes virtutes, sicut *suprà* explicuit Scotus, qui omnium breuiùs, & exactiùs harum virtutum quatuor naturam, & differentiam generi eam assignauit, vt ex dictis patet, & magis per dicenda confirmabitur.

f. Quarum distinctio vt aliquantulum videatur, &c. Quia dixerat fortitudinem pertinere ad irascibilem partem, & temperantiam ad concupiscibilem, occasione huius agit hic de distinctione concupiscibilis, & irascibilis, ex qua meliùs intelligitur etiam distinctio temperantiæ, & fortitudinis. Supponit autè dari has duas partes, id quod quantum ad rem ipsam patet experientia; quantum autem ad nomen, eo vtitur August. *de spiritu & anima.* Hieron. *super c. 13. Matth.* Damascen. *lib. 2. fidei.* Aristot. *3. de Anima text. 46.* & cum iis Theologi, ac Philosophici communiter, quamuis non conueniant in explicandis significatis.

Hæricus enim *quodl. 8. q. 15.* ait has partes distinguere solum per hoc, quod concupiscibilis versetur circa bonū absolutè; irascibilis verò nō circa bonū absolutè, sed circa bonum arduū; quæ videtur etiam sententia D. Thomæ *1. 2. q. 23. art. 1.* & suorum. Sed contra hoc est, quod omnis virtus versetur circa difficile, & consequenter circa arduum; ergo & pars concupiscibilis cum suis virtutibus. Confirmatur, quia bonū arduum nihil aliud videtur esse, quàm bonū difficile, vel bonū absens; sed aliqua virtus, quæ admittitur ab aduersariis esse partis concupiscibilis, versatur circa tale bonū; nā certè ipsamet temperantia, quatenus principiat desiderii efficaciam seruandi mediocritatē in comedendo, rēdit in bonū difficile, etiam absens, vt patet. Confirmatur secundò, quia virtus ad facilitandam potentiā, quæ sine virtute pateretur difficultatem in operando, vt patet ea experientia, qua colligimus dari habitus; ergo versatur circa difficile.

k 2

Contrā

59.

*2. Explicatio
illius diuisionis.*

Vera & melior explicatio.

60.

Datur in homine pars concupiscibilis & irascibilis.

Quomodo eas explicat Hæricus.

Reijcitur 1. Pars concupiscibilis versatur per se circa bonum arduum. Non benè distinguitur concupiscibilis & irascibilis per bonum arduum & non arduum.

61.

Reijcitur secundò.

Contrà secundò efficaciter: nihil videtur magis difficile quàm diligere inimicum: sed charitas inclinat ad hoc, quæ tamen, si quæ alia, pertinet ad partem concupiscibilem: ergo nõ bene distinguitur pars concupiscibilis ab irascibili per hoc, quòd concupiscibilis feratur in bonum absolutè, irascibilis verò in bonum arduum. Video aduersarios dicentes nec charitatem, nec vllam partem iustitiæ, seu virtutis ordinantis ad alterũ, spectare ad partem concupiscibilem, aut irascibilem, quia omnis talis virtus subiectatur in voluntate secundum se præcisè, in qua ut sic, non reperitur pars concupiscibilis, & irascibilis, sed solum in parte sensitua hominis, in qua etiã solummodò ponuntur virtutes ordinantes ad se ut temperantiam, & fortitudinem. Sed contrà primò, quia, ut supponimus ex distinctione præcedenti, falsum est quòd in ipsamet voluntate non detur habitus temperantiæ, & fortitudinis. Secundò, etiam dato quòd non, secundum Diuum Thomam *suprà*, potentiæ, & virtutes exigunt obiecta diuersa. ergo si voluntas ex se cum suis propriis virtutibus possit tendere in bonum tam arduum, quàm non arduum, pars sensitua concupiscibilis, & irascibilis non possunt tendere in illa, aut saltem non possunt inter se, ab alijs per ordinem ad illa bona distingui.

62.

Dices partem concupiscibilem, & irascibilem non tendere in bonum qualecunque; sed in bonum sensibile, arduum, & non arduum. Contrà, quia præter quàm quòd voluntas tendat etiam in bonum sensibile, quandoquidem sit potentia superior, & potentia superior potest tendere in obiectum potentiæ inferioris, ut modò suppono, & patet experientia; præter hoc, inquam, si per hoc quòd pars sensitua tendat quandoque in bonum sensibile non arduum, & quandoque in bonum sensibile arduum, distinguitur in ipso duplex pars, concupiscibilis, irascibilis; & omnis virtus eius distribuitur in illas duas partes, ita ut quæ est in vna parte, non spectet ad alteram, nec possit tendere in obiectum eius, quandoquidem voluntas etiam possit tendere in bonum sibi proportionatum, (sit sensibile, vel non sit) & absolutè, & etiã ut arduum, non minùs quàm pars sensitua (ut fateri debent aduersarij, qui spem Theologicam, quæ spectat ad voluntatem, sine dubio dicunt habere pro obiecto bonum arduum) debet distingui in voluntate duplex pars saltem formaliter distincta, ut bene Doctòr in hac ipsa quæst. inferiùs, & consequenter habitus omnes eius debent distribui ita in illas partes, ut qui spectat ad vnã partem, non possit tendere in obiectum alterius partis; sed hoc est falsum, si distinctio istarum partium desumatur à bono arduo, & nõ arduo; quia, ut dixi, charitas in vtrumque fertur: ergo istæ duæ partes non sufficienter sic distinguuntur. Confirmatur hoc: charitas vna potest tendere in bonum arduum, & non arduum, si vlla virtus possit tendere in bonum non arduum. Ergo vnus habitus partis sensitivæ potest etiam tendere in vtrumque bonum, & consequenter pars animæ, in qua subiectatur. Ergo non sufficienter distinguuntur duæ partes animæ; nec virtutes ad eas pertinentes per hoc quòd vna tendat solummodò in bonum, altera verò solummodò in bonum arduum.

63.

Itaque alio modo distinguendæ sunt istæ partes, & sine dubio nullo modo meliùs id fieri potest, quàm ut Scotus hinc facit, qui distinguit illa per ordinem quidem ad bona distincta, non tamè ita ut sufficiat obiectum vnus esse bonum per se, & alterius bonum arduum. Dicit ergo obiectum

partis concupiscibilis sensitivæ, circa quod versatur, esse illud quo propositum per potentiam cognoscitivam sensitivam internam ex se sine vllò alio natum est esse conueniens, vel disconueniens appetitui, ita ut vel delectetur appetitus, si illud obiectum sit conueniens, & præsens; vel desideret ipsum, si sit conueniens, & absens; vel tristeretur, si sit disconueniens, & præsens; vel timeat, si sit disconueniens. Vnde quia cibus respectu appetitus canis est obiectum hoc modo conueniens appetitui canis, omnis actus, quo tendit in cibum, ut sic est actus partis concupiscibilis eius, & quia verbera sunt disconuenientia hoc modo eidem, propterea omnis actus, quo tendit in illa, erit etiam partis concupiscibilis eius.

Possit hinc dubitari quomodo proposito obiecto conuenienti, vel disconuenienti, natus sit sequi actus delectandi, vel tristandi, siue prosequendi, vel fugiendi. Siue enim dicatur obiectum ipsum esse causam partialem istorum actuum, aut apprehensionem eius, aut vtrumque simul; siue (quod mihi apparet melius, supposito quòd voluntas sit causa adæquata sui actus, nec cum ea concurrat physicè, aut obiectum, aut cognitio eius; eadè enim videtur esse ratio vtròque) ipsemet appetitus dicatur esse causa totalis eorum, præsupponens tamen cognitionem tanquam conditionem sine qua non, applicantem ipsi obiectum, circa quod versetur: nisi apprehendatur obiectum sub ratione conuenientis, aut disconuenientis, difficile apparet quomodo sequatur isti actus eo proposito; nec minùs difficile est ostendere quomodo proponatur, saltè primò, ut conueniens, si dicatur quòd sic proponatur: sed hæc difficultas examinari solet in libris de Anima; & quantum ad præsens institutum sufficit certum esse experientia quòd sint aliqua obiecta ex seipsis conuenientia, & disconuenientia, quibus propositis appetitus nunc delectatur, nunc tristatur, nunc desiderat, nunc timeret.

Breuitè etiam ad difficultatem dici potest, quòd ut appetitus habeat huiusmodi actus, ista obiecta debeant proponi ut conuenientia, vel disconuenientia, non quidem formaliter, quatenus scilicet proponeretur ipsamet conuenientia, vel disconuenientia formalis istorum obiectorum, quæ ut sic, est respectus formaliter, & consequenter non potest percipi per potentiam sensitivam; sed fundamentaliter, quatenus ponitur ratio fundamentalis, ex qua intellectus devenit in cognitionem talis respectus. Quæ ratio fundamentalis est ipsamet sensatio potentiarum exteriorum, quam causant illa, v. g. ut cibus proponatur, cani per modum conuenientis, debet proponi ipsi simul cum delectatione, quam habuit potentia gustatiua, quando comedit panem; & ut verbera proponantur per modum disconuenientis, debent proponi simul cum dolore, quem sentit tactiua, quando verberatur; & hoc quidem sufficeret, ut appetitus cibum prosequeretur, & verbera fugeretur, præsertim cum etiam verisimile sit, quòd sicut habet sympathiam naturalem cum potentiis subordinatis sibi in eodem supposito, ex quo fit ut illis affectis delectatione, vel dolore, & ipse etiam delectetur, & doleat; ita similiter quando proponitur delectatio, aut dolor earum, proponatur etiam dolor, & delectatio propria.

Solum contra hoc faceret quòd hinc sequeretur non posse proponi appetitui sensitivo aliquid per modum conuenientis ante aliquam experientiam habitam de illo obiecto, aut alio simili per potentiam externam aliquam, quod videtur esse contra experientiam.

Vera explicatio partis concupiscibilis & irascibilis, quid sit obiectum partis concupiscibilis.

64.

65.

Ut appetitus habeat suos actus, debet proponi obiectum sub ratione conuenientis, aut disconuenientis.

Voluntas secundum se habet partem concupiscibilem & irascibilem.

Vnus habitus potest inclinare ad bonum arduum & non arduum.

experientiam, de ouibus fugientibus lupum ante illam experientiam habitam de disconuenientia eius. Sed respondeo, si detur talis experientia, aut aliqua similis, semper, propositis talibus obiectis, proponi etiam aliquem dolorem, aut similem affectionem, quæ vel causatur tum propositis istis obiectis ob antipathiam naturalem, quæcumque demum sit causa eius, vel cuius saltem species tum excitatur ob similem rationem.

66.

Quidquid autem sit de hoc, id omnino tenendum quod pars concupiscibilis habeat pro obiecto suo omne illud, quod est ex se hoc modo conueniens, siue sit arduum, siue non. Vnde si distinguatur, ut supponitur, ab irascibili parte, hæc sine dubio aliud obiectum habere debet, nam aliunde non posset cognosci distinctio eorum, quam ex obiectorum distinctione. Itaque addit

Obiectum partis irascibilis.

Doctor obiectum irascibilis vel vindicare, vel verius, si vindicare sit actus eius, vindicabile, seu punibile, seu offendens, hoc est illud quod vindicatur, seu circa quod versatur actus vindicandi. Quia verò aliquid potest esse offendens dupliciter. Primum quatenus est disconueniens; quod enim disconuenit nocet, & offendit, nam in hoc consistit disconuenientia eius. Secundò, quatenus ponit impedimentum respectu consecutionis boni conuenientis; ex his verò illud quod est offendens, primo modo, est obiectum concupiscibilis; hinc optimè explicat offendens, quod est obiectum proprium irascibilis, esse offendens non primo modo, sed secundo: & dicit partem irascibilem circa ipsum habere quoddam *nolle*, sed non tamen eiusdem rationis cum *nolle* partis concupiscibilis, quia huius *nolle* est purè refugientis, illius autem *nolle* est reiicientis, & remouentis, non quomodocunque, sed puniendo, & malum infligendo. Hanc tamen distinctionem necessariò assignare debuit, quia quælibet potentia, & virtus, quæ nata est prosequi vnum obiectum, nata est etià non solum velle media positiua conducentia ad illud, sed præterea nolle tam illud, quod ipsi contrarium est, quàm etiam ea, quæ impediunt eius consecutionem. Vnde eo ipso quo concupiscibilis vult illud, quod est ipsi primò conueniens, non vult illud, quod est primò disconueniens, & præterea etiam illud, quod impedit consecutionem istius, quod est primò conueniens, v.g. canis quia vult cibum, quod est primò conueniens ipsi, non solum non vult carentiam eius, sed etiam non vult impedimenta eius secundum partem etiam concupiscibilem; vnde non posset distinguere pars concupiscibilis ab irascibili per hoc quod hæc quomodocunque nollit ista impedimenta, aut vellent ea remouere; debet ergo habere voluntatem aliquam particularem remouendi ea, quæ non competat concupiscibili: illa autem optimè explicatur esse voluntas remouendi ea cum vindicta, & inflictione pænæ. Itaque actus irascibilis versatur circa offendens, seu ponens impedimentum respectu boni primò conuenientis, vel mali disconuenientis, & est vel actus, qui punit illud offendens, vel quod non vult esse impunitum, seu quo vellent punire si posset, seu quo dolet non esse punitum, seu quo timet non puniendum, seu quo sperat non puniendum, & etiam quo non vult punire, nec actu, nec desiderio, etsi qui sint alij similes actus.

Nolle concupiscibilis & irascibilis non est eiusdem rationis.

Concupiscibilis respuit & reijcit impedimenta boni concupisiti.

Quinam sint actus irascibilis.

67.

Exemplum declaratum prædicta doctrina.

Pro maiori explicatione huius rei, applicemus exemplum, tam respectu boni conuenientis, quàm respectu disconuenientis: proponitur cani, v.g. ci-

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

bus gratus, concupiscit per partem concupiscibilem, & conatur illum sibi procurare; si occurrat aliquis impediens, quem potest facillè remouere, per eandem concupiscibilem remouet illud absque punitione; si non potest facillè remouere, proponitur ipsi vindicta, & per irascibilem conatur vindicare mordendo, & discerpendo; quod si faciat perfectè, delectatur irascibilis, & concupiscibilis etiam, si tum remouetur impedimentum boni concepti; si non potest punire ad votum, tristatur; si appareat impossibile, desperat; si possibile, sperat; & quandoque nimis audaciter ad puniendum progreditur, quandoque nimis timidè. Si proponantur alia motiua fortius mouentia, omnino à vindicando desistat, ut si proponantur verbera, nisi desisteret. Rursus proponatur cani obiectum disconueniens, ut verbera imminetia, per partem concupiscibilem fugere conatur, & si occurrat impedimentum facillè remouibile, per eandem absque ira remouet: si sit difficulter remouibile per irascibilem irascitur, & similiter mouetur, ac mouebatur circa impedimenta boni conuenientis, quæ omnia parent experientia quæ habemus de cane, & aliis animalibus, ac præcipuè de nobis ipsis in similibus occasionibus.

Ex his autem possumus dare occasionem aduersariis explicandi suam sententiam in sensu bono, & nostræ sententiæ non disconuenienti, nam diximus, & patet experientia, non moueri nos ira ex quacunque propositione impedimenti boni conuenientis, sed ut sic moueamur debere proponi impedimenta per modum alicuius difficilis obstaculi, aut certè sub aliqua ratione particulari, sub qua trahit ad volendum vindictam. Quod si aduersarij vellēt per suam arduitate nihil aliud significare quàm hoc, concederem libenter partem irascibilem versari circa bonum arduum, & in hoc distinguere à concupiscibili, nec circa hoc posset nobiscum cum illis esse aliqua quæstio quàm de nomine, imò ipsemet S. Th. 1. p. q. 81. hoc modo videtur explicare arduitate, quidquid sit de eius sequacibus, qui vix nobis reconciliari possunt; nam ponunt spem habere pro obiecto bonum arduum, & eam propterea spectare ad partem irascibilem, cum tamen præcipui actus spei Theologicæ non versentur circa vindictam villo modo.

Aduerte autem hic, si consideretur vindicta ut medium ad consecutionem obiecti primò conuenientis, etiam concupiscibilem circa eam versari posset, sicut vna virtus potest tendere in obiectum alterius virtutis, & actum eius imperare ex motu proprio, quatenus istud obiectum, & actus est medium ad honestatem propriam acquirendam, sed irascibilis non fertur in ipsam, ut sic, sed secundum se præcisè, quatenus proponitur ipsi, ut secundum se conueniens. & hoc confirmari potest per illud quod dicit Doctor in 4. dari nempe virtutem particularem pœnitentiæ, cuius actus proprius sit vindicare. Nam si vindicta non esset conueniens secundum se, sed quatenus medium ad aliquod aliud, id esset falsum, virtus enim habitus ad illam inclinās esset illa virtus, & habitus qui inclinaret ad illud aliud. Nec hinc tamen sequitur quod vindicta sit primò conueniens, sicut obiectum partis concupiscibilis; quia vindicta nunquam potest proponi conueniens, nisi consideretur obiectum vindicandum ut impedimentum alterius boni, quamuis posset quis ipsum velle vindicare, & non in ordine ad acquisitionem istius alterius boni, ut patet ex eo quod possit illud

68.

Quomodo bonum arduum posset esse obiectum irascibilis.

69.

Concupiscibilis potest tendere in vindictam aliquo modo. Irascibilis alio modo tendit in illam.

D. 14. q. 2.

k 3

obiectum

obiectum tolli, quatenus haberet rationem impedimenti, sine vindicta, & quod tamen adhuc posset vindicari: ergo signum est quod non vindicetur præcisè sub ratione impedimenti, actualis saltem.

70.

Probatur irascibilem versari circa vindictam. Ira non procedit ex solo contemptu.

Probat porro Doctor irascibilem versari circa vindictam, ex Philosopho 2. Rhetor. cap. 2. ubi fusissimè de ira tractat, & supponit semper eam esse ex aliquo genere contemptus, quod tamen vniuersaliter vix verum esse potest, cum in animalibus irrationalibus appareat esse ira sæpissimè, quæ tamen non videntur percipere parvipensionem, aut contemptum. Imò infirmi homines non videntur posse apprehendere se contemni, aut paruifieri, quoties irascuntur denegantibus sibi potum, quem appetunt, & quem sciunt negari sibi potius ob bonum eorum, quàm in contemptum. Itaque intelligendus est de ira aliquomodo rationabili, aut quatenus communiùs afficit homines. Quantum autem ad propositum Scoti hoc ipsum sufficit, nam certum est quod actus magis proprius, & principalis irascibilis sit ira, ex qua propterea sumit denominationem; si ergo ex Philosopho ira est vindicta, vel velle vindicare, ergo obiectum principale irascibilis est obiectum vt vindicandum, sed per nihil conuenientius distingui potest à concupiscibili, quàm per ordinem ad obiectum magis principale eius; ergo vera est doctrina Scoti secundum Philosophum.

71.

Dua tristitia simul esse possunt in homine circa idem obiectum materiale.

g Quia tamen eius actus est velle, &c. Pro maiori distinctione concupiscibilis, & irascibilis aduertit hic tristitiam, quæ consequitur aliquando actum irascibilis, esse distinctam ab ea, quæ sequitur tum ad actum concupiscibilis: ubi supponit dari duas tristitias simul quandoque in anima; vnam in parte concupiscibili ortam ex absentia boni conuenientis, & impedimenti præsentia; alteram in parte irascibili ortam ex carentia vindictæ, quam desiderat. Quando verò actu vindicat perfectè & ad votum, quia tum habet præsens quod desiderauit, non tristatur amplius, sed potius delectatur. & hinc Philosophus supra dicit iram esse instar mellis. Hæc autem delectatio, vel actus, ad quem sequitur, habet se respectu irascibilis, sicut fruitio respectu concupiscibilis, hoc est, sicut delectatio, qua perfunditur concupiscibilis quando consequitur bonum, quod concupiscit, vel sicut actus, ad quem sequitur ista delectatio.

72.

Necessitas habitus duplicis in parte irascibili. Habitus irascibilis ad propellendum bonè vocari potest bellicositas.

Habitus eius ad sufferendum vocatur patientia. Vterque habitus est species fortitudinis.

Adæquatius actus irascibilis est velle, vel nolle vindicare.

Censura Caietani.

h Sicut ergo concupiscibilis, &c. Quia vt concupiscibilis, ita etiam irascibilis potest ferri in obiectum suum contra dictamen rectæ rationis, quod aliquando dicat propellendum, & vindicandum, ordinato tamen modo obiectum offendens; aliquando verò non repellendum, sed sustinendum, idè meritò debet perfici pars irascibilis tum habitu, quo inclinatur ad propellendum iuxta præscriptum rationis, huncque habitum dicit carere nomine, sed benè vocari posse bellicositatem, tum alio habitu quo inclinatur ad sufferendum, & non repellendum, qui vocatur patientia, vterque autem habitus est species fortitudinis, quæ est vna ex virtutibus cardinalibus; sed perfectior est patientia. Addit actum adæquatum irascibilis esse velle, vel nolle vindicare, ita scilicet, vt nullus sit actus ipsius, qui non sit aliqua volitio, vel nolitio vindictæ, quod patet ex eo quod vindicta ipsa, aut obiectum vindicandum sit obiectum eius adæquatum.

Caietanus 1. 2. quæst. 25. art. 1. Scotum, dum

assignat pro obiecto adæquato irascibilis offendens, & dum præterea dicit quod quoties irascibilis habet actum suum, toties etiam habet nolle in ianuis irascibilis errasse, quia scilicet sequitur hinc irascibilem versari circa malum repellendum, & consequenter spem, quæ est prima passio irascibilis, non posse spectare ad illam.

Verum longè crassius errauit Caietanus non solum quatenus non intellexit Scotum, sed etiam quatenus contradixit doctrinæ sui Magistris: vtrumque ostendo. In primis certum est Scotum irascibili tribuere actum versatum circa bonum, seu conueniens, quia ipsa repulsio offendens est bona, & ipsa vindicta, qua repellitur: sed Scotus tribuit volitionem sic repellendi parti irascibili; ergo tribuit ipsi actum circa bonum, quod etiam ipsemet benè insinuauit, §. *quarum distinctio*, dum dixit eam habere quoddam nolle circa offendens, non refugituum tamen, quale habet concupiscibilis, sed magis respuentis, & repellentis. Deinde non minùs certum est irascibilem posse habere spem de ista repulsione, & vindicta, quàm possit habere de repulsione sine vindicta (si ad eam spectaret hæc repulsio, vt putat Caietanus.) Vnde ergo sequitur quod ex sententia Scoti spes non spectaret ad irascibilem.

Præterea quod Caietanus aduersetur suo Magistro probatur, quia S. Doctor 2. p. quæst. 81. art. 2. expresse distinguit irascibilem à concupiscibili, quod hæc feratur in bonum, illa verò resistat impugnantibus, quæ impugnant conuenientia, & inferunt nocumenta. vnde, inquit, dicitur quod eius, id est, irascibilis, obiectum sit arduum, quia tendit ad hoc vt superet contraria; sed certum est quod contraria bono conuenienti & inferentia nocumenta, & impugnantia bonum conueniens vt sic, sint mala; ergo non minùs obiectum irascibilis, sedum S. Thom. est malum, quàm secundum Scotum, & consequenter non est magis difficile in sententia Scoti saluare quomodo spes, cuius obiectum est bonum, possit spectare ad irascibilem, quàm in sententia D. Thom. Vnde Caietanus, qui ex hoc capite reiicit sententiam Scoti, discordat à suo Magistro.

Quod si quæras, in quo ergo Scotus, & D. Th. disconueniunt in hac difficultate? Respondeo in hoc tantum, quod S. Thom. videatur statuere promunere irascibilis repellere contraria bono conuenienti, quod appetit concupiscibilis, ita vt id non possit conuenire concupiscibili. Scotus verò meritò existimat posse competere concupiscibili etiam repellere illa contraria, quia, vt ipsemet ait, §. *si dicat*. Cuius est velle vnum oppositum, eius est nolle alterum, & consequenter aliquo modo reiicere, non tamen competere ipsi repellere illa vindicando vt conuenit irascibili; quod si placeret ita intelligere D. Thom. non discordarent, & supra dixi, quod videri possit eo loci D. Thom. explicare arduum iuxta sententiam Scoti, nos autem non ambimus cum D. Thom. controuersiam habere, quem semper malleus esse à nobis, quàm contra nos.

i Patet autem quod isti dolores, &c. Hic ostendit dolorem concupiscibilis esse distinctum à dolore irascibilis. Primò, quia potest contingere vt augeatur dolor concupiscibilis, & diminuatur, aut tollatur penitus dolor irascibilis, vt quando, v. g. proponeretur per potentiam cognitiuam vtrique, quod impedimentum boni conuenientis, & vindicandum non possit repelli, aut vindicari, tum

73.

Non intellexit Scotum.

74.

Caietanus contradicit S. Thomæ.

Differentia sententia Scoti & D. Th.

75.

Dolor concupiscibilis est distinctus à dolore irascibilis.

tum augebitur sine dubio dolor concupiscibilis, & minuetur dolor irascibilis, ille saltem qui coniungitur cum ira, quæ secundum Philosophum *supra* non compatitur cum maximo dolore, qualem haberet in tali casu concupiscibilis: quod si etiam maneret aliquis dolor in irascibili, ex eo scilicet quod non posset repellere vindicando; tamen iste dolor est alius à dolore concupiscibilis partis: hic enim est de absentia obiecti conuenientis, & de præsentia impedimenti, quatenus tale præcisè, ille verò est de absentia vindictæ, aut de præsentia obiecti vindicantis præsentis, & non vindicati. Secundò colligit eos dolores distinguere ex diuersa mutatione organi sensitui, ex quo etiam colligit, quod habeant diuersa organa isti duo appetitus, quod tamen est in controuersia.

An concupiscibilis & irascibilis habeant diuersa organa.

76.

Prima sententia negat.

Fundamentum.

Secunda sententia affirmat.

Probatio D. Thom. Reijcitur.

77.

Concupiscibilis & irascibilis reperiuntur in voluntate.

Confirmatio prima impugnationis. Concupiscibilis fertur in bonum & impedimentum eius.

Confirmatio secunda. Facilius potest unus actus imminuere alterum in eadem, quam in diuerso subiectum.

Suar. 3. de Anima, & in tractatu de habitibus, dicit has duas partes concupiscibilem, & irascibilem sensituiam non esse potentias eas realiter distinctas, & proinde non habere diuersa organa, quam sententiam existimat debere esse Scotistarum; sed immeritò, vt patet ex hoc Doctoris loco. Expresè eandem sententiam tenet Hurtadus, & Auerfal *quæst.* 56. *Philosophia*. Fundamentum potissimum est, non esse multiplicanda entia, nec consequenter potentias sine necessitate, sed omnia, quæ his duabus potentiis ascribuntur, possunt commodè in eandem potentiam refundi: ergo dicendum est quod non sint realiter distinctæ. Confirmat Auerfa auctoritate Philosophi 3. de Anima text. 51. vbi agens de potentiis animæ, ait: *hæc enim plus differunt, quam concupiscituum, & irascituum*: sed hoc esset falsum, si hæc duo distinguerentur realiter; ergo non sic distinguuntur. Communior sententia est eas realiter distinguere, qua parte saltem includunt organum. Ita Scotus hic, D. Thom. 1. 1. *quæst.* 81. art. 3. cum suis, Toletus 3. de Anima *quæst.* 26. & ante ipsos Plato apud Plutarch. lib. 4. de placitis, cap. 4. concupiscibilem collocans in hepate, irascibilem in corde. Probatur ratione D. Thom. inclinant ad obiecta opposita, & actus oppositos, concupiscibilis enim fertur in bonum, irascibilis in arduum, & molestum; actus quoque concupiscibilis, verbi gratia, amor, minuit iram, quæ est actus irascibilis.

Sed nobis non licet inniti huic rationi, quia secundum nos, hæc duæ facultates, vt postea dicemus, reperiuntur in ipsa voluntate, seu potius ipsa voluntas rationalis secundum se in distincta realiter potest versari circa obiecta concupiscibilis, & irascibilis, & elicere actus circa ipsa, qui tam opponuntur, quam actus sensitui harum partium opponi possunt: ergo ex diuersitate obiectorum, & actuum non sufficienter colligitur distinctio realis harum partium. Confirmatur, quia ipsa concupiscibilis pars fertur in bonum, ipsum concupiscendo, & in impedimentum boni nolendo ipsum: ergo ex hoc capite non licet inferre distinctionem concupiscibilis ab irascibili. Confirmatur secundò, quia si actus vnus, verbi gratia, irascibilis, imminuat actus alterius, non magis inde infertur quod sint distincta realiter eorum actuum subiecta, quam quod non sint, imò potius videtur colligi debere, quod non sint, quia difficilius est assignare quomodo vnus actus diminuat actum subiectatum in alio subiecto, quam in proprio, quia in proprio posset dici quod diminueret formaliter, sicut calor frigus;

in alieno autem non item. Confirmatur tertio, quia concupiscibilis principiat amorem, & odium lætitiæ & tristitiæ; irascibilis principiat spem, & desperationem, timorem & audaciam: ergo ex eo quod irascibilis, & concupiscibilis principiant affectus oppositos non sequitur eas distinguere realiter.

Probatur ergo aliter, & melius communior hæc sententia à Scoto, quia idem organum materiale non potest moneri simul moribus incompossibilibus calefactionis & frigefactionis, dilatationis, & constrictionis vt patet: sed quando irascitur quis, dolor, quem sentit, fit cum calefactione, & non cum restrictione cordis, dolor verò, quem sentit concupiscibilis, fit cum restrictione, & cum aliqua consequenter frigefactione: ergo concupiscibilis, & irascibilis, non habent idem organum, sed diuersum, & consequenter distinguuntur realiter; & per hoc patet ad fundamentum oppositæ sententiæ: nam necessitas huius multiplicationis fundatur benè in hac experientia. Ad Confirmationem ex Philosopho respondeo, negando minorem, quia diuersitas distinctionis aliarum potentialium animæ maxime externarum à distinctione concupiscibilis consistere potest in hoc, quod illæ sic distinguuntur, vt habeant diuersa organa sensibiliter & manifestè; hæc autem non item; & in hoc etiam quod illæ non subordinentur in suis actionibus, hæc verò sic, vt patet.

Si autem quæras, quomodo actus irascibilis & concupiscibilis earumque passiones diminuant se inuicem, si habeant distincta realiter subiecta. Respondeo, quantum ad actus, id posse prouenire ex eo, quod

Pluribus intentus minor est ad singula sensus.

quod axioma non de externis tantum, sed de internis etiam intelligendum patet experientia, quoad passiones autem oriri potest & ex eodem capite, & etiam ex eo quod alteratio realis concomitans vnā passionem, verbi gratia, calefactio concomitans iram, diminuat alterationem realem, quæ concomitatur alteram vt frigefactionem, quæ concomitatur dolorem concupiscibilis.

Ex his obiter colligendum est organum irascibilis, aut concupiscibilis non posse in via Scoti constitui in cerebro, vt Cauellus in commentariis ad quæstiones Scoti de Anima asserit. Ratio est manifesta, quia Scotus ex alteratione diuersa organi colligit diuersitatem horum appetuum: sed illam diuersitatem alterationis ipse ponit circa cor expresè, & ibi etiam eam fieri patet experientia: ergo organum istarum debet constitui aut in corde, aut circa cor, secundum Scotum, & certè si constituerentur in cerebro, non video quomodo ex diuersa alteratione, quæ fieret circa cor, colligi posset quod diuersa haberent organa.

Itaque potius sine dubio, vel vna in corde, & altera in parte aliqua vicina, vel vtrique in ipso corde, vna tamen in vna, & in altera parte collocanda est, vt communius tenetur, & suadetur satis probabiliter experientia alterationum, quæ in corde ex affectibus earum sentimus. Nec refert, quod sensus communis, cuius est proponere obiectum appetitui, collocetur in cerebro, & propterea nimis distaret ab appetitu, quia hoc non obstante appetitus potest ob naturalem subordinationem habere actus suos circa illa obiecta,

K 4

sicut

Confirmatio tertia. Concupiscibilis & irascibilis principiant diuersos affectus.

78.

Probatio melior.

Dolor irascibilis fit calefactione, dolor concupiscibilis cum frigefactione.

Solutio fundamenti oppositi.

79.

Quomodo actus concupiscibilis & irascibilis diminuant se inuicem.

80.

Organum irascibilis non potest poni in cerebro, nec concupiscibilis etiam.

Organum vtriusque vel vnius est cor.

Solutio fundamenti oppositi.

Sensus communis potest distare ab appetitu.

sicut non obstante quòd ipse appetitus siue collocetur in cerebro, siue in corde, nimium distet à potentia loco motiua, quæ est in manu, & aliis partibus, illa potentia imperante appetitu habet actum suum. Et sanè perinde est appetitui esse in organo vicino ad organum sensus communis, atque in organo remoto; parua enim, aut magna distantia non facit ad propositum propositionis, vt patet. Sed hæc fusiùs in Philosophia tractanda relinquo.

81.

Pars concupiscibilis & irascibilis reperiuntur in voluntate.

k In parte autem rationali, &c. Hic asserit, quòd *suprà* diximus in ipsa voluntate etiam posse distinguì has duas partes, concupiscibilem, & irascibilem, quia voluntas potest velle bonum, & velle vindicare offendens, quòd etiam tener Suar. in prima secunda. Auerfa *suprà*, & ipsemet sanctus Thomas 1. part. quest. 20. & 1.2. quest. 22. Non tamen est, inquit, tanta distinctio harum partium in voluntate, quanta in parte sensitua, quia in ea non distinguuntur realiter, sed tantum formaliter, quandoquidem voluntas non sit organica, hoc est non habeat organum ex cuius alteratione possit colligi distinctio realis earum, sicut colligitur in parte sensitua. Nec est dicendum quòd pars concupiscibilis sit potentia & irascibilis vis, potius quàm è conuerso, vt quidam antiquiores Scoto dicere videbantur, inde distinctionem realem earum inferentes, quasi scilicet vis potentie debere distinguì realiter ab ipsa; sed sicut eadem realiter ratio distinguìtur in portionem superiorem, & inferiorem per ordinem ad diuersa obiecta: ita eadem realiter voluntas potest distinguì in concupiscibilem, quatenus re-

Concupiscibilis non est potentia aut vis potius quàm irascibilis; nec è conuerso.

spicit quædam obiecta, & in irascibilem, quatenus respicit alia.

l De vi autem, &c. Confirmat iam dicta, addendo esse superfluum, & inutile, vocare vnam partem ex his, de quibus agimus, vim, & alteram potentiam, vt ex hoc colligetur distinctio earum; quælibet enim ex his potest vocari potentia, & vis: potentia quippe est facultas, qua quis potest aliquid facere, sed per concupiscibilem potest quis aliquid facere, & etiam per irascibilem. Similiter vis est illud quo mediante aliquis est fortis, sed idem est esse fortem, & potentem in spiritualibus: ergo per quodcumque aliquid spirituale est potens ad aliquid, per idem est fortis ad illud, & consequenter tam irascibilis, quàm concupiscibilis est vis, sicut vtraque est potentia. Dixit autem quòd idem est esse potentem, & esse fortem, non simpliciter, sed in spiritualibus; quia in corporalibus fortitudo potest desumi ex diuersitate complexionis, quæ aliquando sana est, aliquando infirma, ratione cuius fit vt aliquis sit aliquando fortis, aliquando imbecillus, & vnus altero fortior; hoc autem non habet locum in spiritualibus, vt patet.

Idem est esse potentem & fortem in spiritualibus.

Quòd si etiam altera ex ipsis solummodò vocari deberet vis, & altera potentia, adhuc non sequeretur distinctio realis magis, quàm ex eo quòd altera solummodò vocetur concupiscibilis, & altera irascibilis; vnde patet quàm superfluum sit adducere ista diuersa nomina ad propositum, cum ista nomina significare possint eandem realiter potentiam, vt comparatur ad diuersa obiecta, seu actus.

S C H O L I V M.

Temperantiam esse habitum proprium concupiscibilis, fortitudinem irascibilis: dari tres Theologicas ex 1. Cor. 13. & 4. cardinales ex Sap. 8. & vberiùs explicat quomodo sufficiens ista septem perficiunt viatorem.

14.

Habitus perfectiuius concupiscibilis est temperantia, irascibilis fortitudo.

His suppositis de irascibili & concupiscibili, redeo ad virtutes. Et dico quòd proprius habitus perfectiuius concupiscibilis, est temperantia, & proprius perfectiuius irascibilis dicitur fortitudo in communi: & hoc loquendo de habitibus acquisitis, & non infusis: ambæ autem infusæ perficiunt concupiscibilem, quia Deus, quem habent pro obiecto, est tantum volibilis, & non nolibilis. Et si vtraque istarum specierum intermediarum, tam scilicet fortitudo, quàm temperantia, possint subdiuidi: tamen in connumeratione virtutum cardinalium remanent indiuisæ.

Secundum hoc igitur in connumeratione omnium virtutum sunt tres Theologice & quatuor cardinales. De Theologicis habetur ab Apostolo, 1. Cor. 13. de moralibus Sapient. 8. Iste numerus septenarius simpliciter perficit viatorem, ita quòd secundum gradus istarum in specie sua est ipse perfectus. secundum enim quòd istæ sunt intensiores & remissiores, secundum hoc est magis, vel minus perfectus: & si sint intensissimæ, quantum possunt esse in via, est homo simpliciter perfectus, quantum potest esse in via; non curando modò de ista perfectione, quæ habetur per virtutes speculatiuas acquisitas, quæ priùs exclusæ sunt: per istas quippe septem virtutes, intelligendo de eis, & de speciebus earum necessariis, de quibus postea dicetur, si sint in se perfectissimæ, est homo simpliciter perfectissimus, & circa Deum in se, & circa omnia alia à Deo, vt intelligibilia ratione practica, & vt appetibilia vel sibi, vel alteri. & hoc in ordine ad se, in quem possunt virtutes acquisitæ ex se; vel in ordine ad finem vltimum, in quem possunt virtutes acquisitæ, cum charitate.

Virtutes acquisitæ ex se non possunt in finem vltimum.

81.

Proprius habitus concupiscibilis est temperantia, & irascibilis fortitudo.

C O M M E N T A R I V S.

His suppositis de irascibili, &c. Redit ad propositum, & asserit proprium habitum virtuosum partis concupiscibilis esse temperantiam, & proprium habitum irascibilis esse fortitudi-

nem: & hinc facile temperantia à fortitudine distinguì potest, quia inde sequitur temperantiam versari circa primò conueniens, vel disconueniens, quandoquidem subiectatur in parte, seu potentia,

potentia, quæ habet ista pro obiecto; fortitudinem verò versari circa secundò conueniens, vel diconueniens, non quomocumque tamen, vt supra ostensum est; sed puniendo, vel vindicando, quemadmodum scilicet ipsa potentia, ad quam facilitandam ponitur, versatur circa illa.

Charitas & spes ponuntur in concupiscibili parte. Probatio prima Scoti.

Præterea vtramque virtutem appetitiuam infusam, charitatem scilicet & spem, ponit in parte concupiscibili rationali, seu in voluntate rationali, quatenus concupiscibilis est, & non quatenus irascibilis, quia Deus qui (vt supponit hîc ex antea dictis) est obiectum earum, est volibilis, & non nolibilis tali voluntate, vt ita loquar, qualis est actus irascibilis, nam si ponerentur in irascibili, oportet vt irascibilis circa obiectum earum haberet actum iis mediantibus; ad hoc enim in illa ponerentur: ergo si non potest hoc facere, non sunt in illa ponendæ, vt patet.

84. Irascibilis potest habere actum vindictæ circum Deum.

Sed contra hanc rationem occurrit quòd videatur irascibilem posse habere actum vindictæ circum Deum, quatenus impedit consequutionem boni concupiti, cur enim, qui appeteret diuitias, & videret Deum submergere nauē, aut comburere domum, in qua haberentur, non posset vel- le vindicare hoc, si posset; & dolere si non posset.

Imò sic de facto mali Christiani facere videntur, dum blasphemant ob similia infortunia. Respondet, Scotum hæc non negare; sed asserere quòd Deus non sit nolibilis voluntate pertinente ad irascibilem per spem, aut charitatem infusam, hoc enim præcisè sufficit ad intentum ipsius, inde enim sequitur quòd neutra in irascibili sit collocanda. Cum illa ergo limitatione intelligi debet probatio Scoti, quæ limitatio sufficienter colligitur ex intento eius.

Nec id Scotus negat.

Probari etiam potest quòd vtraque ponenda sit in concupiscibili aliter: quia vtraque versatur principaliter circa Deum, ita vt actus principales earum terminentur ad Deum, non vt est impeditiuus aliorum bonorum concupitorum, vt patet: ergo ponendæ sunt in parte, quæ vt sic potest tendere in Deum: sed illa est concupiscibilis, vt etiam patet: ergo in ea ponendæ sunt.

Alia probatio.

n *Secundum hoc igitur*, &c. Concludit hîc principale intentum totius huius quæstionis, nimirum sufficienter perfici viatorem pro hoc statu moraliter per tres infusas, & quatuor cardinales, secundum se, & suas species. Quod etiam æquè verum esse quomocumque diceretur de ipsarum diuisione & subiecto.

85.

SCHOLIUM.

Primum dictum huius literæ, iustitia, fortitudo, temperantia, sunt genera intermedia. Secundum, prima concupiscibilia sunt duo, honor, & voluptas, vel delectatio. Tertium, bonum honestum, vel delectabile, primò, mouens ad concupiscendum. Quartum, virtus moderatrix circa honores, est humilitas; quæ moderatur circa voluptates, retinet nomen generis, temperantiam; cuius tot sunt species, quot sunt voluptates moderanda: nec solum versatur circa sensibilia, sed circa speculabilia, in quibus potest esse intemperantia. Quintum, nobilissima fortitudinis species est patientia. non resoluit an ad eam requiritur actus positiuus, & certum est quòd sic, alioquin non esset virtus.

VLterius ad videndum ° de beatitudinibus, donis, & fructibus, notandum est, quòd tres virtutes morales acquiruntur, scilicet fortitudo, temperantia & iustitia sunt genera intermedia: nam prima concupiscibilia videntur esse duo, scilicet honor, & voluptas, vel delectatio strictè sumpta. Aliter ponitur, quòd primo bonum est conueniens; & hoc vel honestum, vel delectabile, siue etiam vtile: sed vtile non potest esse primò motiuum ad concupiscendum, quia non concupiscitur, nisi in ordine ad aliud. Idem concludit illud 1. Ioan. 2. *Omne quod est in mundo*, &c. Nam concupiscentia oculorum, quæ scilicet respicit diuitias, non potest esse prima, loquendo de diuitiis, inquantum sunt bonum vtile, & non delectabile. Quòd si loquamur de diuitiis, inquantum sunt pulchræ, hoc est, inquantum sunt bonum delectabile; sic possunt primò concupisci, sicut aliud pulchrum visibile, ita quòd prima concupiscibilia, vt dictum est, à natura rationali sunt honor, & delectatio strictè sumpta. Igitur primæ species temperantiæ, quæ moderatur circa concupiscibilia, erunt duæ, quia quæ moderatur circa honores, dicitur humilitas: quæ circa voluptates, retinet nomen generis: & quot possunt esse voluptates distinctæ, circa quas voluntas moderatur, tot possunt esse species illius temperantiæ quæ moderatur ipsas voluptates, puta altera circa gustabilia, altera circa tangibilia: nec solum de voluptatibus sensitiuis, quibus delectatur voluntas coniuncta, sed etiam de voluptatibus propriis ipsi voluntati, vt voluntas est. Vnde voluntas Angeli potest appetere bonum delectabile, licet non habeat appetitum sensitium coniunctum.

Dua prima species temperantia.

Voluntas Angeli potest appetere bonum delectabile.

Et quòd illæ temperantiæ distinguantur, probatur, quia circa aliqua potest esse summa delectatio, circa alia nulla: potest enim esse aliquis temperatus simpliciter circa venerea, vt volens vti tantum sua, vel simpliciter nolens vti: & intemperatus circa gustabilia, volens comedere non comedenda, vel nolens comedere comedenda. Potest etiam aliquis esse temperatus circa sensibilia, & intemperatus circa speculabilia, puta si voluntas sua delectetur in hoc, quòd intellectus summè speculatur intelligibilia, quorum speculatio non est multum utilis secundum se; hæc delectatio est immoderata, & moderanda.

16.

Voluntas potest esse intemperata circa speculabilia.

Quæ

Nobilissima species fortitudinis.

Quæ autem sunt ^P species fortitudinis, non oportet ad propositum ita explicare: quia non tangitur inter alia, nisi fortitudo in se, vel patientia, quæ, ut dictum est, est nobilissima fortitudo, quæ non repellit repellenda, ita quod pati est quoddam permittere: & si diceretur de permissione, quod sit actus positivus, *velle* scilicet, vel *nolle*, vel fortè nihil velle, vel non impedire, ita diceretur qualis actus sit pati in voluntate respectu terribilis.

C O M M E N T A R I V S.

86. SUPPLEM. PONCII.

Vltèrius ad videndum de beatitudinibus, &c. ut ostendat particulariùs dona, beatitudines & fructus non distinguì à virtutibus acquisitis, infusis, & consequenter acquisitas, & infusas sufficienter perficere hominem habitualiter pro hoc statu, quod omnes faterentur, nisi quatenus existimarent dona, aut beatitudines ab illis distinguì, & esse habitus; incipit hìc diuidere virtutes acquisitas, & cardinales in suas species, non quidem omnes, quia hoc non requirebat intentum eius, sed aliquas tantum, nimirum eas, ad quas reduci posse existimat eam partem donorum, beatitudinum, & fructuum, quæ ad infusas reduci non debent.

Temperantia est genus ad plures virtutum species.

Virtus moderans honores distinguatur à moderante delectationis.

Itaque notat, quamlibet ex tribus virtutibus appetitiuis acquisitis esse genus intermedium virtutis moralis appetitiuæ, ut sic, habens sub se plures species; quod primò hìc ostendit de temperantia, hoc modo: temperantia ut sic, respicit bonum primò conueniens, & propterea spectat ad concupiscibilem: sed tale bonum ut sic, diuiditur adæquatè in honorem, & voluptatem, seu delectationem strictè sumptam, (hoc est, illam, quæ causatur ab obiecto, non qua honestum, nec quæ utile; seu illam, quæ propter se appetitur, & non quatenus ordinatur ad aliud, aut connectitur cum alio appetibili) tanquam in species distinctas; nec idem habitus inclinat ad utramque, ut patet experientia, quæ constat vnum esse facilem ad vitandos honores, & difficilem ad vitandas delectationes: ergo ponendi sunt duo habitus temperantiæ, vnus circa honores versatur, alter circa voluptates, seu delectationes.

87.

Bonum ut sic diuiditur in honestum, delectabile, utile. Utile bonum non est primò conueniens.

Honestum in illa diuisione non significat honesti virtutis.

Capitur pro ipso bono & reuerentia qua solet exhiberi hominibus.

Minorem quoad primam partem probat, primò, quia bonum, ut sic, diuiditur adæquatè in honestum, delectabile, & utile: sed utile, quæ tale, non est primò conueniens, quia non est conueniens, nisi ut medium acquirendi aliud bonum, nimirum illud respectu cuius dicitur utile: ergo bonum primò conueniens adæquatè diuiditur in honorem, seu bonum honestum, & delectationem, seu bonum delectabile. Hìc autem aduertendum non capi hìc à Doctore bonum honestum, ut dicit formaliter honestatem virtutis: tum, quia circa illam omnis virtus versatur, & non magis spectat ad temperantiam, ut sic, quàm ad fortitudinem, & iustitiam; tum, quia, ut moderatè agat quis circa eam, non est ponenda virtus, ut patet. Sed ponitur, ut moderatè quis feratur circa bonum honestum (de quo hìc agitur) humilitas: secundum Doctorem. Itaque capitur hìc bonum honestum pro ipso honore, & reuerentia, præscindendo à rectitudine virtutis.

88

Eandem minoris partem probat secundò ex illo prima Ioan. 2. Omne quod in mundo est, concupiscentia carnis est, & concupiscentia oculorum, & superbia vitæ, vbi omnia bona mundana desiderabilia comprehendunt bona delectabilia sub concupiscentia carnis; bona externa, ut diuitiæ sub

sub concupiscentia oculorum; dignitates, & honores sub superbia vitæ: sed ex his diuitiæ non sunt per se expetibiles, nisi quatenus essent delectabiles, ut si essent gratæ oculis ob pulchritudinem, ut est aurum, argentum, gemmæ quædam, & ut sic, pertinerent ad concupiscentiam carnis non minùs, quàm alia delectabilia: ergo solùm sunt duo genera bonorum per se primò expetibilem. Confirmatur hæc doctrina ex Philosoph. 8. Ethic. ad Nicomachum, cap. 2. vbi diuidens bonum ut sic, in bonum simpliciter, id est, honoratum, & iucundum, & utile, dicit hoc vltimum non appeti, nisi in ordine ad aliquod ex illis primis, & consequenter non esse appetibile per modum finis, sed per modum mediij.

Potest etiam eadem doctrina confirmari auctoritate S. Thom. 3. contra gentes cap. 123 vbi dicit paupertatem, si consideretur ut præcisè dicit abdicacionem bonorum, non esse virtutem, sed talem esse iuxta motiuium, propter quod fit ista abdicatio; ita nimirum, ut per paupertatem non significetur aliqua particularis virtus; sed misericordia, quando abdicatio fit ad subueniendum pauperi; religio, si fiat ad obseruantiam voti; charitas, si ad vitandum peccatum; Pœnitentia, si ad vindicandum peccatum, &c. quod etiam tenet Suarez. 2. de gratia, cap. 22. num. 6.

Ad hæc ergo duo bona primò expetibilia moderanda, seu ad hoc ut quis non feratur in ea, nisi secundum præscriptum rectæ rationis, ponendæ sunt duæ species temperantiæ ut sic, vna in ordine ad honores, nempe humilitas; & altera circa delectationes, quæ quod careat proprio nomine, retinet nomen generis, & vocari solet simpliciter temperantia, diuiditurque in tot species realiter, & formaliter distinctas, quot sunt voluptates sic distinctæ, præsertim tales, ut quis posset faciliter ad vnas, quin faciliteretur ad alias temperatè prosequendas; vnde quia quis potest esse valde temperatus circa cibum, & potum, quin sit temperatus circa venerea, & è contra, ut patet experientia, propterea habitus, quo inclinatur ad temperatum cibum, & potum, distinguuntur specie ab eo, quo inclinatur ad temperatè se gerendum circa venerea; & similiter dicendum arbitror, quod habitus, quo inclinaretur quis ad temperatè comedendum, posset esse distinctæ speciei ab eo quo inclinaretur quis ad temperatè bibendum; nam experientià constat posse quem esse facilem ad vnum, quin sit facilis ad alterum.

Addit præterea non solùm ponendum habitum ad temperatè se gerendum circa delectationes sensitiuas; sed etiam circa spirituales, & proprias, ipsi voluntati, ac consequenter intellectui; certum est enim quod quis ex nimio amore harum delectationum, possit facere quæ non deberet, & omittere quæ deberet facere; vnde infert voluntatem Angeli (& idem est dicendum de voluntate humana separata) posse appetere bona

Duo tantum genera bonorum per se primò appetibilia.

Paupertas ut præcisè dicit abdicacionem bonorum non est virtus.

89.

Ad moderandos honores ponitur humilitas.

Ad moderandas delectationes ponitur virtus particularis retinens nomen generis in quo conuenit proximè cum humilitate, nempe temperantia.

Tot sunt temperantiæ speciales distinctæ, quot delectationes.

Potest quis esse temperatus circa venerea, & non circa cibum aut potum, & è contra.

Habitus temperans amorem cibi distinguitur à temperante amorem potus.

Ponendū habitus ad temperandas delectationes spirituales. Voluntas angelica capax est habitus temperantia.

bona delectabilia, quamvis careat appetitu sensitivo, & proinde erit sine dubio capax habitus temperantiæ.

Confirmatur hoc, quia quando proponeretur bonum delectabile spirituale, & non sensitivum voluntati, siue Angelicæ, siue humanæ, non est ita determinata ad prosequendum, vel fugiendum illud, quin possit pro libitu alterutrum facere; ergo, si sæpius prosequatur, acquireret habitum inclinantem potius ad prosequendum, quam ad non prosequendum; & similiter si sæpius fugiat, acquireret habitum inclinantem potius ad fugiendum, quam ad prosequendum: ergo est capax habitus inclinantis ad prosequendum, vel fugiendum bonum delectabile spirituale. Hoc autem supposito, certum est nihil impedire, quominus sit capax virtutis temperantiæ circa tale bonum prosequendum. Quod si dicatur esse ex se eam inclinam ad tale bonum prosequendum, & propterea non indigere habitu; contra, quia non est ita inclinata, quin possit sæpius non prosequi: ergo saltem potest acquirere habitum non prosequendi, & per eum inclinari ad non prosequendum: sed in tali casu non erit inclinata ad prosequendum: ergo per frequentes actus prosequutionis quas non obstante inclinatione ad non prosequendum acquisita per habitum non prosequendi posset elicere, acquirere poterit habitum prosequendi, per quem & tolleretur habitum non prosequendi, & inclinaretur ad prosequendum.

Voluntas quamvis ex se esset sufficienter inclinata ad bonum, posset acquirere habitum, quo non inclinaretur & aliud, quo postea inclinaretur.

91.

Voluntas non est æquè indifferens ad bonum & malum.

Quævis voluntas esset indifferens indigeret habitu.

92.

In voluntate ponendi sunt habitus Temperantiæ & fortitudinis, & in ordine ad bonum proprium ac passionem.

Non bene defenditur S. Thomas à Caiet.

Si dicas esse æquè indifferentem ad prosequendum & fugiendum, neutrumque ipsi esse difficile, atque adeo eam ad neutrum indigere habitu. Contra, primò, absurdum videtur quod æquè sit inclinata ad bonum, & malum, secundò cur similiter dici non posset æquè inclinata ad iustè & iniustè faciendum, & sic non indigere habitu ad iustè faciendum? tertio, hoc dato, ergo saltem indigere potest habitu, ut magis inclinetur ad unum, quam ad alterum. Quarto denique, voluntas non potest esse magis determinata ad bonum, quam intellectus ad verum propositum, sed hoc non obstante ponitur habitus in intellectu respectu veri: ergo, ut in voluntate respectu boni, etiam delectabilis.

Ex quibus pater in voluntate non solum poni debere habitum charitatis, spei, & iustitiæ, sed etiam habitus temperantiæ, & etiam fortitudinis, & consequenter non solum in ordine ad bonum alienum, & operationes, sed in ordine quoque ad bonum proprium, & passiones, quod negatur à sancto Thoma q. 56. art. 6. & 601. art. 2. quem sequuntur Conimbricenses disp. 7. Ethic. quæst. 5. sed communius asseritur cum Scoto dist. præcedenti, in qua per se tractat hanc difficultatem, quam propterea ed remitto.

Solum hinc breuiter insinuandum, non sufficienter defendi S. Thom. à Caietano admittente qualitates habilitantes, & facilitantes in voluntate in ordine ad bonum proprium, & negante illa, esse habitus; tum, quia nihil aliud intelligimus nos per habitus, quam qualitates facilitantes, & præsertim si ad nihil aliud deseruiunt istæ qualitates, quam ut facilitent, ut contingit in proposito; tam etiam, quia qua ratione negat ipse qualitates subiectatas in voluntate, & eam facilitantes ad bonum proprium, & ad superandas, ac temperandas passiones esse habitus, similiter nos negaremus qualitates subiectatas

in ipsa, & determinantes ad bonum alienum, & actiones esse habitus, & sic tam sequeretur voluntatem non habere habitus proprios ad bonum alienum, & operationes, quam ad bonum proprium, & passiones, contra sanctum Thomam, & ipsum Caietanum.

Nec melius defenditur à Medina *super eandem questionem* 56. qui admittit in voluntate habitum circa bonum proprium difficile, non verò circa facile, & ita intelligit Divum Thomam; sed contra primò, quia sic posset dici quod circa bonum alienum difficile esset ponendus in ea habitus, non verò circa facile; & ita quod eadem ratione deberet poni in ea habitus circa bonum proprium, ac alienum, quod negat S. Thom. & Medina cum ipso. Secundò, quia falsum est habitum poni tantum ad tollendam difficultatem, sed etiam ad magis determinandam potentiam, potest autem magis, ac magis determinari circa bonum etiam facile, si detur aliquid tale, ut dari supponit Medina.

Nec denique satisfacit Salas 1.2. tract. 11. disp. 2. 5.2. concedens voluntati habitum circa bonum proprium, sed negans virtutem: & ita explicans S. Thom. sed contra, quia nihil aliud intelligimus, aut intelligi debet per virtutem moralem habitualement, de qua loquimur, quam habitum inclinantem voluntatem aut potentiam moraliter operatiuam ad agendum iuxta præscriptum prudentiæ; sed hoc conueniret isti habitui non minùs, quam ei, quo inclinaretur voluntas ad bonum alienum: ergo. Quod si dicas ultra hoc exigi, quod versetur circa difficile, iam ostensum est, posse esse voluntati difficile prosequi temperato modo bonum delectabile proprium, & spirituale, non minùs, quam bonum alienum, imò videtur quod magis debeat esse difficile, quia delectatio propria magis debet afficere, & consequenter determinare ipsam, quam aliena. Et quis dubitet quin esset magis difficile voluntati deserere aliquod studium, seu aliquam contemplationem valde placentem, quam honorare parentes, aut subuenire egenti, cum haberet multas diuitias; ergo si ad hæc facienda ponitur habitus, qui sit virtus, ad illud etiam faciendum similiter poni debet; sed hæc breuiter insinuasse sufficiat de his, quæ per se spectant ad distinctionem præcedentem, ad cuius complementum obiter dicta sunt.

p. *Quæ autem sunt species, &c.* Quia, ut supra dictum est, diuidit habitus solum in ordine ad assignandas species, de quibus inter dona, & beatitudines, ac fructus sit mentio, in iis autem solum exprimuntur ex iis virtutibus, quæ spectant ad partem irascibilem, ipsa fortitudo secundum se, & nobilissima species eius, quæ est patientia, ex eo quod difficilior sit pati difficultates, & impedimenta boni concupiti absque ira, aut repulsione, seu resistentiâ, quod est patientiæ, quam ea repellere, si repelli possunt, aut dolere, si non possunt, ut patet experientiâ; hinc dicit non esse diuidendam fortitudinem ulterius. Non resoluit autem, an actus patientiæ sit necessariò positivus; sed dicit quod si diceretur permissionem impediendi boni concupiti esse velle illud impedimentum esse positum; aut nolle positivè illud repellere, vel punire, siue actu, siue desiderio; aut nec habere velle, vel nolle circa illud; conformiter ad id quod diceretur de hoc, assignaretur, qualis actus sit patientiæ, an scilicet positivus, an

93.

Nec bene defenditur à Medina.

94.

Nec à Sala.

95.

Patientia nobilissima species fortitudinis.

An actus patientiæ sit positivus, vel negativus.

an negatiuus ; & si posituius an volitio , vel nolitio.

96.

*Sententia Causelli.
Reijcitur.
Quamuis esset negatiuus posset esse virtus.*

Circa hoc autem notat *Scholias* quòd quamuis Scotus nihil resoluat, reuera tamen certum sit, quòd debeat esse posituius, quia scilicet alioquin non esset virtus. At non video quomodo hoc sequeretur, quia omissio pura libera si daretur, posset esse non solum indifferens, aut mala moraliter, sed etiam bona, & iuxta præscriptum rationis: ergo posset virtus: quacumque enim ratione posset sufficere ad exercitium libertatis actus secundus non formalis sed interpretatiuus, nimirum pura omissio, circa obiectum propositum habita pro illo tempore, vel instanti pro quo posset haberi aliquis, actus circa ipsum eadem ratione posset actus virtuosus non formaliter, sed interpretatiuè sufficere ad exercitium virtutis in actu secundo. Non assero hîc dari omissionem puram, sicut nec asserit Doctor; sed dico, quòd si daretur talis omissio, esset sine dubio virtus, non tamen talis quæ posset generare, aut augere habitum, & hoc fortassis tantum intendit Scholias, quia cum non esset quid posituium, non posset posituiuè concurrere ad productionem, aut augmentum habitus, vt patet.

97.

An pura omissio libera frequenter generaret.

Sed contra hoc instabis, si quis frequenter ita se negatiuè haberet, licet antea esset impatientis, sentiret facilitatem maiorem ad patiendum, quam si ita se non haberet; nec esset tam impatientis: ergo acquireret habitum patientiæ. Respondeo primò incertam esse experientiam; quia quidquid sit de possibili, certè de facto quoties patimur, verisimile est id nos facere mediante aliquo actu; vnde negari posset antecedens, cuius probatio dependet ab experientia nunquam habita, & quæ propterea æquè facile negaretur. Respondeo secundò, dato antecedenti, experientia illa, cui innititur, distinguendo consequens habitum

Quomodo per puram omissionem frequentatam redderetur quis facilior.

patientiæ posituiuè quoad voluntatem nego: negatiuè, concedo: explico distinctionem, aliquis posset facilitari ad aliquid faciendum tribus modis; primò, si diminueretur habitus, quo inclinaretur ad oppositum; secundò, si faciliteretur potentia propositiua ad proponendum obiectum sub ratione attractiua. Tertiò per habitum posituium ipsiusmet potentiæ, quæ deberet agere: itaque per illam frequentem omissionem virtuosam faciliteretur primo modo, quia quoties fieret, proponeretur obiectum omittendum per intellectum sub rationibus attrahentibus voluntatem ad illam omissionem: necessariò autem augeretur habitus intellectus ad propositionem illam, & consequenter diminueretur habitus ipsius ad propositionem eiusdem obiecti sub rationibus oppositis, attrahentibus scilicet ad impatientiam, & consequenter magis per hoc præcisè faciliteretur voluntas ad omissionem sine vlllo habitu posituiuo suo proprio, & redderetur minus facilis ad impatientiam, etiam si nihil deperderet habitus patientiæ; neque enim habitus faciliat voluntatem, nisi ex suppositione propositi obiecti sub ratione formali, in quam tendit in illud habitus, vt patet. Sic ergo faciliteretur voluntas, non posituiuè quoad receptionem habitus in se, sed negatiuè, quatenus scilicet nò tam impediretur per habitum oppositum. Rursus, quia satis probabile esset quòd habitus deperderetur per desuetudinem, quomodocumque id fiat, posset dici quòd habitus impatientiæ diminueretur per illam frequentem omissionem impatientiæ actualis, non quidem posituiuè, sed occasionaliter, & sic etiam voluntas negatiuè inclinaretur, quatenus scilicet tolleretur, aut diminueretur eius inclinatio ad oppositum per desitionem, aut diminutionem impatientiæ habitualis. Itaque primo, & secundo, non tertio modo faciliteretur voluntas.

S C H O L I V M.

Diuidit iustitiam in communi, ut opponitur virtuti ad se, in varias species. Amicitiam vocat iustitiam perfectissimam, quia per eam communicat quis semetipsum, per reliquas species iustitia communicat sua. De partibus subiectiuæ iustitia tractat D. Thom. 2. 2. quæst. 61. & de partibus potentialibus eius, seu de virtutibus iustitia annexis, à quæst. 80. usque ad 91.

17.

Nobilissima species iustitia.

Iustitia verò⁹ subdiuidenda est propter ea, quæ sequuntur. Vbi sciendum est quòd in ordine ad alterum potest aliquis primò rectè se habere, communicando se illi quantum potest se communicare: vel communicando illi aliquid aliud; virtus inclinans ad primum est amicitia, qua quis dat seipsum proximo, quantum potest se dare, & in quantum potest proximus habere eum; & hæc est perfectissima virtus moralis: quia tota iustitia est perfectior his, quæ sunt ad seipsum, & hæc est perfectissima iustitia.

Commutatiua vnde dicitur.

Si autem communicet sibi alterum, aut sunt bona extrinseca, aut intrinseca pertinentia ad victum humanum. De bonis extrinsecis, quæ indigent homines commutare, dicitur iustitia commutatiua, & hæc frequenter dicitur iustitia pro tanto, quia ei commutatur aliquid æquiualens: si autem communicet sibi aliud necessarium adiunctum, aut est regimen, & hoc conuenit prædidenti, & hæc species iustitiæ est innominata; posset tamen dici prædientia, vel dominatio iusta: aut communicat ei subiectionem iustam, & hæc denominatur à *subijci*, & potest vocari obedientiæ.

C O M M E N

98. *q* *Iustitia verò subdividenda est, &c.* In ordine ad eundem finem dividit hic iustitiam, qua ordinamur ad procurandum bonum alterius in quatuor species. nimirum in amicitiam, qua communicamus nos ipsos aliis, & in iustitiam commutativam, qua communicamus aliis bona extrinseca, quæ ad victum, & vestitum spectant, & in virtutem, qua ordinamur ad communicandum aliis bona intrinseca, ut pacem, & quietem animi; & hanc, quæ innominata est, dividit in illam, qua inclinamur ad regendum bene, quæ etiam est innominata, sed vocari potest præfidentia, seu dominatio iusta, & in illam, qua inclinamur ad subiiciendum nos aliis iuxta præscriptum rationis, & hæc vocari potest obedientia.

Virtus præfidentia.

99. Non solum autem ex his, sed ex omnibus aliis speciebus virtutis moralis appetitivæ existimat amicitiam esse perfectissimam: quod probat, quia iustitia ut sic est perfectior, quam temperantia, aut fortitudo, ut sic; sed perfectissima species iustitiæ est amicitia: ergo est perfectissima omnium virtutum appetitivarum moralium, quia perfectissima species perfectissimi generis est perfectissima omnium specierum, & inde perfectissima species Prædicamenti substantiæ est perfectissima species omnium specierum prædicamentaliæ, ut patet. Probatur maior, quia perfectius est procurare bonum aliorum quam proprium, tum, quia id est magis honoratum, & dignum natura rationali; tum, quia inde sequitur quod quis pro aliis, ut pro republica, & bono communi debeat quandoque seipsum exponere morti, atque adeo priuare bono proprio maxime principali, ut ipsa vita.

Amicitia est perfectissima species virtutis moralis appetitivæ.

Perfectissima species perfectissimi generis est perfectissima omnium specierum.

100. *Quomodo maior perfectio communicationis desumitur à bono communicato.*

Probatur etiam minor, quia maior perfectio communicationis alicuius boni debet moraliter desumi à bono communicato, non secundum se præcisè, sed secundum quod æstimatur à communicante, & hinc si aliquis communicaret alicui caniculum, quem pluris faceret, quam mille scuta, quamvis reuera non valeret decem, is cui communicaretur, deberet maiores gratias referre cæteris paribus, quam si dedisset mille scuta, ut patet: sed nullum bonum potest quis communicare aliis, quod magis aut æquè æstimet, ac se ipsum: ergo communicatio sui ipsius est perfectissima communicatio moralis, quam potest quis facere, & consequenter amicitia, per quam hoc facit, est perfectissima species iustitiæ, ad quam spectat communicare bona aliis. Confirmatur, quia nulla virtus moralis magis accedit ad charitatem, quæ est perfectissima virtutum supernaturalium, quam amicitia, & hinc ipsa charitas habet rationem propriam amicitiae erga Deum: ergo

nulla est perfectior virtus moralis quam amicitia.

Dices, magis obligatur quis ad actus iustitiæ commutativæ & obedientiæ, quam ad actus amicitiae; ergo illa iustitia ac obedientia est perfectior.

101.

Respondeo, negando consequentiam, quæ si valeret, probaret etiam magis esse perfectas illas virtutes, quam charitatem etiam supernaturalem, quia magis quis tenetur ad eorum actus, quam ad huius actus. Itaque illa maior obligatio non provenit ex maiori perfectione; sed ex maiori necessitate: potest autem fieri ut quid imperfectius sit aliquando magis necessarium, ut patet. Respondeo secundò, distinguendo antecedens: magis obligatur quis ad actum iustitiæ commutativæ formaliter, nego; materialiter transeat, & nego consequentiam. Itaque quando quis tenetur ad reddendum alicui alteri, quod debet ipsi debito iustitiæ, non tenetur tum ad reddendum illud ipsi ex affectu iustitiæ, sed satisfaceret debito iustitiæ, quamvis redderet ex mortuo amicitiae, vel cuiuscunque alterius virtutis; imò si redderet etiam actu malo, ut ex vana gloria, vel aliquo alio malo sine satisfaceret isti debito, ita ut non peccaret sic faciendo contra iustitiam, quamvis peccaret contra istam aliam virtutem, cui contrarius esset iste malus finis, ut contra humilitatem, verbi gratiæ, & in hoc fundari videtur axioma illud commune, quod *finis præcepti non cadit sub præcepto*.

Potest quis magis obligari ad actus minus perfectos.

Dices secundò, Religio est species iustitiæ, & est moralium perfectissima, secundum communem sententiam: ergo amicitia non est perfectissima species.

Respondeo distinguendo antecedens pro secunda parte: non comprehendendo amicitiam erga Deum acquisitam, & moralem inter virtutes morales, concedo; comprehendendo, nego antecedens & consequentiam. Itaque quando dicitur religio esse perfectissima virtus moralium, comparatur ad reliquas virtutes præter charitatem naturalem Dei, quæ quia est eiusdem nominis cum charitate infusa, & ita similis illi, ut non possimus nostra experientia inter utramque discernere, quamvis reuera sit moralis virtus, & acquisita; tamen collocatur in eodem ordine cum charitate supernaturali, & in eodem tractatu simul de utraque agitur, & sanè aliàs non potest esse dubium, quin quemadmodum charitas infusa est perfectior religione infusa, ita etiam charitas naturalis, & acquisita respiciens Deum, sit perfectior religione acquisita respiciente ipsum: est enim eadem ratio utrobique, ut patet; sed de hoc etiam fusiùs tractari debet in materia de virtutibus in specie.

102. *Datur aliqua virtus moralis acquisita perfectior religione acquisita.*

SCHOLIUM.

Beatitudines octo: de quibus Matth. 5. non distingui à virtutibus, sed esse easdem; nominari verò beatitudines, quia ad beatitudinem disponunt, probat discurrendo per singulas. Inter eas sunt duæ species temperantia, humilitas, intellecta per paupertatem spiritus, secundum Augustinum, & munditia cordis, id est, carentia omnis inordinata delectationis & affectionis: fortitudo exprimitur, Beati qui persecutionem, &c. Item exprimiuntur tres species iustitiæ, amicitia, præfidentia, misericordia. Item duæ Theologicae, spes & charitas. Duæ autem virtutes intellectuales, prudentia, & fides, non exprimiuntur in se, nec in suis speciebus, sed supponuntur, quia sine illis ista appetitiva esse nequeunt.

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

1

De

De his optimè tractat D. Bonau. Breniloq. part. 5. cap. 4. 5. 6. & hic art. 1. quest. 1. docet tamen esse habitus distinctos à virtutibus. D. Thom. 1. 2. quest. 69. art. 1. docet esse actus virtutum: sed cum entia non sint multiplicanda sine necessitate, sententia Doct. ceteris videtur preferenda. Hanc tenent DD. citandi Schol. seq. ferè omnes.

18
*Resolutio de
beatitudini-
bus.*

His intellectis dico^r, quòd beatitudines, quas ponit Saluator *Matth. 5.* sunt idem habitus, cum habitibus virtutum; tamen aliquando nominantur species specialiores virtutum, quàm sumantur in numero illo septenario virtutum priùs assignato.

Duas quidem species temperantiz enumerat Saluator inter beatitudines, scilicet humilitatem, quæ moderatur circa primum delectabile, scilicet honorem, & hanc exprimit ibi, *Beati pauperes spiritu.* Vbi secundum Augustinum rectè intelliguntur pauperes spiritu recti, ac timentes Deum, non habentes infantem spiritum. Aliam speciem moderantem voluptates in communi, exprimit illud, *Beati mundo corde, &c.* Munditia enim cordis est immunitas voluntatis ab omni inordinata affectione, vel delectatione, tam ratione sui, quàm ratione appetituum sensitiuorum, quibus coniungitur. Fortitudinem exprimit in sua specie perfectissima, ibi: *Beati, qui persecutionem patiuntur propter iustitiam.*

19.
*Cap. 2.
Qui dicendi
vices?*

Iustitia exprimit tres species: vnam quidem, quæ est in communicando seipsum per amicitiam, & hanc exprimit, cum dicit, *Beati mites.* Quamuis enim amicitia plus sit quàm beneuolentia, secundum Philos. 8. *Ethic.* quoniam amicitia est, non latens in contra passis: & beneuolentia plus sit, quàm mititas, quia mites sunt, qui non offendunt, nec resistunt in malo: tamen hoc minimum, quod est quasi infimum in amicitia, exprimit illam, qua quis communicat se proximo. Aliam speciem, quæ diuiditur in dominationem iustam, & obedientiam, exprimit per illud: *Beati pacifici.* Pax quippe seruetur in hoc, quòd præsident rectè regit, & subditus rectè obedit. Tertiam speciem iustitiæ, quæ est quantum ad exteriora communicanda, exprimit ibi: *Beati misericordes;* nullo enim alio modo potest aliquis esse perfectè dispositus circa exteriora communicanda proximo, quàm per misericordiam: misericors enim communicat, non vt reheat, nec vt priùs rebeneficiatus ab eo, cui communicat: liberalis quidem, etsi communicet amico, potest tamen esse aliqua liberalitas inferior, quàm misericordia: & ita liberalitas est imperfectior species iustitiæ, quàm misericordia. Hanc autem iustitiam, quæ est circa temporalia communicanda, expressit Saluator *Luc. 8.* *Cum facis conuiuium.* Sic igitur habemus tres virtutes morales expressas in se, vel in suis speciebus: duas autem Theologicas exprimit, charitatem ibi, *Beati, qui esuriunt, & sitiunt iustitiam;* esurire quidem non est sine misericordia: sed habitus quo elicitur, est charitas: propriissimè enim charitas viæ est habitus, quo esurimus iustitiam, & diligimus Deum in se, quod est vera iustitia. Spem exprimit per illud: *Beati qui lugent:* luctus enim est habitus desiderandi illud.

*Ad quas
virtutes
pertinent
singula bea-
titudines?*

Sic itaque in octo beatitudinibus duæ exprimuntur virtutes appetitiuæ Theologice, & tres morales, fortitudo in se, & temperantia in duabus speciebus, & iustitia in tribus speciebus: duæ autem virtutes intellectuales, vna acquisita, vt prudentia, & alia infusa, vt fides, quæ non exprimuntur in se, nec in suis speciebus, satis dantur intelligi per appetitiuas, quia non est voluntas optimè disposita sine virtute correspondente in intellectu.

COMMENTARIUS.

103.
S. VÉPLEM.
P. PONCII.

His intellectis, &c. Supposita hac diuisione virtutum, ex qua constat dari vnam speciem intermediam virtutis moralis, vt sic, pertinentem ad intellectum, nimirum prudentiam, & sex species distinctas virtutis moralis appetitiuæ vt sic, nimirum humilitatem, & temperantiam delectabilium, patientiam, amicitiam, virtutem innominatam communicantem aliis bona interna, & communem dominationi iustæ, ac obedientiæ, & denique iustitiam communicatiuam bonorū extrinsecorum. Supposito, inquam, hoc, probat iam alio modo, & quidem magis directè intentum principale, nimirum, dona, & beatitudines non esse distinctos habitus à virtutibus infusis Theologicis, & acquisitis moralibus.

Probat autem hoc, ostendendo positiuè quamlibet ex beatitudinibus, ac quodlibet ex donis pertinere ad aliquam, virtutem infusam, aut acquisitam; inde enim sequitur manifestè quòd non dicant habitus aliquos distinctos, nec etiam actus aliquos distinctæ speciei, ab actibus istarum virtutum. Summa ergo probationis huius consistit in hoc; nulla beatitudo ex octo, nec vllum donum ex septem, nec vllus fructus ex duodecim, de quibus controuertitur, significat actum, aut habitum distinctum realiter ab actu, aut habitu aliquo ex actibus, & habitibus virtutum infusarum, & acquisitarum; seu quod idem est, nullo actum, aut habitum significant, qui non coïncidat cum actu, aut habitu aliquo virtutis moralis

104.
*Probatio
principalis
indistinctio-
nis donorum,
beatitudinū
& fructuum
à virtutibus.
Dona, beati-
tudines, fru-
ctus, reducun-
tur ad virtu-
tes infusas,
& acquisi-
tas.*

moralis infusæ, aut acquisitæ: ergo dona beatitudines, & fructus non sunt habitus, aut actus virtuosus distincti realiter ab habitibus, & actibus virtutum acquisitarum, & infusarum. consequentia est evidens.

105.
De beatitudinibus.

Hic Doctor probat antecedens, in quo solo potest esse difficultas, & incipit à beatitudinibus octo, de quibus agitur *Matth. 5.* quia verò in his explicandis, nec Scotus convenit cum aliis Theologis, nec illi etiam inter se, hic immorari aliquantulum oportebit, tum ut ipsa res secundum se intelligatur, tum etiam, ut defendatur probabilitas expositionis Scoti, quæ aliquibus difficilior apparet.

106.
An beatitudines significant habitus, vel actus.
1. Sententia quod sint habitus.

Præmittendum verò primò an hæ beatitudines, seu illa, quæ significantur per eas, sint habitus, vel actus. Albert. hic *art. 2.* Henricus *Quodlib. 4. quæst. 23.* Gerson. *tract. de beatitudinibus*, Alphab. 28. videntur dicere quod sint actus distincti ab actibus virtutum, & donorum, quod tamen intelligit Suar. de distinctione accidentali, non specifica, prout ante ipsum id intellexit Gabr. hic *conclus. ult.* sed quidquid sit de aliis, certè Henricus expressè loquitur de distinctione specifica. S. Thomas *quæst. 69. art. 1.* dicit eas esse actus quosdam excellentes virtutum, & donorum, & propterea non distinguit eas à virtutibus, & donis, nisi sicut actus habituum distinguuntur ab habitibus. Eum sequuntur præter suos Suar. *lib. 2. de necessitate gratiæ, cap. 2. 2.* Averſa *quæst. 68. sect. 4.*

107.
2. Sententia quod sint habitus.

Scotus verò supponit eas esse habitus, quia dicit eas non distingui à virtutibus, & donis, quod esset falsum, si consisterent in actibus; sed certè quantum ad intentum principale ipsius, perinde esset quod consisterent in actibus, vel habitibus. Rœvera tamen non malè constituuntur in habitibus. Probatur primò, quia omnes actus, in quibus collocantur, præsupponunt habitus, etiam per se infusos præsertim secundum aduersarios: sed nihil obstat quominus isti habitus, ut sunt principia istorum actuum, dicantur beatitudines.

Probatio 1.

Confirmatio 1.

Confirmatur, quia qui habet habitum inclinantem ad patiendum actualiter, aut ad dandam eleemosynam, dicitur simpliciter patiens, & misericors, quamvis nullum actum patientiæ, aut humilitatis eliciat actu; & quando dicitur aliquis humilis, aut patiens, aut misericors, id potiùs intelligitur de habitu, non de actu istarum virtutum, & tam benè intelligeretur de dormientibus, quàm de vigilantibus, ut patet: ergo similiter quando dicitur aliquis beatus beatitudine alicuius virtutis, quæ habetur in via, id debet intelligi potiùs de beatitudine habituali, quàm de actuali: & per hoc quod sit aliquis habitus ad actus istarum virtutum, dici debet beatus beatitudine talis virtutis. Confirmatur secundò, quia non dicitur quis pauper simpliciter ex eo quod eliciat actum paupertatis, sed ex eo quod habeat habitum illum eliciendi: ergo quando dicitur simpliciter in prima beatitudine, *Beati pauperes*, non intelligitur actus aliquis, sed potiùs habitus: & idem potest vgeri de pacificis, mundis corde, & mitibus, nam per hæc nomina ex communi modo loquendi intelliguntur perfectiones habituales, non actuales.

108.
Obiectio 1.

Responsio.

Obiicies primò contra hoc cum Medina, beatitudo patriæ consistit in actu siue intellectus, siue voluntatis, siue utriusque: ergo similiter & beatitudo viæ debet in actu consistere, & non in habitu. Respondeo, negando consequentiam, quia
Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

actus, in quo consistit beatitudo patriæ, quicunque demùm sit, est aliquid semper permanens, & consequenter in eo potest dici consistere ista beatitudo; actus autem quicunque, in quo consisteret beatitudo viæ, non est sic permanens; sed potest qui sic dicitur beatus, esse longo tempore sine ipso, aut aliquo simili, & propterea non est eadem ratio de ipso ac de actu fruitionis, aut visionis; imò si à ratione beatitudinis patriæ liceat concludere rationem beatitudinis viæ, & ponere proportionem unius ad alteram, possumus nos confirmare nostram sententiam ex hoc capite: Beatitudo patriæ est quid permanenter se tenens absque intermissione ex parte potentie, loquor de beatitudine formali; ergo idem dicendum de beatitudinibus viæ his, de quibus loquimur; sed hoc dici non posset, si consisterent in actibus, ut patet: ergo potiùs debent dici consistere in habitibus inclinantibus ad actum, præsertim quatenus habent talem rationem, ut vel actu determinant ad actus, vel determinarent, si daretur occasio.

Obiicies secundò, Aristoteles 1. & 3. *Ethicor.* expressè docet quod beatitudo non consistat in habitu, quia aliàs dormiens esset fœlix, & beatus; ergo idem dicendum de his beatitudinibus.

Respondeo primò, negando consequentiam, quia ipse loquebatur de beatitudine ultima simpliciter, quæque non ordinatur ad aliam, & consequenter est actus, nam habitus omnis ordinatur ad actum; hæ autem beatitudines non sunt ultimæ, ut omnes fatentur, siue consistant in actu, siue in habitu. Respondeo secundò, argumentum esse ad oppositum, nam propterea Philosophus per se posuit beatitudinem in actu, quia aliàs dormiens esset beatus, & consequenter si posset dici de dormiente, aut non habente actu operationem beatificam ullam, quod esset beatus, non collocaret Philosophus beatitudinem in operatione; sed certum est quod qui non habet actualiter actus harum beatitudinum vocetur, & meritò, beatus, præsertim si aliquando saltem frequenter exercuerit illos: ergo hæ beatitudines non debent collocari in actu, sed potiùs in habitu.

Obiicies tertio, beatitudo in spe, qualis est quælibet ex his beatitudinibus, nihil aliud est quàm moveri ad beatitudinem ultimam patriæ per actum aliquem heroicum, propter quem meritò posset sperari vita æterna, & inde sit quod non dicitur beatus hac speciali ratione, qua dicuntur beati, quibus dantur hæ beatitudines, ille, qui est liberalis, siue actu, siue habitu, quia nimirum hæ beatitudines consistunt in aliquibus particularibus heroicis actibus habentibus gradum aliquem perfectionis eminentem, sed sic non movetur quis per habitum, sed per actum. Respondeo, negando maiorem pro prima parte si intelligatur in sensu formali, ut intelligi debet ad hoc ut sit ad propositum.

Obiicies ultimò, & multò fortius, qui est beatus his beatitudinibus, vel in hac vita, vel in altera consequetur præmium particulare his beatitudinibus promissum à Christo, de quo postea: sed si ponerentur in homine omnes habitus viæ in suprema perfectione, nisi haberet actum secundum patiendi, aut volendi pari persequutionem, siue actum secundum contemnendi honores, aut divitias per abdicationem actualem eorum, aut per volitionem abdicandi efficacem, cum opus esset ad

Cur beatitudo patriæ, & non viæ consistat in actu.

109.
2. Obiectio.

Responsio 1.

Responsio 2.

110.
Obiicies 3.

Responsio.

111.
Obiectio 4.

Sine actu cor-respondente beatitudinibus non consequeretur quis præmiū ijsis correspondens.

obsequium diuinum, non consequeretur præmium particulare promissum primæ, & ultimæ beatitudini, & idem est de reliquis: imò nec necessariò maius præmium, quàm quicumque infimus beatus, quia non obstante infusione quorumcunque donorum habitualium, etiam perfectissimorum pertinentium ad viam, posset aut nihil mereri, ut patet in paruulis, aut tam parum quàm quilibet alius: ergo beatitudo, de qua loquimur, non consistit in habitu, sed potius in actu aliquo.

112.
Responsio 1.
Beatitudines
connotant
actum.

113.
Probabile est
beatitudines
consistere in
actibus ut
perseueranti-
bis physicis,
vel moralit-
er.

114.
Soluntur ra-
tiones secunda
rationis.

115.
Fundamentum
principii sen-
tentia propo-
sita, num. 113.
Obiectio.

Respondeo primò distinguendo consequens, non consistit in habitu vllò præcisè absque connotatione actus, transeat; connotato actu, negatur. Itaque quamuis requireretur actus, ut aliquis esset hoc modo beatus; non tamen necessariò, ut causa formalis, quæ solummodò esset habitus; sed ut conditio sine qua non.

Respondeo secundò, propter hoc probabilissimè posse constitui has beatitudines in actibus particularibus, non tamen præcisè secundum quòd existerent physicè; sed secundum quòd habitualiter, & moraliter manerens tales actus in eliciente, donec eos reuocaret per peccatum mortale: nam certè, ut suprà dixi, si tantum haberent constituere beatum, secundum quòd existerent physicè, non esset verum quòd qui illos elicuit esset beatus, nisi pro illo ipso instanti, vel tempore, quo eas elicuit, quod est contra communem modum loquendi: quis enim negaret S. Petrum post Apostolatam, etiam cum dormiret, & cum exercebat se in aliis operibus, & actibus, fuisse beatum beatitudine primæ ex his beatitudinibus. Nec hæc doctrina est contra Doctorem, ad cuius intentum perinde est quòd beatitudines consistant in actu, vel habitu, ut suprà ostendi, & quamuis reducat beatitudines ad virtutes, non est necesse, ut intelligatur de virtutibus habitualibus determinatè, sed de actualibus, aut habitualibus indeterminatè; deinde si loqueretur determinatè de virtutibus habitualibus, potest optimè dici, quòd non reduxit beatitudines ad illas, nisi ex hypothesi, quòd beatitudines essent habitus, ut supponebant aliqui ex aduersariis, nimirum Henricus.

Rationes etiam præmissæ pro secunda sententia facillè soluerentur, tenendo hanc viam; quia permanentia, quam exigunt in beatitudine, intelligi commodè posset de permanentia morali actus, donec reuocaretur; unde non contra hanc ultimam doctrinam adductæ sunt, sed contra eos, qui existimant illas beatitudines consistere in ipsis actibus, quatenus physicè existunt, quæ est sine dubio sententia Medinæ, ut patet ex rationibus eius, & speciatim ex secunda desumpta ab autoritate Philosophi: an autem sit sententia aliorum, non aded mihi constat, quia cum ipsi non explicent se, possent vno, vel altero modo intelligi, nimirum vel iuxta hunc nostrum modum dicendi, vel iuxta Medinam.

Præfero autem hanc secundam responsionem primæ, quia videtur mihi quòd qui relinqueret omnia pro Christo, & pateretur maximas persecutiones propter ipsum semel, esset beatus prima, & ultima beatitudine deinceps semper dum viueret, si nunquam postea peccaret mortaliter, quamuis non haberet vllum habitum inclinans ad illos actus, eo modo, quo dicitur aliquis peccator ratione peccati præteriti non condonati, aut retractati, saltem in sententia compuniçori.

Dices, non dicitur aliquis dignus vita æterna ratione actus meritorij de condigno præteriti, & non retractati, sed ratione gratiæ habitualis: ergo similiter non debet dici dignus præmio particulari promisso his beatitudinibus ratione actus præteriti, tanquam causæ formalis, sed ratione alicuius habitus, & consequenter beatitudo, ratione cuius formaliter habemus esse digni tali præmio, debet consistere in huiusmodi habitu.

Respondeo primò, negando consequentiam; quia constat gratiam habitualement esse illud, per quod formaliter constituimur filij adoptiui, & consequenter digni vita æterna iuxta intensiorem eiusdem gratiæ; non autem constat de vllò alio habitu, quòd per eum formaliter constituamur digni præmio; sed potius constat oppositum, quandoquidem eo posito non essemus digni præmio, nisi poneretur actus, sicut essemus digni vita æterna per positionem gratiæ habitualis, quamuis nullum haberemus actum, ut patet in paruulis.

Respondeo secundò, distinguendo antecedens: non dicitur dignus vita æterna, tanquam præmio, & corona iustitiæ correspondente operibus ratione actus meritorij præteriti non retractati, nego antecedens; non dicitur dignus vita æterna tanquam hæreditate sibi correspondente, ex eo quòd sit filius adoptiuus ratione actus præteriti; sed gratiæ, concedo antecedens, & nego consequentiam, & hæc responsio mihi magis placet.

His de beatitudinibus præmissis in genere, nunc explicandæ sunt in particulari. Prima autem est *paupertas spiritus*, & significatur istis verbis, *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum celorum*. Per hanc intelligit Doctor humilitatem, quam suprà dixit esse speciem temperantiæ, ut sic, moderantem honores: quæ expositio non potest non esse satis fundata, & probabilis, cum sit Augustini *serm. 1. de sermone Domini in monte, cap. 4.* Nysseni *in libro de beatitudinibus*. Chrysostomi *hom. 15. in Matth.* Hilarij *can. 4.* Hieronymi denique, & Cyrilli in illud Isaia: vlt. *Ad quem respiciam nisi ad pauperculum, & contritum spiritum*, vbi Cyrillus quidem legit, *nisi ad humilem*, loco istius, *nisi ad pauperculum*; Hieronymus verò per pauperculum intelligit humilem, de quo, inquit, dictum est in Euangelio, *Beati pauperes spiritu*.

Alij per paupertatem hinc intelligunt contemptum ciuitiarum, ac commoditatum huius vitæ, non quidem realem, ex quo oriatur actualis obiectio, & abdicatio earum; sed spiritualem consistentem in affectu & præparatione animi ad ea contemnenda, & abiicienda etiam realiter; quoties copus fuerit ad obsequendum Deo, qualis paupertas consistere posset cum maximis diuitiis, & commoditatibus, ut contigit de facto in Abrahamo, Iacobo, Iosepho, Dauide, Iobo, & pluribus aliis viris, non solum veteris; sed noui Testamenti, ut S. Ludouico Rege Galliæ, Elizabetha vtraque nostra, Hungara, & Lusitana, &c. & ad denotandum quòd paupertas hoc modo explicanda sit, existimant nonnulli additum illud *spiritu*. Pro hac expositione adducit Suarez, Hilarium suprà & Ambrosium *lib. 5. in Luc. 11.* & sine dubio quamuis expressè eam non doceant, aliquod eius fundamentum subministrant.

116.
Obiectio.

117.
Responsio 1.

118.
Responsio 2.
Beatitudo ut
præmium, &
corona iustitiæ
correspondet meritis
moraliter manentibus,
ut hæreditatem
verò correspondet gratia
sanctificanti.

119.
Ad quam
virtutem spe-
ctat pauper-
tas qua est
prima beati-
tudo.
Paupertas il-
la est humili-
tas secundum
seruam.
Probat autem
authoritate Pa-
trum.

Secundum
alios pauper-
tas illa est
contemptum di-
uitiarum spi-
ritualis.

Alij

120.

Secundum
alios est realis
abdicatione di-
uitiarum.

Alij exponunt paupertatem hîc esse eam, quæ Euangelica dicitur, & dicit realem, & actua- lem abdicationem diuitiarum, ac possessionum omnium, non quidem quantum ad vsum rerum necessariorum, quia hoc esset vitij, non virtutis; sed quantum ad dominium, & vsum etiam super- fluum; nec impedit hanc expositionem illud spi- ritu, quia per illud significatur quod hæc abdicatio, vt sit beatitudo, & talis, propter quam conce- dendum sit regnum cælorum, debeat esse ex mo- tiuo perfecto virtutis alicuius, & præsertim per- fectionis maioris acquirendæ, ad quam valde conducit talis abdicatione, vt certum est, cum per eam remoueantur plurima, & maxima impedi- menta eius, quod abundè significauit ipse Chri- stus Matth. 19. *Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia, quæ habes, &c.* Ita Hieronymus suprà, Leo Papa *serm. de omnibus Sanctis*. Tertull. *lib. 4. con- tra Marc. cap. 14.* Basil. *in reg. breuioribus interrog.* 205. & alij plures, & sanè vt hæc expositio est communior: ita etiam valde vrgetur exemplo Christi, & Apostolorum, nam verisimile om- nino est, quod ipse dedit exemplum in seipso perfectissimæ paupertatis, & quod ad perfectis- simam paupertatem suos discipulos inuitauit, & speciatim loco iam citato adolescentem, cui illa verba dixit; sed certum est quod ipsemet non solum affectu, & præparatione animi, sed actua- liter, & realiter abdicauit diuitias, & quod ad simile faciendum alios inuitauit, & illum ado- lescentem; vnde & de facto Apostoli id fece- runt, vt patet ex illis verbis, *Ece nos reliquimus omnia, &c.*

Probat hanc
expositio.

Christi pau-
periam nō so-
lum erat spi-
ritualis, sed
verè realis,
ut & Apo-
stolorum.

121.

Vtteriùs etiam certum videtur quod per pri- mam hanc benedictionem intellexerit perfectis- simam paupertatem, & abdicationem rerum, (si tamen vllam talem abdicationem intellexerit: quod addo propter primam expositionem) ergo per paupertatem hîc potius debet intelligi hu- iusmodi abdicatione, quàm spiritualis illa, quam vult secunda expositio. Confirmatur, quia veri- similis est Christum proposuisse hîc illam pau- pertatem, quæ est propria legi suæ, & gratiæ, quàm illam, quæ est communis omni legi; sed talis est illa, quæ consistit in reali abdicatione voluntaria bonorum, non verò illa spiritualis. Imò etiam hæc expositio primæ expositioni vi- detur præferenda, tum, quia paupertas in sensu proprio sine dubio significat abdicationem di- uitiarum, potius quàm honorum; tum, quia in textu Græco ponitur verbum significans pro- priè idem quod significat vox *egenus*; tum denique quia Christus apud Lucam pauperibus, quos dixit beatos, opposuit diuites, qui- bus dixit *ua*: ergo per pauperes intellexit ege- nos, & carentes bonis temporalibus, quibus abundant diuites. Videatur *Nitela Franciscana Religionis* in concertatione de paupertate Chri- sti cap. 3.

Quarta ex-
positio prima
beatitudinis.

Alij denique intelligunt per pauperes hîc non humiles tantum, nec egenos, & carentes diuitiis tantum; sed eos, qui & humiles sunt, & egeni, cui expositioni fauet non parum Hie- ronymus, & Leo suprà, alij etiam PP. nec sanè est improbabilis, præsertim cum concomitentur se inuicem contemptus diuitiarum bonus, & per- fectus & contemptus etiam honorum, ita vt vix vnus possit esse sine altero, & ille ad hunc val- de disponat.

122.

Sed ad propositum nostrum quod attinet, Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

sufficit ad præsens, & expositionem Scoti esse probabilem, & præterea siue illa teneatur, siue quæcumque alia ex præmissis, paupertatem non esse distinctam à virtutibus, id quod patet, quia si prima teneatur, erit species temperantiæ, quæ est humilitas: si secunda, aut tertia, vel erit alia species particularis eiusdem temperantiæ respiciens diuitias, sicut humilitas respicit ho- nores: vel non erit virtus aliqua particularis, sed reducenda ad illam virtutem, ad quam ordi- natur, nempe vel misericordiæ, vt si quis abdicaret bona ad subueniendum miseris; vel charita- tis, si ad tollendas occasiones peccandi; vel castitatis, si in ordine ad sedandos motus carnales per subtractionem causæ; vel poenitentiae, si in ordine ad vindicanda peccata; vel Religionis, si in ordine ad obseruantiam vti, &c. Quod si te- neatur, quanta expositio erit vtriusque istius virtutis, vt patet; nec vlllo modo potest assi- gnari vllus actus paupertatis quomodocum- que explicetur, qui ad aliquam virtutem, vel acquisitam, vel infusam reduci non possit, ac debeat, quod etiam fateretur ipse Diuus Tho- mas, si non existimaret dona à virtutibus dis- tinguui.

Merito autem mirari quis hîc posset, cur Scotus Euangelicæ paupertatis professor non potius eligeret expositionem, quæ per hanc pri- mam beatitudinem intelligit illam paupertatem, quàm priorem humilitatem. Sed primò dici posset rationem esse, quia voluit se conformare sancto Augustino, cuius authoritati plurimum semper deferbat. Deinde quia existimauit, & benè, om- nem beatitudinem ex his tendere in obiectum per se bonum, & appetibile, & non tantum quod esset appetibile ratione alterius per modum me- dij; vnde quandoquidem superius præmisit diui- tias non fuisse per se appetibiles, sed habere tan- tum rationem boni vtiles, consequenter non po- terat commodè statuere beatitudinem in aliquo respiciente per se diuitias, tanquam obiectum primum, & primò appetibile; hoc autem sup- posito, ad nihil aliud poterat melius recurrere, quàm ad virtutem respicientem honores, nem- pe humilitatem.

Præmium huius beatitudinis est Regnum cæ- lorum, principaliter quidem illud ipsum perpetuum, & cæleste, quod post huius vitæ peregrinationem consequentur, cum videbunt Deum sicuti est, non in speculo, & ænigmate, sed facie ad faciem: quod regnum dicitur esse iamiam ipso- rum, quia est hæreditas ad ipsos spectans, licet possessione adhuc non gaudeant; præter illud autem regnum etiam in hac vita aliquod initium eius communiter accipiunt, consistens non solum in gratia habituali, quæ est pignus gloriæ; sed etiam in quiete, ac tranquillitate animi, ac parti- cularibus aliquibus fauoribus, quibus, qui sunt pauperes spiritu, donantur.

Secunda beatitudo exprimitur illis verbis *Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram*. Per hanc in- telligit Maldonatus humilitatem, & inde sumit argumentum contra primam expositionem pau- pertatis, paulò ante præmissam; sed potius sine dubio de ipsa mititate, seu mansuetudine intelligi debet, quàm de humilitate, quia verba Scri- pturæ in proprio sensu accipienda sunt, quoties nihil obest. Nec refert quod Christus dicat Matth. 11. *Discite à me, quia mitis sum, & hu- milis corde*: non enim per hoc intendit quod

In nulla ex-
positione pau-
peras est di-
stincta à vir-
tutibus.

123.

Cur Scotus
non intellex-
erit per primam
benedictionem
abdicationem
diuitiarum?

124.

Præmiū pri-
mæ benedi-
ctionis quode

De 2. beati-
tudine.

Prima expo-
sitiō est quod
sit humilitas.
Secunda me-
lior quod sit
mitis, seu
mansuetudo.

idem sit esse mitem, & esse humilem, sed utrunque sibi competere significat, & vult, ut à se discant utrunque alij; præterea habent sine dubio hæ virtutes talem connexionem, ut merito coniungi possint, & simul proponi, ac exigi.

*Explicatio
S. Basilij.*

*Explicatio
S. August.*

Sanctus Basilius in *reg. brev. interrog.* 101. explicaturus hanc beatitudinem, *Quis est, inquit, mitis? qui in iudiciis earum rerum, qua Deo placent, idem usque stabilis perseverat*; S. verò Augustinus lib. 1. de *sermone Domini in monte*, cap. 4. mitem asserit, qui cum pietate suscipit Scripturas, eisque non resistit, & addit iis promitti præmium terræ *tantum testamentum Patris cum pietate querentibus*, unde videtur hanc beatitudinem confundere cum pietate.

Utraque explicatio est in ordine ad particulares effectus.

Sed utrumque mititatem explicat in ordine ad effectum particularem eius, ille quidem in ordine ad vnum ex propriis effectibus eius, talis enim effectus est sine perturbatione animi accipere quæcunque proveniunt secundum ordinem providentiæ divinæ, prospera, & aduersa; hic verò in ordine ad effectum quendam remotum, nam qui mansuetus est, ut non resistit voluntati divinæ per Scripturas significatæ, etiam dum prohibet, grata, & ingrata præcepit, ita etiam facile perducitur potest, & solet, ut easdem Scripturas cum reuerentia tractet.

126.
2. Sententia est communior.

Nō discordat in re Scotus quamvis dicat hanc beatitudinem esse amicitiam.

Quomodocunque autem intelligantur hi Patres, communis omnium sententia cum Ambrosio lib. 5. in *Lnoam*, est secunda supra præmissa, nempe hinc agi præcipue de mansuetudine, in gradu tamen excellenti: & ab hac non recedit Doctor in re ipsa, qui per hanc beatitudinem dicit significari speciem iustitiæ ut sic, quæ est amicitia, qua quis se communicat alteri, quamvis enim, inquit, amicitia plus sit, quam benevolentia, quoniam secundum Philosophum 8. *Ethic. ad Nicomachum*, cap. 2. Amicitia addit supra benevolentiam etiam mutuam inter duos, quod sit non latens in contrapassis, hoc est, quod benevolentia utriusque amici ad alterum sit utrique nota; & quamvis benevolentia sit plusquam mititas, quia per benevolentiam amicus amico aliquid bonum politivè optat, aut confert, per mititatem autem non necessariò id facit, sed sufficit præcisè, ut nec provocati quidem offendant, nec resistant in malo, quoties recta ratio dicat, non necessariò resistendum esse; quamvis, inquit, hoc ita sit, tamen per hunc infimum gradum amicitiae ex his tribus gradibus iam specificatis sufficienter intelligitur ipsamet amicitia, qua quis se communicat proximo. Ex quo patet quod ipse asserat expressè in hac beatitudine significari mansuetudinem, ut tenet communis sententia; licet ulterius dicat per illam mititatem denotari non tantum ipsam mansuetudinem, sed totam amicitiam, quatenus dicit virtutem illam, qua communicamus nos proximis.

127.

Qua mansuetudo hic intelligatur.

In hac expositione eatenus à communi videri posset Scotus recedere, quod communiter hinc intelligat per mansuetudinem virtutem oppositam iræ, & pertinentem propterea ad partem irascibilem, ad quam ira spectat, & contentam consequenter sub fortitudine ut sic; ille autem intelligat virtutem contentam sub amicitia, quæ est species iustitiæ ut sic, & spectat ad partem concupiscibilem; sed secundum principia supra præmissa patet non omnem fortitudinem, nec omnem etiam mansuetudinem spectare ad partem irascibilem, sed illam solam, quæ respicit

difficultatem & impedimentum extrinsecum boni cupiti, eam vindicando, vel absque vindicta ferendo, & hanc solam esse oppositam consequenter iræ, illa autem fortitudo, & mansuetudo, qua quis se gerit fortiter, vel mansuetè circa aliqua obiecta ex motivo temperantiæ, aut humilitatis, aut charitatis, aut amicitiae, spectat sine dubio ad partem concupiscibilem, & talem putat Scotus hanc mansuetudinem, quæ est beatitudo, ex hoc, ut reor, fundamento, quod satis probabile est, nimirum in his beatitudinibus significari perfectissimarum virtutum cardinalium actus, aut habitus; sed supra præmisit amicitiam esse perfectissimam iustitiæ ut sic speciem: ergo debuit compendi in his beatitudinibus; sed nullibi potius quam in hac: ergo mititas hinc significata spectat ad amicitiam, & consequenter ad partem concupiscibilem, non ad irascibilem. Confirmatur, quia illa mititas, quæ spectat ad partem irascibilem, sufficienter declaratur, & comprehenditur in octava beatitudine: ergo hinc non erat specificanda.

Nec refert, quod per beatitudinem hanc mitigetur ira secundum Bernardum *serm. 1. de omnibus Sanctis*, & expositores communiter, nam ira sine dubio mitigari potest per quamcunque virtutem, quod maximè verum est de ira partis sensitivæ, quæ subordinatur voluntati, ita ut possit cohiberi per illam ex quocunque motivo illa voluerit. & hinc est quod habitus partis sensitivæ non sint ex sese formaliter virtutes, nec determinatæ ad aliquam particularem speciem virtutis; sed habeant esse virtuosæ, ut subordinantur imperio voluntatis, & participant bonitatem istius virtutis, ex cuius motivo voluntas imperat actus eorum, sicut participarent etiam malitiam vitij, si vitiosè eos imperaret voluntas; quod vel ex eo patet, quod si quis assuesceret compescere iram ex motivo vanæ gloriæ, posset pervenire ad statum ingentis mansuetudinis materialiter, sine tamen virtute mansuetudinis formaliter: ergo similiter posset quis cohibere iram ex affectu amicitiae, non respiciendo ullò modo ad bonitatem, seu honestatem mansuetudinis illius, quæ est virtus spectans ad partem irascibilem.

Sed quacunque ex his ratione voluerit quis explicare hanc beatitudinem, intentum nostrum principale manet semper; nimirum non esse quid distinctum à donis, & virtutibus actualiter, vel habitualiter consideratis, quod clarè discurrenti patet.

De terra verò promissa huic beatitudini, tantquam præmio, non idem omnes Patres sentiunt, nam Chrysostomus *homilia 15. in Matth.* per eam intelligit terram huius mundi; Hieronymus verò, & Nazianzenus terram viventium, id est, coelestem; Bernardus *serm. 1. de omnibus Sanctis*, terram proprii corporis, quam possidere bene dici possunt, quatenus effrenatæ iræ dominantur; nec permittunt se eius impetu transversum à recta ratione duci; Augustinus *suprà cap. 4.* coelestem patriam, non tamen ita ut possessio eius hinc promissa sit, quæ in futura vita dabitur electis; sed imperfectior, quæ à mitibus in hac vita habetur, & consistit in quiete, & tranquillitate summa animi, quæ est participatio quædam, & inchoatio æternæ quietis, quam post hanc vitam consequentur.

Magis mihi placet secunda expositio; tum, quia dicitur hinc *possidebunt*, & non *possident*; cum tamen

128.

Ira partis sensitivæ potest cohiberi ex motivo cuiusvis virtutis.

Potest etiam cohiberi ex motivo malo.

Quomodocunque explicetur mititas, est aliqua virtus.

129.

Quod est præmium mititatis.

tamen hoc potius dici deberet, si intelligeretur per possessionem terræ quies, aut tranquillitas animi, aut subiectio iræ. Non est nihilominus improbabile, quod præter præmium concedendum in futura vita, quod principaliter, & propositum est à Christo, & à nobis est respiciendum, etiam aliquod in hac ipsa præsentī vita conferatur, nullum autem conuenientius assignari posse videtur, quàm illa tranquillitas, & pax animæ, quæ mansuetudinem comitari solet, & hoc tantum videntur intendere sanctus Augustinus, & sanctus Bernardus.

130.

De 3. Beatitudine.

1. *Expositio quid sit luctus ob peccata.*

Tertia Beatitudo proponitur illis verbis, *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Certum est non omnem luctum sufficere ad hanc beatitudinem; quānam autem requiratur determinatè, non adedò constat. Hilarius *can. 4.* luctum hunc beatificum existimat esse, quo deflet quis sua peccata: *Non orbitates, aut contumelias, inquit, aut damna merentibus, sed peccata vetera flentibus, & criminum conscientia erumnosis consolatio promittitur.* Idem tenet Chrysostomus, Theophylactus, & Chromatius; sed hi duo posteriores addunt tanquam idoneam huic luctui materiam, etiam aliena peccata. Conuenit Leo Papa *serm. de omnibus Sanctis*, inquiens: *Religiosa tristitia, aut alienum peccatum deflet, aut proprium.*

2. *Expositio quid sit luctus, ob amissionem bonorum pro Christo.*3. *Expositio quid sit luctus ob huius vitæ miseriam.*4. *Sent. quid sit luctus ob persecutionem virtutis.*5. *Sent. luctus ob difficultatem temptationum.*6. *Sent. Scoti quid sit luctus ob desiderium æternorum.*

Iuxta hanc expositionem luctus spectat ad spem.

Cur hanc expositionem elegerit, non incongrua ratio est, quod in his beatitudinibus exprimi actus principaliores virtutum appetitiuarum Theologicarum, præsertim charitatis, & spei, & quatuor Cardinalium satis verisimile videtur; quo supposito nulla commodius ad spem reducenda videbatur, quàm hæc tertia.

131.

In nulla expositione est distincta hæc beatitudo à virtutibus.

Quod porrò ad principale intentum spectat, nullam esse ex his expositionem patet, quæ hanc beatitudinem diuersæ esse rationis suadent à donis, & virtutibus, siue habitualibus, siue actualibus: si enim teneatur prima, erit actus, vel habitus charitatis, aut poenitentiae; si secunda, erit illius virtutis, ex cuius motiuo cuperent illa bona non esse ablata; si tertia, erit vel charitatis, vel illarum virtutum, ex quarum motiuo dolet quis impedimenta istarum miseriarum esse præsentia; si quarta, vel quinta, erit similiter illius, vel illarum virtutum, ob quas patiuntur persecutiones, vel tentationes; si denique quarta, erit, vt

dixi, spei. Et hinc probabilitas nostræ expositionis vrgeri potest; quia in qualibet beatitudine virtutem aliquam specialem designari verisimilius est, at hoc non tam commodè fieri potest iuxta alias expositiones, præsertim nisi poneretur virtus poenitentiae esse specialis, & distincta à cæteris omnibus virtutibus (quod non tenetur tam communiter nisi à Scotistis) quod si id etiam teneretur, magis congruum est, vt spes, quæ est virtus Theologica, exprimat, quàm poenitentia, quæ quia ordinatur ad peccati deletionem, si eam deletionem consequantur, satis magno afficitur præmio, nec consequenter tantam habet proportionem ad consolationem huic beatitudini promissam, quam aliqui intelligunt concedendam in futuro, vt Hilarius, & Chromatius; alij etiam in hac vita, vt Chrysostomus, Euthymius, Theophylactus: Consolabuntur, inquit Chrysostomus, qui lugent hîc, &, quod est amplius, in futuro.

Quarta beatitudo est: Esuries, & sitis iustitiæ, *Beati qui esuriunt, & sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur.* Hanc esuriem, & sitim aliqui intelligunt corporaliter, vt sensus sit, quod illi sint beati, qui esuriunt, & sitiunt corporaliter. Ita Maldonatus *Matth. 5.* probabilius existimat explicandam hanc beatitudinem; sed nimis temerè, & præsumptuosè suam particularem sententiam nullius Patris autoritate fulci, hic Author præfert communi Patrum, quos ipsemet citat, & fatetur intelligere spiritualiter huius beatitudinis sitim. Nec fundamentum sanè eius est tam vrgens, vt etiam si secluderemus Patrum auctoritatem, eius expositionem potius quàm oppositam, quæ est Patrum, sectaremur. Primum enim est, quod licet vehemens desiderium appelletur sitis quandoque in Scriptura, nusquam tamen, quod ipse meminit, illud desiderium vocetur fames.

At quamuis hoc verum esset, certum est quod congruè vocari possit fames, & consequenter, quod posset intelligi fames in hoc solo loco, si vlla ratio ad ita intelligendum vrgeret, vrget autem, vt videbimus.

Deinde sæpissimè esuries accipitur in Scriptura spiritualiter pro desiderio, vt Iob 5. *Cuius messem famelicus comedit, & bibent sitientes diuitias eius;* quem locum S. Gregorius applicat Iudæis, & Gentilibus, vocans hos famelicos propter defectum cognitionis Scripturæ. Item Psalm. 33. *illud, Diuites egerunt, & esurierunt,* intelligit sanctus Ambrosius de esurie, & paupertate spirituali. *Diuites, inquit, egerunt, & esurierunt; quia qui ante abundabant gratia (nempe Iudæi) postea tamen propter perfidiam suam egere ceperunt. Qui autem pauperes erant populi Nationum, iam per fidem Christi satiantur, & abundare, sicut scriptum est: Edent pauperes, & saturabuntur.*

Item Psalm. 55. *Famem patientur vt canes; & Psalm. 106. Errauerunt in solitudine, in inagnoso, viam habitaculi non inuenerunt esurientes, & sitientes.* Et plurima alia loca, in quibus sit mentio de fame, intelliguntur satis frequenter de fame spirituali, vt ex ponit sanctus Gregorius illud 1. Reg. 2. *& famelici saturati sunt: Non saturabuntur ergo, inquit, nisi famelici, qui à vitiis perfectè ieiunant.*

Et nò dicat aduersarius hæc loca non intelligi sic, nisi in sensu aliquo mystico, quamuis hoc ipsum nobis sufficeret; tamen adducamus etiam loca, in quibus fames capitur spiritualiter etiam

Præmiū huius beatitudinis quando conferatur.

132.

De 4. Beatitudine.

1. *Expositio de esurie, & siti corporali.*1. *Fund. huius exposit.*

133.

Reiicitur.

Esuries accipitur in Scriptura sæpè pro desiderio.

In sensu literali. Amos 8. *Emitam famem in terram; non famem panis, neque sitim aqua; sed audienti verbi Domini.* Quid clarius dici poterat? Sed fortè hunc locum non vidit Maldonatus. At hunc alterum sine dubio vidit Ecclesiast. 24. *Qui edunt me, adhuc esurient, & qui bibunt me, adhuc sitient.* Vidit, inquam, hunc locum; nam ultimam partem ipsemet citavit in hoc ipso loco; vnde mirum est, non meminisse primæ.

2. Fund. pramissa expos.

Secundum fundamentum eius est, quòd Christus in his beatitudinibus proponat certas quasdam, ac priuatas virtutes, quæ magis, quàm videntur, ad salutem conducunt: sed desiderium iustitiæ non est particularis, sed generalis virtus, nihilque noui, aut magni diceret Christus, si ea affectos beatos pronunciaret, cum id iam notum esset.

Reiicitur. Christus non proponebat semper nouam doctrinam.

Respondetur Christum non ita fuisse nouitatis curiosum, quin instar boni Patris familias de Thesaurò suo cum nouis vetera etiam proferret libenter; & sanè tam notum erat mundos corde esse beatos, & felices, quàm desiderantes iustitiam; imò non erat tam vulgare, quàm putat Maldonatus, quòd ipsum desiderium iustitiæ faceret beatum. Cur non igitur id prædicaret Christus? Illud de priuatis virtutibus, si hoc desiderium iustitiæ sit vniuersalis virtus, tam faciliè negari posset, quàm asseritur, modò velit priuatas tantum virtutes proponi.

134. 3. Probatio eiusdem expos.

Tertium fundamentum magis vrget: Lucam nempe, cap. 6. non dicere: *Beati qui esuritis iustitiam*, sed absolute: *Beati qui esuritis; quia saturabimini*, quibus opponit eos, qui saturati sunt, seu pauperibus diuites, dicens: *Va vobis qui saturati estis.* Sed non intelligit per hos saturos eos, qui satiati sunt iustitia; quia talibus non diceret *Va*: sed eos, qui saturati sunt corporaliter: ergo per esurientes ipsis oppositos, non intelligit esuriem iustitiæ; sed corporalem patientes.

Reiicitur 1.

Respondetur primò, non esse inconueniens, quòd Lucas ageret de esurie corporali, quamuis Matthæus ageret de spiritali; quia non eundem Christi sermonem probabiliter recitant, sed diuersum; Lucas quidem, quem habuit ad populum in loco campestri; Matthæus verò quem habuit in monte ad Discipulos, quibus magis spiritalis doctrina erat proponenda, quàm turbis.

Reiicitur 2.

Respondeo secundò, optimè posse Lucam quoque interpretari de esurie spiritali; nam quamuis opposuit esurientibus, quos dixit beatos, saturos, quibus dixit *Va*, nec per hos intellexerit saturos iustitia, sed corporaliter; non inde sequitur quòd per esurientes intellexerit esuriem corporalem patientes: bene enim possent opponi saturi corporaliter esurientibus spiritaliter, non quòd saturitas corporalis, & esuries spiritalis directè opponantur, sed indirectè; quatenus scilicet qui saturare se solent corporaliter in hac vita, non solent habere esuriem spiritualem, seu desiderium ardens iustitiæ, quo si essent affecti, sine dubio non solùm non ita indulgerent ventri implendo, & curi, vt aiunt, curandæ; sed etiam corpori in seruitutem spiritus redigendo in ieiuniis multis, in fame, ac siti vacarent ad omnium, quotquot legimus in lege saltem euangelica, Sanctorum exemplum.

135.

Fallitur autem Maldonatus plurimùm, dum in hac vltima ratione supponit, si de esurie spiritali iustitiæ loqueretur Lucas, saturitatem oppositam, quam reprehendit debere esse saturitatem

iustitiæ, hoc est, abundantiam. Nihil enim minus: sed saturitas potius quam deberet oppondere, est illa, quam hæc vita admittit, quæ est vel, vt dixi, saturitas ventris, & voluptatis, cum qua non consistit talis esuries spiritalis, vel saturitas qua mediante aliquis contentus est ea perfectione, aut imperfectione, quam habet, nec vterius in virtute progredi meditatur, quarum vtraque mala est, & fugienda. Ex quibus patet, quàm leui fundamento hic author communi Patrum sententia, vt minùs probabili, reiecta, hanc nouam proposuerit, tanquam magis probabilem sententiam, quæ tamen vel hoc ipso quòd sit contra communem Patrum, & Expositorum sententiam, non solùm improbabilis, sed temeraria etiam censenda est.

Sed præterea etiam impugnatur; quia hic expressè ponitur iustitia tanquam obiectum esuriei, per quod tam expressè, quàm desiderari oporteret, significatur mentionem fieri non de corporali, saltem per se, & principaliter; sed de spiritali esurie, qualis sola tendit in iustitiam, vt in obiectum. Et quis non videt, quàm dura, & torta sit Maldonati expositio, dicentis esurire iustitiam esse esurire corporaliter, ex eo quòd cum iustitia ipsis non fiat, priuentur suis bonis: & famem propterea, ac sitim pati cogantur; vel esurire iustitiam idem esse, ac esurire corporaliter propter iustitiam.

Rursus sic explicata hæc beatitudo non differret ab octaua, in qua, qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, dicuntur beati: at certè sic pateretur persecutionem; qui intuitu regni cælestis voluntariè esuriret, aut sitiret ob iniustitiam sibi factam, vt explicat Maldonatus: ergo, &c. Sed longior sum in impugnanda hac explicatione, ad id tamen me coëgit ingens huius authoris libertas, & minor reuerentia in communem Patrum expositionem.

Quæ communis expositio intelligit esuriem, ac sitim hinc spiritaliter, vt videre est apud Ambrosium lib. 6. in Lucam. Hieronymum in Comment. Chrysostomum hom. 15. in Matth. Augustinum, Leonem, Hilarium, Bernardum, Nyssenum supra. Ex quibus vnus Leonis verba hic proponere lubet, *Nihil, inquit, hac esuritis corporeum, nihil expetis suis ista terrenum; sed iustitia bono desiderat satiari.*

Maior est difficultas, quænam sit iustitia, cuius esuriei, & siti tribuitur ratio beatitudinis. Chomatius putat eam esse sanctitatem, & virtutem; sic enim explicat hanc beatitudinem, vt sensus sit, Beati qui virtutem, sanctitatemque avidissime concupiscunt. Nyssenus, Augustinus, Leo, hanc iustitiam complecti omnem virtutem tenent. *Omnis, inquit Nyssenus, virtus hic iustitia nomine significatur.* Petrus Damianus ait eos sitire iustitiam, qui non solùm suam, sed aliorum quoque sitiunt virtutem.

Chrysostomus intelligit per iustitiam, peculiarem iustitiæ virtutem, cuius est reddere aliis bona sua. Diuus Thomas dicit per iustitiam hanc intelligi posse, vel iustitiam generalem, quæ virtutes omnes complectitur, vel specialem, quæ ius suum cuique tribuit.

Ex his explicationibus, hæc minùs placet, quæ est de iustitia speciali; tum, quia nihil peculiare est in hac virtute, propter quam sitis eius particulariter commemorari deberet, vt beatificans; tum etiam, & maximè, quia verisimilius est hinc iustitiam,

Quæ saturitas opponitur esuriei, & siti.

136.

Impugnatur prædicta expositio positiua.

Sola esuries spiritalis habet pro obiecto iustitiæ.

137.

2. Expositio communis de esurie, & siti spiritali.

Cuius iustitia sitis, & esuries commendatur in hac Beatitudine.

138.

Non est sitis iustitiæ specialis suum cuique tribuens.

tiam capi eo sensu, quo in octava beatitudine. *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam.* vbi sine dubio non fit mentio de sola iustitia illa speciali, sicut nec in illis aliis verbis in hac ipsa contione dictis. *Attendite ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus: Nisi abundauerit iustitia vestra plusquam Scribarum, & Phariseorum, &c.* Propter quam etiam rationem minùs congruam sentio expositionem Ruperti dicentis illos hîc prædicari beatos, qui sciunt iustitiam sibi fieri ab hominibus, qui iniuste eos suis bonis priuant.

Expositio Ruperti reiicitur.

139.
Expositio Scoti quod sit charitas.

Coincidit cû expositione Nysseni, quæ est cõmunior.

Probatum.

Scotus denique dicit habitum, à quo provenit hæc esuries, & sitis, esse charitatem, qua diligimus Deum ipsum, in cuius dilectione vera, & principalis iustitia, seu perfectio consistit: unde videtur per iustitiam, quæ est obiectum sitis, intelligere vel ipsam dilectionem Dei, quæ est formalis nostra perfectio principalis, vel ipsummet Deum; qui ut est nostra fortitudo, & virtus, ita etiam iustitia nostra dici optimè potest. Et hæc expositio facillè reduci potest tam ad primam Chromatij, quàm ad secundam Nysseni, quæ magis est communis: nam qui sitit Deum, aut dilectionem eius, sitit æquivalenter, & eminenter omnem virtutem: nam omnis virtus continetur in charitate, quæ propterea est plenitudo legis, & sola, si haberetur, sufficeret. Congruitas autem huius expositionis est magna; quia secundum eam ponitur determinatè tanquam vna ex beatitudinibus, vel charitas habitualis, ut principiat actum suum principalem, vel principalis actus ipsius, quod videtur valdè conueniens. Si autem intelligeretur per iustitiam vlla alia virtus, aut omnis virtus formaliter, non poneretur charitas sic determinatè in hac beatitudine, nec in aliis etiam beatitudinibus, nisi minùs: ergo hæc expositio est valdè congrua.

Confirmatur.

Confirmatur, quia verisimile est hîc denotari illam esuriem, & sitim, quæ significatur Psal. 41. *Sitit anima mea.* Ecclesiast. 24. *Qui bibunt me, ad huc sitient:* sed istius sitis obiectum ponitur ipsemet Deus: ergo est sitis hîc proposita.

Quomodo cûcunque explicabitur, non distinguitur à virtutibus.

Sed siue hoc, siue quocunque ex præmissis modo exponi debet, manet semper solidum quod principaliter intendit Scotus, hanc esuriem non exigere aliquod principium peculiare distinctum à virtutibus, & donis.

140.
Quodnam sit præmiu quatuor Beatitudinum.

Quoad saturitatem, quæ pro præmio huius beatitudinis proponitur, existimo eam meliùs explicari cum Hilario, Chromatio, Haymone de saturitate futuræ vitæ, de qua dicitur Psal. 16. *Satiabor cum apparuerit gloria tua;* quamvis Chrysostomus eam intelligat de saturitate collata bonis in hac vita; sed & hanc etiam denotari probabile est, minùs tamen principaliter. Est autem collocanda hæc huius vitæ saturitas in satisfactione piæ mentis, non desiderantis ex huius vitæ bonis, nisi quæ Deus conferre voluerit; sed resignantis se totaliter in manus eius.

Quintam Beatitudinem significant hæc verba: *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.* In hac explicanda, parua, aut nulla est controuersia, omnes enim concedunt eam intelligi de misericordia, qua confertur beneficium indigenti.

Et quidem Hieronymus, Chrysostomus, Author Imperfecti, Theophylactus dicunt indifferenter comprehendere sub ea quæcunque misericordiarum opera, siue corporalia, siue spiritualia; siue fiant conferendo beneficia positiua, siue con-

donando iniurias. Gregorius autem Nyssenus, & Augustinus *suprà*, propriè solam eleemosynam corporalem comprehendere putant, quam qui erogat toties in Scriptura beatus dicitur ut Psal. 40. *Beatus vir, qui intelligit super egenum, & pauperem.* Psal. 111. *Beatus vir, qui misereatur, & commodat.* Prouerb. 14. *Qui misereatur pauperis, beatus erit, vicissitudinem suam reddet ei.* Sed certè hæc omnia loca, & similia intelligi possunt, etiam de eleemosyna spirituali, & ita quoque, ut comprehendant condonationem iniuriarum.

Maldonatus, cum neutris conuenit, asserens propriè hîc misericordes appellari non solum, qui in dandis eleemosynis liberales sunt; sed multò magis qui iniurias facillè condonant. Rationem huius expositionis vnicam insinuat, nimirum quod Apostoli, quibus hæc doctrina proponebatur, eleemosynas, relictis omnibus, dare non poterant, & propterea frustra inuitarentur ad eleemosynas alias, quàm condonationem iniuriarum, cuius exercendæ tam frequenter essent habituri occasionem.

Sed valdè leue fundamentum est hoc pro singulari, & opposita Patribus expositione; nam in primis si corporalem eleemosynam non poterant pauperes Apostoli erogare, poterant certè spirituales doctrinæ, & fidei, qua ditissimi erant, & qua maximè indigebant homines. Deinde Christus non solum debebat ipsis proponere doctrinam, cuius praxis ipsismet competere posset solummodò; sed eam etiam, quæ ad alios ab ipsis instruendos spectabat ad eum modum, quo Paulus Titum admonet doctrinæ iuuenibus, senibus, viduis, &c. proponendæ Tit. 1.

Itaque nullo modo placet hæc sententia. Secunda autem probabilis censenda est propter auctoritatem istorum Patrum. Prima verò præferenda; tum, quia cum Christus generaliter, & absque limitatione de misericordia loquatur, non debet absque fundamento ad certa misericordiarum opera restringi quod dicit; tum denique, quia verisimile est opera misericordiarum, de qua hîc agitur, proponi in Catechismo pueris memoriæ mandanda, & opere, cum adoleuerint, complenda; sed opera spiritualia septem inter ea numerantur, & alia corporalia etiam præter eleemosynam strictè acceptam.

Hanc autem communiorem, & meliorem expositionem amplectitur Scotus, dicens misericordiam hîc expressam esse virtutem moralem, quæ est pars subiectiua iustitiæ, ut sic, & disponit hominem ad exteriora communicanda proximo; & quidem, ut benè Scotus, non ut re habeat communicans, nec ex eo quod antea fuerat ab eo, cui communicat, affectus beneficio; quia primo modo communicatio esset actus amoris proprii, secundo verò modo esset gratitudinis actus. non intelligit autem per exteriora bona corporalia externa; sed quæcunque sibi ipsi exteriora, siue spiritualia, siue corporalia; per hoc enim vult distinguere hanc virtutem ab amicitia, cuius est se ipsum communicare proximo. Subiungit etiam rationem, cur potius misericordia proposita fuerit, quàm liberalitas, ad quam etiam spectat exteriora proximo elargiri; quia scilicet misericordia est perfectior species iustitiæ, quàm liberalitas, quod sine dubio verum est, quantum saltem ad intentum Christi hîc, qui subueniri potissimum cupiebat indigentibus. Misericordia enim magis directè, & communiter magis perfectè hoc respicit,

2. *Expositio.*

Expositio Maldonati.

Fund. eius.

142.

Reiicitur. Apostoli poterant dare eleemosynam.

1. *Expositio est præferenda, licet 2. sit probabilis. Misericordia beatitudo cõtinet cû spiritualia, quàm corporalia opera.*

Scot. tenet 1

Cur Misericordia potius quàm liberalitas collocetur inter Beatitudines.

*Quomodo
misericordia
est perfectior
liberalitate.*

cit, quàm liberalitas, quæ æquè perfectè exerceri posset circa non indigentes, ac indigentes, & propterea accidentaliter tantum respicit indigentiam, & iuxta hoc commodè exponi potest quod dicit hic Doctor de maiori perfectione misericordie supra liberalitatem.

Potest etiam hæc maior perfectio eius desumi ex eo, quod ad plura se extendat, & perfectiora communicanda; quia non solum ad corporalia, quæ solum respicere videtur liberalitas humana; sed etiam ad spiritualia; & quia magis est simpliciter necessaria cum respiciat indigentes, quos ut ales non respicit liberalitas.

144.

*Propositio dif-
ficilis Scoti.*

Illa verò verba difficilia apparent: *Potest tamen esse aliqua liberalitas inferior, quàm misericordia, & ita liberalitas est imperfectior speciei iustitia, quàm misericordia.* Hæc, inquam, verba difficilia sunt: nam ex eo quod aliqua liberalitas esset imperfectior, non sequeretur quod omnis esset, nec etiam quod plures, & consequenter non sequeretur quod liberalitas simpliciter esset imperfectior, sicut ex eo quod aliqua ciuitas Europæ sit imperfectior, quàm aliqua Asiatica, aut Indica, non sequitur quod ciuitates Europæ simpliciter sint imperfectiores dicendæ, quàm Asiaticæ: nec ex eo quod aliquis habitus, aut actus intellectus, verbi gratia, fidei supernaturalis, sit perfectior quàm aliquis habitus, aut actus voluntatis, sequitur quod omnes habitus, & actus intellectus sint perfectiones, quàm omnes habitus, & actus voluntatis: nec quod simpliciter habitus, & actus voluntatis sint dicendæ imperfectiores, quàm habitus, & actus intellectus; nec denique ex eo quod aliquod ens spirituale sit imperfectius, quàm aliquod corporale, nimirum species intelligibilis, quàm substantia, & aliquod ens supernaturale in substantia, ut habitus fidei sit imperfectius, quàm aliquod ens naturale, seu naturalis ordinis, ut homo, verbi gratia, sequitur quod omne ens spirituale, & supernaturale sit imperfectius, quàm omne ens corporale, & naturale, aut quod simpliciter entia supernaturalia, & spiritualia sint imperfectiora, quàm sint entia corporalia, & naturalis ordinis.

145.

*Prædicta Scoti
propositio
declaratur,
& defenditur.*

*Quando ali-
quid unius
speciei est im-
perfectius ali-
quo alterius
speciei, illa spe-
cies est simpli-
citer perfe-
ctior cõfenda.*

His tamen non obstantibus, si consideremus rem Metaphysicè, existimo vniuersaliter verum esse, quod quando aliquid vnius speciei ex diuidentibus vnum genus, est per se essentialiter imperfectius aliquo alterius speciei, secundum quamcunque rationem essentialiter præsupponentem istam rationem genericam diuisam, & differentiam eam contrahentem, tum simpliciter ista species sit censenda imperfectior, quàm altera; unde quia aliquod brutum est essentialiter imperfectius quàm homo, secundum aliquid essentialiter præsupponens rationem animalis, nempe secundum irrationalitatem, sequitur omne brutum esse imperfectius omni homine essentialiter. Et ratio est euidentis; quia differentia illa speciei imperfectioris est sine dubio imperfectior; sed eo ipso, quo illa est imperfectior, debet etiam omnis differentia præsupposita ipsi essentialiter esse imperfectior secundum se; quia in differentiis essentialiter subordinatis progressus fit semper ab imperfectiori ad perfectius; hinc enim rationalitas est perfectior, quàm differentia constitutiva animalis, & hæc quàm differentia constitutiva viuientis: ergo differentia directè, & immediate opposita differentie speciei, quæ dicitur perfectior, est imperfectior quàm differentia istius

speciei perfectioris, sed eo ipso, quo est imperfectior, non debet posse coniungi cum aliqua differentia perfectiori, quàm sit ista differentia speciei perfectioris, nam si illa, quæ est imperfectior, potest coniungi cum differentia perfectiori, eadem ratione poterit & differentia perfectior, aliàs saltem in hoc esset imperfectior; verbi gratia; quia differentia bruti, ut sic, quæ immediate opponitur rationalitati, & cum ipsa immediate diuidit animal, ut sic, est imperfectior quàm rationalitas, si posset coniungi cum aliqua differentia perfectiori, quàm rationalitas, nihil obstaret quominus ipsa rationalitas posset coniungi cum alia differentia perfectiori, & consequenter nunquam potest dici quod aliquod animal irrationale sit perfectius, aut aliqua species animalis irrationalis specie animalis rationalis, saltem vltima, de qua loquimur: ergo similiter in proposito, si aliqua species liberalitatis secundum prædicata essentialiter posteriora prædicatis conuenientibus virtuti disponenti hominem ad communicanda bona externa aliis, sit imperfectior, quàm aliqua species misericordie, sequitur quod misericordia simpliciter sit perfectior iustitia.

Dixi autem semper comparisonem debere fieri in gradibus essentialiter conuenientibus rebus comparatis, & essentialiter subordinatis, & præsupponentibus rationem genericam, in qua conueniunt inter se res illæ comparatæ, primò, ut excludam differentias accidentales, quæ conuenire possunt sine ordine in diuersis diuersarum specierum, ita ut indiuidua imperfectioris speciei possit habere perfectiora accidentia aliqua, quàm perfectioris, & è contra, sicut & vnum indiuiduum nunc potest habere perfectiora, nunc imperfectiora. Secundò, ut pariter excludam entia per accidens, qualia sunt ciuitates, de quibus in primo exemplo, quod propterea non facit ad rem. Tertio denique, ut excludam perfectionem desumptam ex gradibus non essentialiter subordinatis, aut posterioribus rationi isti communi genericæ.

Ad quod intelligendum, aduertendum est, quædam esse prædicata conuenientia alicui rei, quæ non habent inter se essentialem subordinationem, ita ut vnum non possit potius dici prius natura, quàm alterum; quædam verò quæ habent subordinationem talem, ut vnum debeat dici prius altero. Exemplum huius secundi habemus in animalitate, & rationalitate, ex quibus animalitas est prius natura, quàm rationalitas; quia ab ea non conuertitur subsistendi consequentia, quandoquidem licet valeat dicere: *est homo, ergo est animal*; non tamen è contra: *est animal, ergo est homo*. Exemplum primi habemus in multis, nimirum in ratione habitus, & ratione intellectualitatis, & supernaturalitatis, ac naturalitatis; nec enim apparet quodnam ex his prædicatis prius natura sit altero (loquendo de prioritate naturæ secundum quam non conuertitur subsistendi consequentia, qualis est inter animal, & rationale) nam non sequitur: *est habitus, ergo est intellectualis*, hoc est pertinens ad intellectum; nec è contra: *est pertinens ad intellectum, ergo est habitus*.

Rursum, non valet dicere: *est habitus, aut intellectualis, ergo est supernaturalis, aut est naturalis*, nec è contra, *est naturalis, aut supernaturalis: ergo est habitus*. & hæc est ratio cur Doctor supra

146.

*Quædam sunt
prædicata
quorum vnum
altero prius
natura, quæ-
dam quorum
non est.*

suprà non resoluit an habitus, vt sic, deberet priùs diuidi in intellectualem, & appetitiuam, quàm in infusam, & acquisitam; quia scilicet non potuit videre hanc essentialem subordinationem inter illas rationes. Itaque quæ sunt diuersæ speciei possunt in huiusmodi prædicatis habere comparationes diuersas, ita vt aliquid quod est sub vna specie possit esse perfectius aliquo, quod est sub altera specie, & e contra, verbi gratia, aliquis habitus intellectualis est perfectior aliquo habitu voluntatis, & aliquis habitus voluntatis perfectior aliquo habitu intellectus: similiter aliquod ens naturale potest esse perfectior aliquo ente supernaturali, & aliquod ens supernaturale, quàm aliquod ens naturale.

147.
Alia expositio
facilior
mentis Scoti.

Sed quia hæc speculatio subtilior est, & indiget vteriori declaratione, cui iam vacare non licet; ideo potest aliter exponi Scotus, ita vt in prædictis verbis velit tantum quoddam misericordiam sit perfectior species iustitiæ, quàm liberalitas vt extendit se hæc ad actum illum imperfectiorem, & similes, hoc est, ad actus, quibus communicantur proximo bona temporalia externa, & consequenter quoddam per illam liberalitatem non possit quis tam perfecte disponi ad bona communicanda proximo, quàm per misericordiam, quæ etiam inclinatur ad communicanda bona spiritualia ipsi.

Secundum nullam
expositionem
misericordia
est distincta à
virtutibus.

Verum vt recurramus ad principale intentum, siue misericordia completatur omnia opera misericordiarum, siue solam elemosynam, siue condonationem iniuriarum, non est necesse vt sit actus, aut habitus alterius speciei, quàm misericordiarum, quæ est virtus moralis, aut charitatis, aut alicuius alterius virtutis ex infusis, & acquisitis, vt pater.

148.
Præmium 5.
Beatitudinis
quoddam sit.

Præmium verò huius virtutis est misericordia præstanda vicissim, quam non solum existimo consistere in remissione peccatorum, vt putat Suarez; sed etiam tam benè in collatione auxiliorum, quibus in hac miseriarum valle indigent homines ad ferendas suas miseras. Sicut enim misericordia homines beatificans completitur secundum ipsam Suarium omne genus misericordiarum, & non solum iniuriarum condonationem, cur idem non esset dicendum de misericordia promissa à Deo tanquam præmio? Sed quandoquidem non sint futuri miseri homines pro futura vita cœlesti, misericordia ipsis adhibenda videri posset, non exhibenda in cœlo; sed tantum in hac vita. At certè remissio peccatorum purgatorij, & ipsa collatio futuræ gloriæ, & continuatio etiam eiusdem ad misericordiam Dei reduci optimè potest.

149.
De 6. Beatit.
Munditiei.
Expositio prima,
quod consistat
in caritate peccati.

Sexta Beatitudo est mundities cordis, *Beati mundo corde*. Hanc munditiam in carentia omnis peccati statuit sanctus Hieronymus, *Beati, inquit, mundo corde, quos non arguit conscientia vlla peccati*. Diuus Leo eam ponit in exercitio virtutum omnium, ita enim ait: *Quid est habere cor mundum, nisi iis, quæ supradicta sunt, studere virtutibus?* vtraque hæc expositio videtur coincidere; quia nemo potest studere, vt oportet ad propositum virtutibus, quin careat omni culpa, nec e contra aliquis potest carere culpa, quin studeat virtutibus, nam non resistit peccato, nisi praxi virtutum, nec huic incumbit, nisi resistendo peccatis. Augustinus lib. 1. de sermone Domini, per eam intelligit puram intentionem significatam sæpe per simplicitatem, seu simplicem oculum, & præsertim *Matth. 6.* in hoc ipso sermone: *Si ocu-*

Expositio secunda
quod consistat in
restitutione.

lus tuus simplex fuerit, totum corpus tuum lucidum erit.

Hanc præfert Maldonatus primæ magis communi Patrum; tum, quia mundities cordis secundum primam expositionem, est virtus generalis, & approbata à mundo, Christus autem hic de virtutibus particularibus, & non tanti habitis à mundo, agit; tum, quia nemo assequitur perfectionem talem pro hac vita, vt sit mundus ab omni prorsus peccato, iuxta illud Prouerb. 20. *Quis enim gloriabitur mundum se habere cor, & purum se esse à peccato?*

Probat Mald.
hanc expos.

Sed neutra ratio difficilem reddit primam expositionem: non prima, quia facile negari potest hic agi à Domino de solis virtutibus priuatis, & non æstimatis à mundo. Non etiam secunda, tum, quia non est necesse ad hanc munditiam, vt excludantur omnes affectus inordinati, etiam veniales: absit autem, quin plurimi solerent habere mundum cor à peccatis omnibus mortalibus; tum, quia certum est in Scriptura proponi munditiam cordis, vt dicit puritatem ab omni peccato, sic enim sine dubio accipitur Psalm. 23. *Quis ascendet in montem Domini: innocens manibus, & mundo corde*. Et in eodem sensu, non verò vt dicit puram solummodò intentionem, quæritur mundum cor. Psalm. 50. *Cor mundum crea in me Deus*.

Satisfit huic
 probationi.

Ad hæc munditiam non debent excludi omnes veniales inordinati affectus.

Chrysostomus, Euthymius, & Theophylactus exponunt hanc munditiam de castitate, seu continentia. Et hanc expositionem sequi videtur Scotus dum dicit hac beatitudine comprehendere speciem temperantiæ, quæ moderatur voluptates, sicut in prima beatitudine comprehenditur species temperantiæ moderans honores, nimirum humilitas. Dicit autem per se significari hac beatitudine speciem temperantiæ moderantem voluptates in communi; vt non solum comprehendatur castitas, quæ respicit voluptates venereas; sed etiam illa, quæ versatur circa alias delectationes, præsertim gustus, vt quæ habentur de cibo, & potu, quod satis probabile apparet. Vt vtamen explicabitur, manifestum videtur ad hanc etiam beatitudinem sufficere reliquas virtutes, siue omnes, iuxta primam sententiam; siue aliquam vnā, iuxta reliquas.

150.
3. Expositio
de castitate.
Ist. Scoti.

Præmium huius munditiei statuitur visio Dei, principaliter quidem quæ in patria est, quam non nisi mundo cordi tribui conueniebat: *Quemadmodum enim lumen hoc*, inquit Augustinus suprà, *videri non potest, nisi oculis mundis, ita nec Deus videtur nisi mundum sit illud, quo videri potest*. Et vt ait sanctus Leo Papa suprà. *Meritò beatitudo hac puritati cordis promittitur: splendorem enim veri luminis serdens acies videre non poterit*. Sed aliqua particularis, & consolatoria notitia Dei pro hac vita etiam mundis corde concedi solet: nam sapientia, quæ in maleuolam animam non introibit, aptam sedem in mundis cordibus inuenit. Vnde Augustinus lib. 17. homiliarum, serm. 14. volentes cognoscere Deum pro hac vita ad hanc cordis puritatem inuitat. *Para, inquit, vnde videas Deum, vt enim secundum carnem loquar, quid desideras ortum solis lippis oculis? Sani sint oculi, & erit illa lux gaudium; non sint oculi sani, & erit illa lux tormentum: Non enim corde non mundo videre permittetur, quod non videtur nisi mundo corde*.

Beatitudo
hac non est distincta
à virtutibus quomodocumque
exp. scabitur.

151.
Præmium 6.
Beatitudinis.

Septima beatitudo proponitur illis verbis: *Beati pacifici, quoniam filij Dei vocabuntur*. Pacificos hos censet Hilarius, qui condonant iniurias. Augustinus, qui in se pacem habent, ordinatas tenentes

152.
De 7. Beatit.

*Varia Patrum
expositiones.*

nentes animi facultates. Sanctus Leo, qui nullas cum Deo inimicitias exercent. Hieronymus, qui in suo corde primum, deinde in aliis pacem faciunt: *Quid enim, inquit, prodest alios per se pacari, cum in tuo animo sint bella visiorum.* Theophylactus, qui per doctrinam inimicos Dei conuertunt. Idem tenet Chromatius his verbis: *Potior, inquit, & sublimior pacificatio intelligenda est à nobis. Illam dico, quâ homines Gentiles, qui inimici sunt Dei, per instantiam doctrinæ adducuntur ad pacem, quæ peccatores emendantur, & Deo reconciliantur, quæ heretici corriguntur.*

*Magis literalis
expositio
quid intelli-
gatur de pro-
curatibus pa-
cis publicæ.
Eam intendit
Doctr.*

Chrysostomus, Euthymius, & Theophylactus, illos qui paci, & quieti publicæ student, eam quacunque ratione procurando, & hæc videtur magis literalis explicatio, & illa, quam intendit Scotus, dum hanc beatitudinem reuocat ad virtutem communem præsentia, qua superiores rectè imperant subditis, & subiectioni, qua subditi rectè obtemperant superioribus; nec sanè vlla particularis virtus distincta ab aliis, magis videtur directe ad pacem faciendam, & conseruandam conducere, quàm hæc virtus, ut vtramque illam speciem complectitur.

*In nulla ex-
plicatione di-
stinguatur à
virtutibus.
Præmiū eius.*

Quomocunque verò explicabitur pacificatio, non requirit particulare principium distinctum à reliquis virtutibus, ut manifestum est.

Præmium huius beatitudinis est vocare filium Dei, quod correspondet benè pacificationi, quoniam pacificantes non solum Deum ipsum imitantur, qui non est Deus dissensionis, sed pacis; *Ideoque, inquit Bernardus, filios pacis, Dei quoque filios dignum est appellari;* sed etiam imitantur Christum filium naturalem Dei, qui est Princeps pacis, *Isaia 7. & pax nostra, Ephes. 2.* ac pacificans per sanguinem Crucis eius, siue quæ in terris, siue quæ in cælis sunt. Vnde Euthymius, *Pacifici filij Dei vocabuntur, utpotè filium eius unigenitum imitantes, cuius opus fuit dissidentia in vnum colligere, atque inimicos reconciliare.*

153.

Dicitur autem: *vocabuntur filij Dei*, ut significetur, quod non solum erunt tales, sed pro talibus cognoscantur ob eminentiam huius beatitudinis tam gratæ omnibus, & tam insignis, ut meritò quis existimet filium Dei, qui ea afficitur; an autem in futura patria, vel hîc hoc præmium conferendum sit, non aded patet, quia nulla prorsus est beatitudo, cuius præmium tam expresse ponitur aliquid quod concedi solere in hac vita posset videri, quàm hæc; nam in hac vita per charitatem filij Dei nominamur, & sumus, secundum Apostolum, & quidem propriissimè loquendo de filiatione adoptiua, qualem solam habebimus, etiam pro futura vita. Nihilominus, ut reliquarum, ita etiam huius beatitudinis præmium principale futuræ vitæ reseruari puto, ipsumque consistere in consecutione hæreditatis æternæ, & cognitione, quæ ab omnibus habebitur in die iudicij, de eorum adoptione, vnde alludi hîc videtur ad illud quod dicturi sunt tum impij. *Hi sunt, quos aliquando habuimus in derisum, &c. Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei.* Sed & hîc quoque bonæ opinionis, & æstimationis præmium consequuntur pacifici satis ordinariè, ut patet experientia.

154.

De 8. Beatit.

*Consistit in
Patientia.*

Vltima denique, & octaua Beatitudo proposita illis verbis: *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est Regnum Cælorum.* Secundum omnes intelligitur de patientia persecutionis, quæ est pars subiectiua fortitudinis, vel actus eius; non tamen de quacunque patientia

tribulationis; sed de ea quæ habetur propter iustitiam, hoc est, ut Chrysostomus, & alij communiter intelligunt, pro quacunque virtute, saltem conducente ad vitam æternam. Vnde 1. Pet. 2. *Qua enim est gloria, si peccantes, & colaphizati suffertis? Sed si benè facientes patienter suffertis, hæc est gratia apud Deum.* Et Augustinus supra: *Mulsi, inquit, heretici multa patiuntur; sed ideo excluduntur ab ipsa mercede, quia non dictum est tantum: Beati qui persecutionem patiuntur, sed additum est, propter iustitiam. Vbi autem sana fides non est, non potest esse iustitia.* Nempe talis, propter quam, qui persecutionem pateretur, esset beatus, aut obtineret Regnum cælorum, propter quod addidi limitationem præmissam, saltem conducente ad vitam æternam.

Hæc beatitudo licet principaliter ad Martyres spectat, qui ipsam mortem patiuntur; tamen non ad illos solos, ut patet ex explicatione eius maiori, quam subnectit ipsemet Christus. *Beati estis cum maledixerint vobis homines, &c.*

Regnum cælorum huic, & primæ beatitudini expresse, ut præmium promittitur, quod tamen cæterarum etiam præmium est. Vnde Augustinus, *Vnum, inquit, præmium, quod est Regnum cælorum, pro his gradibus, variè nominatum est, & Euthymius, Quamquam variè videntur acceptæ retributiones propter nominum varietatem, omnes tamen Regnum cælorum designant.* Et certè aliter beatitudinis nomen non merentur, neque enim, ut rectè Chrysostomus, *esset beatum talibus coronari, quæ in presenti vita continuo solvantur, ac defluunt, & fugaciùs, quàm umbra præteruolant.* Cæterum in hac quoque vita, aliquod etiam præmium huic, ut reliquis, correspondet, fortè gaudium illud, quo affectu Apostoli ibant gaudentes à conspectu Concilij, quoniam digni habiti sunt pro nomine IESU contumeliam pati; vel securitas futuræ beatitudinis ob participationem Dominicæ passionis: nam, ut ait Leo Papa sermone 9. Quadragesimali: *Certa atque securæ est expectatio promissæ beatitudinis, ubi est participatio Dominice passionis, quæ maximè sine dubio habetur à patientibus persecutionem propter iustitiam.*

Ex his ergo omnibus sequitur Beatitudines has octo, de quibus quæritur, an distinguantur à donis, & virtutibus, si capiantur actualiter, non distingui ab actibus donorum, ac virtutum; benè tamen ab habitibus: si verò sumantur habitualmente, non distinguantur ab habitibus virtutum; sed benè ab actibus.

Quod si dona distinguerentur à virtutibus, existimo dicendum quod hæ beatitudines omnes ad dona potius quàm ad virtutes esse referendæ; quia in perfectioribus actibus, aut habitibus, essent constituendæ, quales essent actus, & habitus donorum in illa hypothesi.

Solet hîc quæri an dentur plures beatitudines, quàm hæ octo; sed responsio est facilis: si enim sensus quæstionis sit, an dentur aliæ beatitudines, quæ ad has reuocari nequeant, respondendum negatiuè: nam sicut hæ ipsæ octo possunt reuocari ad illas quatuor, quas solas specificat Lucas c. 6. quia, ut inquit sanctus Ambrosius, *In istis octo illæ quatuor sunt, & in quatuor illis ista octo.* Similiter quotquot aliæ beatitudines assignari possunt, in his octo continentur. Si verò quærat an quemadmodum in his octo beatitudinibus sunt aliquæ, quæ expresse non habentur in istis quatuor; ita etiam sint aliquæ aliæ beatitudines, quæ

155.

*Principaliter
ad Martyres
spectat, sed
spectat etiam
ad alios.*

*Præmiū ali-
quod in hac
vita corres-
pondet huic
Beatitudini,
& quod.*

156.

*An dentur plu-
res Beatitu-
dines, quàm
octo.
Non dentur
plures, quæ ad
has reuocari
non possint.*

expressè non continentur in his, respondendum affirmatiuè: vt enim non erat necesse Christum proposuisse apud Lucam omnes beatitudines distinctè; ita non est necesse, vt apud Matthæum omnes etiam distinctè proposuerit. Et quis dubitet quin sit beatitudo magna ad iustitiam erudire multos, cum de hoc facientibus Scriptura dicat, quod *quasi stella fulgebunt*? quoties prædicat Scriptura beatos, qui timent Dominum, & sperant in ipso? an non dicit Paulus quod beatius sit manere innuptam? & certè laureola particularis concedenda virginitati arguit quod eadem virginitas sit beatitudo. Dicuntur autem istæ perfectiones, quæ vocantur beatitudines, & habentur in hoc statu, tales; tum, quia iis correspondet beatitudo formalis, & essentialis patriæ; tum, quia sunt perfectiones maximæ, quæ possunt haberi pro hac vita, solentque adferre secum magnam animi quietem, atque adedò ini-

tium quoddam, ac similitudinem futuræ beatitudinis, quæ vocatur beatitudo in re, vt scilicet distinguatur ab aliis beatitudinibus, quæ vocantur tales in spe.

Addit Scotus quod sufficienter in his beatitudinibus significetur perfectio moralis adæquata potentiarum hominis; quia perfectiones appetitiuæ significantur expressè quantum ad principalia capita; perfectiones verò intellectuæ morales indirectè exprimuntur; quia supponuntur necessariò ad perfectionem completam voluntatis, quæ non potest proximè completa sufficienter intelligi, quin intelligatur intellectus, cuius est ipsi bonum, & malum proponere, sufficienter cõpletus, & perfectus in ordine ad hoc faciendum, per prudentiam quidem acquisitam in ordine beatitudines spectantes ad virtutes acquisitas; per fidem verò supernaturalem in ordine ad beatitudines, quæ pertinent ad charitatem, & spem.

In his Beatitudinibus significatur perfectio moralis adæquata potentiarum hominis.

S C H O L I V M.

Dona septem, de quibus Isaias 11. non distingui à virtutibus, est contra Dium Thomam, & suos 1. 2. quæst. 68. artic. 1. & 3. Sed cum Doctore tenent Gabriel. hic quæst. unica, artic. 2. Maior. quæst. 1. Quando proposuit. 3. Alm. quæst. unica, & 3. Moral. cap. 2. Altiſiod. 4. tractat. 8. quæst. 1. Occham 4. quæst. 3. Vasquez 1. 2. dist. 89. cap. 2. Salas 1. 2. tractat. 12. dist. unica, sectione 1. Explicat qualiter virtutes in donis illis reperiuntur: sunt enim ibi quatuor cardinales, prudentia in consilio, fortitudo suo nomine, temperantia in timore, id est, in humilitate, iustitia in pietate; charitas, & spes ibi sunt in sapientia: est enim hac habitus, quo sapit obiectum summè sapidum in se, & mihi. Ita Magister dist. seq. fides in intellectu, & scientia; ille imperfectior, hac perfectior.

DE donis dico *, quod ibi enumerantur quatuor virtutes cardinales. Prudentia per donum consilij; prudentia enim est habitus consiliatiuus; quia est habitus rectè syllogizandi practicè, & tale syllogizare est consiliari. Vnde habitus, quo quis est consiliatiuus, est prudentia. Fortitudo exprimitur suo nomine inter dona. Timor autem est species temperantiæ. idem enim est omnino timor, quod humilitas, licet alio nomine nominetur: sicut patere potest per Augustinum super illud Matth. 5. *Beati pauperes de spiritu*: frequenter enim numerantur non nominibus propriis, & ided Scriptura frequenter commendat timorem. Vnde illud: *Initium sapientie timor Domini*, nihil aliud est nisi humilitas, quæ est principium virtutum: & cum inter dona ponitur pietas, hæc est, quæ apud Saluatorem vocatur misericordia, & ista est species iustitiæ.

Exprimuntur ergo inter dona quatuor virtutes cardinales; duæ quidem, vt prudentia per consilium; fortitudo proprio nomine suo: duæ autem aliæ non sub ratione illarum specierum intermediarum, quæ enumerantur in illo alio septenario; sed in quibusdam speciebus earum, puta temperantia in timore, & iustitia in pietate. Duæ infusæ exprimuntur ibi, Charitas quidem per spiritum sapientiæ: vniuersaliter enim quando in Scriptura commendatur sapientia, vt, *Beatus vir, qui in sapientia morabitur*, & huiusmodi; ibi sapientia est charitas: est enim habitus, quo sapit habenti illud obiectum, quod est in se sapiendum, quo scilicet placet mihi bonum eius in se, & illud volo mihi. Per alia duo dona, intellectum, & scientiam, exprimitur fides infusa, ita quod illa duo non circumloquuntur duos habitus, sed vnum tantum secundum perfectum, & imperfectum: & vnus potest dari sine alio, sed non è conuerso. Potest enim intellectus dici fides imperfecta, quæ est notitia articulorum primorum, & scientia fides perfecta, quæ est explicita notitia de articulis; sicut in scibilibus naturalibus intellectus dicitur esse principij, & scientia conclusionis. Spes autem explicite non enumeratur hic, sed datur intelligi per charitatem, quæ est sapientia: sapientia enim est, qua sapit mihi Deus in se, & qua sapit mihi: nam qui sapit, & saporem in se approbat, & sibi appetit.

20.

Resolutio de donis. 6. Ethic.

Prouerb. 1.

Eccl. 14. In maleuolâ animam non intrabit sapientia. Sap. 1.

157.
SVPPLEM.
P. PONCII.
De donis.

DE donis dico, quod ibi enumerantur, &c. Hic ostendit in particulari septem dona spiritus non distingui à virtutibus acquisitis, & infusis, quodlibet ex illis ad aliquam virtutem reducendo, sicut reduxerat beatitudines: & quia in hoc est summa controuersia, de his donis paulò diligentius est discurrendum, seruatò ordine ipsiusmet Scripturæ, vt seruauimus agendo de beatitudinibus.

In primis verò supponendum cum omnibus, licet omne datum optimum, & omne donum perfectum desursum sit, descendens à Patre luminum, &c. nullus actus virtutis saltem conducentis ad vitam æternam possit haberi absque gratia particulari Dei, vnde meritò omnis actus, & habitus conducentis ad vitam æternam, Spiritus sancti (cui appropriantur opera gratiæ, vt Patri opera potentia, & Filio opera sapientiæ) donum meritò appellari potest, ipsique acceptum referri debet; tamen Theologi, & Patres specialiter septem dona ipsi ascribunt, quæ antonomastice dona spiritus appellant, quod de iis speciatim Isaias Propheta mentionem faciat cap. 11.

Septem sunt, quæ antonomastice dona appellantur.

Septem dona non solum Christo, sed aliis iustis communicantur.

his verbis: *Requiescet super illum spiritus Domini, spiritus sapientia, & intellectus, consilij, & fortitudinis, spiritus scientia, & pietatis, & replebit eum spiritus timoris Domini.* Et licet hic ad literam mentio fiat de Christo, tamen quia iusti de plenitudine eius accipiunt, Ioan. 1. communiter Patres, & Expositores dicunt aliis etiam communicari hæc septem dona. Videatur Chrysostomus in Psalm. 44. Augustinus serm. 109. de tempore serm. 17. de Sanctis, lib. 1. de serm. Domini in monte, cap. 4. Hieronymus in prædictum locum. Cyrillus lib. 2. in Isaiam. Ambrosius Psalm. 118. qui etiam lib. 3. de Sacram. cap. 2. dicit omnibus baptizatis infundi spiritum cum omnibus his virtutibus, Gregorius c. mon. cap. 12. & homilia 19. in Ezechielem. Cyprianus denique de cardinalibus Christi operibus, cap. de vñctione Christi, cuius verba libet apponere. *Ex huius, inquit, vñctionis beneficio, & sapientia nobis, & intellectus diuinitus datur, consilium, & fortitudo cælis illabitur, scientia, & pietas, & timor spirationibus supernis infunditur.* Origines quidem 6. in Numer. & Tertull. contra Iudaos, cap. 9. de solo Christo cum exlusionem aliorum videntur illa verba intelligere; sed tantum volunt quod hæc dona aliis non communicantur in ea perfectione, in qua Christo communicata sunt, quod certum est, significatum à Chrysostomo supra, vbi illum locum Isaiæ de Christo explicans addit: *Nos de plenitudine eius accipimus.* & infra: *Sed illic quidem est integra, & vniuersa gratia, in hominibus parum quid, & gutta ex illa gratia.*

Ha dona sunt permanentia.

Suppono præterea cum communiori Theologorum nostræ, & Thomisticæ Scholæ sententia, per illa dona denotari aliqua dona permanentia, & habitualia, quæ sunt principia actuum aliquorum excellentium, quod colligi posse sufficienter videtur ex verbo *requiescet*, quod permanentiam significat.

158.
De 1. dono, nō
de sapientia.
1. Explicatio
Thomæ ratiocina-
tis.

Primum donum ex prædictis septem est sapientia, in cuius explicatione authores varij sunt, sanctus Thomas non eodem modo eam explicat: nam 1. 2. q. 68. art. 4. ait donum sapientiæ dari ad perficiendum intellectum ad iudicium speculatiuum. Sed hæc explicatio non placet; tum, quia certum est dari iudicia speculatiua in intellectu, & quæ

sunt actus fidei, & quæ sunt actus scientiæ acquisitiæ, & scientiæ Theologicæ dependentis à fide, & non exigentis principium per se infusum distinctum à fide, præsertim in sententia Thomistarum, & recentiorum, tenentium Theologiam esse partim speculatiuam, partim practicam, aut eminenter vtramque: ergo non benè sic describitur sapientia.

Et si dicas addendum quod sit iudicium datum ex speciali inspiratione Spiritus sancti, non tollit difficultatem, quia etiam iudicium speculatiuum fidei, ac scientiæ potest esse ex tali inspiratione. Et si dicas vterius, quod non ex tali ratione particulari, ex quali oritur iudicium speculatiuum sapientiæ. Contrà est, quia, vt colligas inspirationem esse diuersæ rationis, debes colligere actum, seu principium eius esse diuersæ rationis ab actibus fidei, & scientiæ, eorumque principiis. Adde ipsum S. Thom. 2. 2. q. 48. asserere sapientiam non tantum esse speculatiuam, sed practicam.

Alij dicunt donum sapientiæ esse principium actuum, quibus ex particulari motione Spiritus sancti assentitur quis conclusionibus supernaturalibus, & diuinis, deductis ex principiis fidei. Sed contrà, quia licet hoc modo distingueretur sapientia à fide, & etiam à scientia, dicendo scientiam esse donum, quo mediante assentitur quis conclusionibus inferioris ordinis, deducti ex principiis fidei; tamen difficulter potest distingui sic ab intellectu, & multò minùs potest distingui sapientia, aut scientia sic explicata à Theologia habituali supernaturali dependente à fide, aut naturali independente à fide, quod est contra Authores huius explicationis.

Deinde in quocunque distincto à fide statueretur donum intellectus, ea ratione qua sufficit vnum tale donum ad omnia obiecta, quæ respicit, etiam sufficere deberet vnum donum ad tendendum in quacunque alia obiecta cognita alio modo, quàm cognosci possunt per fidem, aut intellectum, aut virtutes intellectuales infusas, ac acquisitas; & sic sapientia, & scientia non essent duo dona diuersæ rationis, sed vnum, habens diuersa nomina, vt tendit in diuersa obiecta. Confirmatur hoc, quia sapientia, vt principiat assensum circa conclusiones diuinas, vel habet diuersum modum discurrendi à modo, quem habet scientia, vel non. Si non habent, sed solum differentia assignatur ex parte obiecti materialis, nimirum quia propositio, in quam tendit scientia, est humana, seu creata: ergo sicut idem habitus fidei tendit in obiecta diuina; & creata credenda sine discursu; ita etiam idem habitus discursiuus potest tendere in obiecta diuina, & creata. Si habet diuersum modum tendendi, quæro vnde colligant istum diuersum modum; non ex obiecto materiali, vt patet ex iam dictis; neque etiam ex obiecto formali; quia non possunt ostendere diuersitatem maiorem quantum ad hoc inter obiecta formalia determinantia ad obiecta materialia diuina, & creata, quàm inter obiecta formalia determinantia ad duo obiecta materialia diuina, verbi gratia, Deus est trinus: Deus est agens contingenter ad extrà, aut inter obiecta formalia determinantia ad duo obiecta materialia creata, vt patet.

Nec denique id colligere possunt ex experientia vlla, vt certum est, cum non possint esse certi, quod habeant huiusmodi dona.

Non consistit in eo quod perficit intellectum ad iudicium speculatiuum.

Iudiciū fidei datur ex speciali inspiratione.

159.
2. Explicatio.

Reiicitur. Non consistit in principio quo quis assentitur ad assentiendum conclusionibus deductis ex principiis fidei.

Idem habitus posset tendere in diuina, & humana iudicanda per discursum.

Alij

169. Alij dicunt sapientiam esse donum, quo mediante quis habet actum circa easdem veritates, circa quas versatur fides, præsertim illas, quæ de Deo ipso sunt. Sed non sufficienter possunt hoc supposito distinguere actum sapientiae ab actu fidei, nec consequenter ipsam sapientiam à fide, quod est contra ipsos. Quod verò dicit Caietanus 2. 2. quæst. 45. vbi Diuus Thomas hanc doctrinam statuere videtur, nempe actum sapientiae esse iudicium de his veritatibus, fidei verò actum esse assensum de iisdem distinguens inter assensum, & iudicium, insufficienter dictum ex terminis ipsis apparet, adeò vt non mereatur impugnationem: omnes enim idem intelligunt per assensum, & iudicium. Et quamuis daremus aliquam distinctionem inter ipsa, non sufficeret Caietano: nam quæro vtrum illud iudicium, quod tribuit sapientiae, innitatur immediatè diuinæ reuelationi, aut habeatur mediante discursu, aut ex terminis? Si primum dicatur, nunquam poterit ostendere eam fides ad illud sufficere non possit; si secundum, similiter ostendere non poterit, cur Theologia, vel naturalis, vel supernaturalis non possit illud principiare: si tertium, nullo principio physico indigebit præter intellectum, & species taliter propositas.

Reiicitur.
Sapientia non est donum, quo quis versatur circa easdem obiecta circa qua versatur fides.

Assensus, & iudicium de aliqua propositione idem sunt.

170.
4. *Expositio Suarj.*

Reiicitur.
Per fidem possumus cognoscere res esse diuinas amore.

Suarez lib. 2. de necessitate gratiae, cap. 18. fulsissimè impugnat præmissis iam explicationibus, dicit actum sapientiae consistere in assensu, & iudicio habito de rebus diuinis, non quatenus veræ sunt, vel falsæ; sed quatenus dignæ sunt vt amentur, vel credantur.

Sed hæc etiam explicatio nullo modo sufficit; tum, quia certum est per fidem tam naturalem, quam supernaturalem posse nos cognoscere res reuelatas esse sic conuenientes, & dignas amore, ac fide; tum, quia istud iudicium vel est ex terminis euidens, aut probabilis; vel innititur authoritati diuinæ; vel habetur per discursum, quidquid dicatur, non arguet sufficienter distinctionem sapientiae à fide, intellectu, aut scientia; aut saltem (quod nobis sufficit) non arguet distinctionem principij talis iudicij à virtutibus intellectualibus infusis, & acquisitis, quod est contra Suarium. Adde explicationem esse nouam, & excogitatam sine vlla authoritate ad euadendam difficultatem.

171.
5. *Expositio Scoti.*
Per donum sapientia intelligitur charitas.

1. *Probatiodi-
cta expositio.*

2. *Probatio.*

Scotus denique tenet donum sapientiae non denotare donum aliquod intellectuale, sed per illud intelligi charitatem simul, & spem. quam expositionem præter suos sequitur etiam Auerfa 9. 68. sect. 3. quamuis probabiliter putet posse dici sapientiam, & scientiam non dicere duo dona distincta, sed idem vt tendit in diuersa obiecta, contra quod specialiter facit, quòd noua sit expositio, & absque authoritate vlla, & præterea quòd charitas in his donis non comprehenderetur, cum tamen potius dici debeat donum particulare Spiritus sancti, quam aliquod aliud, quandoquidem sit donorum omnium eminentissimum. Probat Scotus suam expositionem ex etymologia nominis, nam sapientia deriuatur à sapere, & secundum hoc debet esse illud, quo sapit obiectum alicui; sed charitati hoc maxime competit, quatenus ea mediante sapit nobis Deus, in se bonus, & spei, quatenus ea mediante sapit nobis Deus, vt nobis bonus est, cui expositioni fauere Diuum Thomam ait Auerfa supra. Probat secundò, Scotus ex illo Ecclesiastici 14. Beatus vir, qui in sapientia morabitur, &c. Vbi per sapientiam videtur intelligi aliquid

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

spectans ad voluntatem, tanquam actus, vel habitus bonus moraliter; nam si aliquid aliud intelligeretur, non apparet, quòd morans in ea esset beatus. Confirmatur, quia omnis beatitudo huius viæ debet esse aliqua ex octo beatitudinibus paulò antè explicatis, aut ad illas reducibiles, vt maxime tenere debent Thomistæ, cum sanctus Thomas valdè sollicitè conetur sufficientiam diuisionis beatitudinis in illas octo ostendere: sed si sapientia in proposito loco denotaret aliquod pertinens ad intellectum, id tam commodè fieri non posset, vt patet: ergo debet dici, quòd denotat aliquid spectans ad voluntatem; sed nihil potius, quam charitatem, ac spem supernaturalem: ergo.

Confirmari potest hæc probatio ex Scriptura, per alia loca, Sap. 1. In maleuolam animam non introibit sapientia, qui sanè locus valdè facit pro nobis, nam nullus habitus, aut actus intellectus, qui communiter donari solet pro hoc statu, magis incompatibilis videtur cum peccato, quam ipsamet fides supernaturalis: sed illa intrat, & habitat in maleuolam animam, & est compatibilis cum peccato mortali, actuali, & habituali: ergo & omnis alius habitus, ac actus intellectus ordinariè spectans ad viatores, & consequenter sapientia, quæ hîc dicitur non intrare in maleuolam animam, non potest esse aliquid spectans ad intellectum. Similiter vrgeri potest illud Sap. 7. Neminem diligit Deus, nisi eum, qui cum sapientia inhabitat; nam si per sapientiam intelligeretur aliquid distinctum à fide, & charitate, profectò nulla posset assignari ratio cur non diligeretur à Deo aliquis sine ea, nimirum is, qui fidem haberet, & charitatem: & non est vlla ratio, cur hæc duo habere non posset absque sapientia aliqua distincta, aut cur quamuis haberent hæc duo necessariam connexionem cum sapientia quacunque distincta, diceretur quòd mortuum speciale dilectionis diuinæ esset ista sapientia.

Confirmari potest secundò authoritate expressa sancti Augustini Epist. 130. Sapientia est charitas Dei, nec diffunditur in cordibus nostris, nisi per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. In qua etiam sententia videtur sanctus Bernardus in sermone de septem donis, quia sapientiam opponit malitiæ, cui nihil intellectuale per se opponitur; nec aliquid omnino magis, quam charitas, per quam solam, vt identificatur gratiæ, tollitur formaliter malitia.

Respondet Suarez loca omnia, quibus dici videtur quòd sapientia sit charitas, intelligenda esse in sensu non formali, sed causali. Sed contra primò, quia hoc gratis dicit: secundò, quia sic possumus dicere quòd loca, quibus ipse probat sapientiam esse aliquid spectans ad intellectum, sint intelligenda in sensu causali, non formali. Tertiò, eatenus intelligi possent in sensu causali, quatenus sapientia, quæ esset habitus, aut actus intellectus, esset causa charitatis, aut conditio præsupposita ex se necessario exigens sequelam charitatis: sed hoc est falsum; imò potius contrarium est verum: ergo.

Sed videamus quibus locis Suar. probat ex Scriptura sapientiam propriè significare actum aliquem, aut habitum intellectus: primus est ex 3. Reg. 3. vbi Salamoni postulanti cor docile, vt iudicare posset populum, respondit Dominus: quia postulasti sapientiam, vnde patet sapientiam, ac cor docile, quo rectè iudicari possit, esse idem.

m 2

Sed

Confirmatio.

172.
Confirm. 2.

Confirm. 3.

173.
Responsio Suar.
Reiicitur.

1. Locus, quo probat Suar. donum sapientiae pertinere ad intellectum.

Responsio.
Per hoc locum
potest intelligi
voluntas affe-
cta charitate.

Sed respondetur facile in hoc loco cor docile, hoc est affectum sapientia optimè intelligi posse de corde, id est, voluntate affecta charitate, cuius defectus maximè peruerit iudicia omnia affectu inordinato obsecante intellectum, aut impediēte ne voluntas sequatur dictamina recta eius.

2. Locum.

Secundus locus est, *Viam sapientia nescierunt, neque commemorati sunt semitas eius*, Baruch. 5. & infra, *quia non habuerunt sapientiam, interierunt propter suam insipientiam*.

Responsio.

Respondetur hīc etiam non minùs commodè intelligi posse charitatem, & perfectionem voluntatis, cuius viæ sunt opera bona, quæ peruersi homines, de quibus ibi agit Propheta, nescire, & non recordari dicuntur, eo quòd ea non exercuerint; vnde propter defectum huius charitatis, & perfectionis interierunt, potiùs quàm propter defectum vllius notitiæ ex parte intellectus. Nec refert quòd opponatur sapientia insipientiæ, nam eadem ratione, qua charitas vocari potest sapientia, potest etiam malitia ipsi opposita vocari insipientia.

174.

*Terminus locus
soluitur eo-
dem modo.*

Simili modo potest intelligi tertius locus ex Sap. 7. *Optavi, & datus est mihi sensus, inuocaui, & venit in me spiritus sapientia*. Quamuis daremus idem intelligi per sensum, & spiritum sapientiæ, & quamuis vlteriùs daremus alludi hīc ad orationem illam factam 3. Regum 3. sed nec est necesse vt alterutrum demus; nam optimè potest per sensum intelligi cognitio intellectus, & per spiritum sapientia charitas, ac perfectio voluntatis, & præterea incertissimum est (quidquid dicat Suarez) alludi ibi ad orationem illam factam 3. Reg. cum nihil prorsus id suadeat; nec ratio, nec autoritas.

*Quoties lau-
datur sapien-
tia in Scri-
ptura, per eam
potest intelligi
aliquid perti-
nens ad vo-
luntatem.*

Et ne longior sim, vniuersaliter, vt dicit Scotus, quoties in Scriptura commendatur sapientia, intelligi potest optimè charitas, qua sapit omne quod bonum est. Et sanè laudes omnes, & encomia, quæ tribuuntur sapientiæ, non possunt vllò modo commodè in vllò sensu competere alicui habitui, aut actui speculatiuo intellectus. Vnde cum sapientia intellectualis sit secundum Suarez, quid speculatiuum, & non practicum, nec consequenter morale, consequens est, vt non agatur de ea in Scriptura.

175.

Quòd si etiam iis in locis, ac aliis, ageretur de sapientia pertinente ad intellectum, quandoquidem in aliis locis actus, seu habitus voluntatis dicantur in Scriptura sapientia, vt in locis præmissis pro nobis, & in illo etiam Iob 28. *Eccet timor Domini, ipsa est sapientia*. Dicit probabilissimè potest nomen sapientia in Scriptura quandoque actum intellectus, seu habitum, quandoque actum, seu habitum voluntatis significare: hoc autem supposito, manifestum est, posse commodissimè dici, quòd Isaïas in enumeratione donorum intellexerit aliquid pertinens ad voluntatem.

*Sapientia in
Scriptura
quandoque
quid pertinet
ad intellectum:
quandoque
quid pertinet
ad voluntatem
significat.*

*Confirmatur
vlteriùs no-
stra expositio.*

Confirmatur, quia cum operationes, & habitus voluntatis magis directè, & principaliter conducant ad opera moralia, quibus acquiritur, aut perditur gloria cœlestis, benèque, vel malè transigitur hæc vita, & propter quæ sola homo laude, vel vituperio dignus est; profectò mirum est pauciora dona, ad ea rectè faciendā tribui, quàm ad opera intellectus; hoc autem sequitur si sapientia pertinet ad intellectum, & alia præterea tria dona, & sola tria dona spectent ad voluntatem, ergo id non est dicendum.

*Non debet esse
pauciora do-
na pertinentia
ad intellectum,
quàm volun-
tatem.*

176.

Confirmatur secundò, quia si donum intelle-

ctus, scientiæ, & consilij spectent ad intellectum, per actus eorum sufficientissimè disponetur potentia intellectiua ad opera quæcunque donis competentia: ergo præterea non est ponendum donum sapientiæ in intellectu. Vnde etiam patet quòd non melius reduxisset Scotus sapientiam ad fidem, vt ait Suarez, neque æquè benè, ac ad voluntatem. Præsertim cum si ad hanc non reduceretur, non exprimeretur inter dona charitas, nec aliquid ipsi correspondens. Patet præterea non esse confictam, nec inanem imaginationem hanc Scoticam (vt ait Medina) qua ad charitatem reducitur sapientia. Quod autem ait Suarez apud Patres nunquam inueniri nomen sapientia tributum affectui alicui voluntatis, manifestè falsum est ex loco Augustini suprà citato, & etiam ab ipsomet Suar. adducto, & non satis benè explicato: dicere autem quòd non tribuatur istud nomen actibus voluntatis secundum propriam rationem eius, non facit ad rem; tum, quia id gratis asseritur; tum etiam, & maximè, quia, vt id concederemus, cur non possit dici inter dona poni in eodem sensu, siue proprio, siue improprio, quo accipitur ab Augustino, & Iobo?

*Confirmatur
præterea.*

Deinde quod attinet ad principale intentum, quamuis sapientia spectaret ad intellectum, quomodocunque explicaretur actus eius, non potest vel leuiter colligi quòd dicat habitum, aut principium physicum distinctum ab habitu fidei, aut Theologiæ, aut scientiarum acquisitarum, vt cuius indifferenter rem intuenti patere potest.

*Quomodocum-
que explica-
bitur sapientia
non erit distin-
ctum virtuti-
bus.*

Secundum donum est intellectus. per hoc intelligit Diuus Thomas 1. 2. q. 68. apprehensionem veritatum supernaturalium speculatiuarum, prærequisitam necessariò ad actum sapientiæ, quem constituit in iudicio speculatiuo earundem veritatum.

177.
De 2. dono in-
tellectus.
1. Expositio.

Sed contrà, quia (præterquam quòd non sit verum in tali actu consistere sapientiæ donum, etiam si collocandum esset in intellectu) certum est ad nullam apprehensionem, quam experimur in nobis, requiri aliquod principium præter intellectum, & species intelligibiles tales, vel tales, propositas cum tali, vel tali ordine, & consequenter nullam apprehensionem, posse esse supernaturalem in substantia, (vt putat sanctus Thomas omnia dona esse) nec vllò modo refundendam in Spiritum sanctum, nisi quatenus ipsi attribui debet propositio istarum specierum, & ablatio impedimento- rum ex parte intellectus, quæ non permetterent, vt aduerteret illas species: ergo donum intellectus non consistit in illa apprehensione, nec in principio eius.

*Reiicitur.
Non consistit
in auxilio ad
apprehenden-
dum.*

Deinde sicut requireretur donum particulare ad apprehensionem veritatum speculatiuarum iudicandarum per donum sapientiæ, ita etiam requiri deberet donum particulare ad apprehensionem veritatum practicarum iudicandarum per donum scientiæ, & consilij, & cum hæc iudicia practica magis sint necessaria ad salutem, quàm speculatiua, potiùs deberet de dono ad ipsa prærequisito specialis mentio fieri, quàm de dono prærequisito ad speculatiua iudicia.

*Ad nullam ap-
prehensionem
requiruntur
alia princi-
pia, quàm in-
tellectus, &
species obie-
cti, vel ipsum
obiectum.
Nulla apprehen-
sio ordinari
videtur ad
iudicandum
supernaturali-
um in substantia.*

Suarez impugnatur hanc sententiam, quia per ipsam sapientiam, quæ inclinat ad iudicium, seu est ipsum iudicium, necessariò apprehenduntur istæ veritates: ergo alia apprehensio earum non est ponenda; sed non est efficax hæc impugnatio, quia quidquid sit, an per ipsum iudicium de pro-

*Potius debet
dari donum
ad apprehen-
siones practi-
cas, quàm
speculatiuas.*

178.

*Impugnatur
Suar. præmis-
sam expositio-
nem.
Reiicitur.*

poli

*Apprehensio
præcedit iudicium.*

positione apprehendatur formaliter, aut virtualiter directè, aut indirectè ipsamet propositio, aut extrema eius, certum est ordinariè præsupponi ad iudicium apprehensionem simplicem propositionis, quæ apprehensio nec est iudicium, nec provenit ab habitu inclinante ad iudicium, si datur, ut hinc supponitur, habitus inclinans per se directè ad iudicium: ergo pro illo priori, pro quo antecedit iudicium, non obstante hac impugnatione præcisè, posset poni aliquod particulare principium istius apprehensionis.

Alias duas impugnationes addit, sed quæ etiam, nisi ut reduci possunt ad nostras impugnationes, facile solui possunt.

*Explicat Suarez.
D. Thom.*

Conatur præterea ostendere mentem Diui Thomæ non esse quoddam donum intellectus ponendum sit ad puram apprehensionem, quia 2. 2. quæst. 8. ait quoddam per illud donum intellectus penetraret, & cognoscat, & intelligit obiectum, ipsumque importare quandam perceptionem veritatis, quæ, inquit, denotant aliquod iudicium; sed certè nec hoc etiam sufficienter ostendit, quia illæ locutiones optimè saluari possunt per solam apprehensionem. Et hoc videtur sanctus Thomas significare, dum dicit donum intellectus importare quandam perceptionem, non scilicet iudicativam, sed magis perfectam apprehensionem, quàm naturaliter haberi posset. Verùm non satis tamen explicauit etiam per hoc sanctus Thomas donum intellectus, propter rationes à nobis præmissas.

Sed non sufficienter.

*179.
Replica pro
Diui Thomæ.*

Dices posse Deum perfectiores species communicare intellectui, quàm quæ causarentur naturaliter, sed his mediantibus posset intellectus perfectiùs apprehendere, & penetrare propositiones iudicandas, quàm mediantibus speciebus naturalibus: ergo posset explicari donum intellectus consistere in istis speciebus.

*Responsio.
Deus non infundit viatoribus species viles.*

Contrà, quia non habemus experientiam vllam, nec rationem quoddam ita faciat, nec aduersarij id fieri asserunt; quia aliàs admitterent ordinariè infundi scientiam per se infusam talem, qualis conceditur communiter Christo, contra omnes.

Alia replica.

Dices secundò, posset Deus concurrere specialiter cum intellectu, ut perfectiùs apprehenderet ipsamet species naturaliter acquisitas, quàm sine tali speciali concursu faceret, & posset etiam dari ipsi principium intrinsecum creatum, & per se infusum, quod cum ipso ad tam perfectam apprehensionem concurreret; neque enim in hoc est aliqua repugnantia, & propterea distinguere cognitionem eo mediante habita à scientia per se infusa communicata Christo; quia hæc habetur, & mediante principio supernaturali ex parte potentiae, & mediantibus speciebus supernaturalibus, ac consequenter perfectioribus; illa verò haberetur mediante vno principio supernaturali se tenente ex parte potentiae: non verò mediantibus speciebus supernaturalibus: ergo posset dici quoddam donum intellectus consisteret in tali principio, & iuxta hoc saluari quod dicit Diuus Thomas.

*Responsio.
Nō confertur aliquod donum, quo perfectiùs apprehendi possint res, quàm intellectu seipso cum speciebus possit facere.*

Ego sanè fateor difficile esse ostendere, cur tale principium dari non posset, & etiam vocari, si daretur, donum intellectus: sed dico tamen donum intellectus de facto, non esse in eo collocandum; tum, quia est contra experientiam; tum, quia non magis deberet poni tale donum ex parte intellectus speculatiui, quàm practici, quod

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

est contra sanctum Thomam, & suos; tum maxime, quia nullum est principium unde colligatur quoddam tale ponatur, nec debemus multiplicare entia sine necessitate rationis, authoritatis, aut experientiae, qualem ad ponendum tale principium non habemus. Itaque hoc donum intellectus debet consistere in aliquo particulari iudicio, vel in principio eius quod explicari debet per ordinem ad ipsum.

Suarez explicat hoc iudicium, quod est donum spiritus, vel actus eius, consistere in eo, quo iudicamus quo sensu loquatur, aut locutus fuerit Deus, aut is, qui nomine ipsius loquitur, & proponit veritates fidei, quale iudicium præsupponitur necessariò ad fidem, qua credimus quoddam istæ propositiones veræ sint. Hoc autem iudicium asserit esse actum imperfectiorem doni intellectus, quod habet etiam actum perfectiorem, quo, supposita fide propositionum creditarum, perfectiùs, & illustriùs cognoscuntur, & explicantur.

Hæc doctrina non placet; primò, quia istud iudicium, quo iudicat quis hunc esse sensum loquentis, aut Scripturæ, vel innititur authoritati diuinæ immediatè, & sic erit cognitio Theologica; vel causatur ex terminorum apparentia siue euidenti, siue probabili, & sic erit actus intellectus acquisiti, qui est habitus principiorum, vel actus naturaliter productus virtute intellectus, & specierum, sicut & apprehensio ad ipsum prærequisita, secundum ipsummet Suarez, vel erit acquisitus per discursum certum, & euidenter, aut probabilem; & sic erit actus scientiæ, aut opinionis acquisitæ, aut prudentiæ, siue acquisitæ, siue per se infusæ: nec est vlla prorsus ratio, unde iudicium vllum distinctæ rationis ab his omnibus, & exigens principium supernaturale, particulare dicatur haberi. Nec refert quoddam tale iudicium, & talis magis illustris, & clara cognitio rerum fidei, & confirmatio earundem per alias rationes, & similitudines attribuitur Spiritui sancto, & sit donum ipsius, ac beneficium; quia hoc totum verum esse potest, quamuis non sit aliquod donum ex his septem, de quibus agimus; quia secundum omnes omnis actus bonus conducat ad vitam æternam, & præsertim actus fidei supernaturalis, est ascribendus particulari gratiæ spirituali.

Præterea, impugnari potest eadem doctrina; quia si potest, & soleat haberi cognitio supernaturalis, quæ non sit fidei, quoddam iste sensus Dei loquentis, potest etiam haberi talis cognitio de veritate ipsius rei, quam loquitur Deus.

Nec enim magis est difficile, aut excedens naturæ capacitatem cognoscere quoddam Deus dicat corpus suum, verbi gratia, esse sub speciebus panis, destructa eiusdem panis substantia, quàm cognoscere id esse verum, ex suppositione quoddam cognoscatur Deum id dicere; imò sanè illud primum est longè difficilius, & secundum non est difficile vilo modo, nisi ex suppositione difficultatis, quæ est in primo, ut patet: ergo non esset ponenda fides ad credendum quoddam id quod diceret Deus sit verum, si non requireretur ad credendum quoddam Deus in tali, vel tali sensu loquatur.

Meliùs ergo Scotus dicit per donum intellectus, intelligi ipsam fidem supernaturalem, non tamen secundum totam suam extensionem; sed quatenus

180.

2. *Expositio
Suarez.*

181.

*Reiicitur 1.
Donum intellectus non est principium iudicandi, quod in tali, vel tali sensu loquatur Deus in Scriptura.*

*Reiicitur 2.
Quid sufficeret ad supernaturaliter indicandum quoddam ille esset sensus Scripturae sufficeret ad credendum quoddam illud esset verum.*

182.

3. *Expositio
Scoti.*

Donum intellectus est ipsa fides quatenus extenditur ad actus primos.

est principium credendi articulis primis, & communiter propositis, in quibus tanquam in principiis includuntur aliae plures propositiones credendae: quemadmodum in primis principiis practicis, ac speculatiuis includuntur conclusiones ipsis conformes; in qua explicatione sequitur ipsum Auerſa.

Probatur.

Probabilitas huius explicationis defumi potest ex eo, quod omnino verisimile appareat fidem, quae est donum principale Spiritus sancti, debere inter haec septem dona connumerari: sed ad nullum potius quam ad intellectum reduci debet, ut patet. Confirmatur, quia nulla sunt dona magis principalia, ac necessaria ad salutem, quam tres Theologicae virtutes, & quatuor cardinales: ergo nulla potius debent dici esse dona particularia Spiritus sancti, & consequenter vnum ex iis ad minus debet esse fides, sed nullum potius quam donum intellectus.

Confirmatio.

Confirm. 2.

Confirmatur hoc specialiter, iuxta sententiam eorum, qui tenent nobiscum dona non distinguere à virtutibus; nam hoc supposito, sine dubio dicendum est fidem supernaturalem inter dona poni.

Plurima loca Scripturae quibus fit mentio de intellectu possunt optimè de fide exponi.

Ex his autem patet quod possent optimè de fide intelligi plurima Scripturae loca, quibus fit mentio de intellectu, ut Psalm. 118. *Da mihi intellectum, & scrutabor legem tuam. Da mihi intellectum, & viam.* Vbi valde verisimile est fidem nomine *intellectus* significari; nam nulla alia cognitio tam iuvat ad vitam spiritualem habendam, quam fidei, sine qua impossibile est placere Deo.

183. Obiectio.

Contra hanc expositionem obiicit Medina, & Valentia; septem haec dona fuisse communicata Christo, de quo principaliter, & ad litteram loquitur Isaias, ut patet: sed Christus non habuit fidem; ergo fides non est ex his.

Responsio. Quomodo haec dona fuerunt communicata Christo.

Sed responderetur facile haec dona communicata fuisse Christo, non tamen secundum eandem rationem, secundum quam communicantur nobis; sed longè perfectiori modo, & eminentiori, quod etiam ipsimet aduersarij fatentur. Vnde fides communicata Christo est distinctae speciei à fide nostra, & consistens in habitu, quo ipse cognovit sine obscuritate, quae non cognoscimus per fidem nostram obscurè, qui propterea habitus potest vocari fides eminenter, nos formaliter secundum conceptum imperfectum, quem nostra fides importat obscuritatis. Iuxta quod in forma respondeo distinguendo maiorem: secundum conceptum illum, secundum quem communicantur nobis, nego maiorem: secundum alium magis perfectum, concedo maiorem. Distinguo etiam minorem. Fides formaliter secundum conceptum imperfectum obscuritatis, secundum quem in nobis reperitur, concedo; eminenter, nego minorem, & consequentiam. Quam responsionem vidit Suarez, & fatetur valde efficacem esse, nec posse euidenter impugnari.

184. Obiectio 2.

Obiicit secundò idem Suarez, haec dona esse propriè iustorum, & habere connexionem cum charitate, sed fides manet in peccatoribus: ergo non est his donis.

Confirmatio.

Confirmatur, quia Scriptura de his donis tanquam de diuersis agit; nam David cum haberet fidem, petebat tamen intellectum. Psalm. 118. *Da mihi intellectum.* Item Ecclesiast. 15. dicitur de iusto: *Implebit illum spiritus sapientiae, & intellectus.* Respondeo, negando maiorem tam facillè, quam asseritur. Et sanè manifestum est experientia, mul-

Responsio.

ros peccatores esse magis perfectos habituali prudentia, quam multos iustos. Vnde prudentia, quae est vnum ex his donis, non habet necessariam connexionem cum charitate: & idem dici potest de dono intellectus, in quocunque demùm collocetur; nam sanè quantum ad experientiam omnem, quae haberi potest de actu quocunque ipsi assignabili, apparet quod peccatoribus etiam conueniat, Scio aduersarios dicturos prudentiam per se infusam non manere in peccatoribus, sed tantum acquisitam, & idem pariformiter tenendum esse de cæteris donis: sed postea ostendemus non dari talem prudentiam infusam, & præterea si daretur, non debere dici quod magis necessariam connexionem habeat cum charitate, quam fides.

Per quod patet ad fundamentum Valentiae, qui impugnatur Scoti sententiam de identitate donorum, ac virtutum, ex eo quod inde sequeretur in Scoti sententia non admittentis virtutes morales per se infusas, aut haec septem dona spiritus non communicari singulis iustis, aut infundi ipsis habitus eiusdem rationis, cum iis quos ipsimet possunt acquirere, contra experientiam. Respondeo, admittendo sequelam pro prima parte, & dico non necessariò infundi iustis omnibus haec dona septem habitualiter considerata, nec etiam actualiter, nam certè paruulis non communicantur vlli actus eorum; nec adulti semper, dum iustificantur, eliciunt septem actus correspondentes ipsis, id quod maximè verum est. Si dicantur ut ipse, & Thomistae, ac Suarez tenet, consistere in habitibus, aut actibus particularibus distinctis ab actibus, ac habitibus virtutum Theologicalium, ac moralium.

Ad confirmationem Suarij respondeo: ut David, & quilibet iustus posset petere charitatem simpliciter, & non solum augmentum eius, quamuis eam haberet: ita etià posset petere fidem, quamuis eam haberet; & ratio petitionis esset, quia nemo absque reuelatione potest scire, an habeat fidem, aut charitatem supernaturalem. Deinde quando David petit intellectum, seu fidem, non est necesse ut id intelligatur de fide habituali, aut intellectu; quia potest optimè intelligi de actuali. Denique aduersariis etiam aequè respondendum est; nam cum ipsi ponant haec dona connexionem habere cum charitate, & omnibus consequenter iustis inesse, profectò David, qui petit intellectum, & iustus, qui dicitur spiritu sapientiae, & intellectus esse replendus, debent habere donum intellectus antecedenter ad istam petitionem, ac repletionem tam benè, quam deberent habere fidem; vnde patet quàm inutilis sit praedicta confirmatio.

Tertium donum est *Consilij*. Diuus Thomas 1.2. q. 68. art. 4. sicut dixerat donum intellectus perficere hominem in ordine ad apprehendendas veritates speculatiuas mediante dono sapientiae iudicandas: ita putauit donum consilij deferuire ad veritates practicas, quas iudicare quis posset mediante dono scientiae. Sed ex dictis patet non sufficere hanc explicationem, à qua propterea merito abiit ipsemet sanctus Doctor 1.2. *quæst.* 8. art. 6. vbi consilium dicit esse illud, quod applicat ad opus ex particulari instinctu Spiritus sancti, quod quidem in re verum est, sed non ut ipse videtur intelligere, & sui intelligunt, nimirum sic, ut particulari alio modo id faciat donum consilij, quàm prudentia, aut fides: neque enim assignari facillè potest diuersitas.

Suarez

185.

Soluitur fundamentum Valentiae contra identitatem donorum, & virtutum.

7. Dona non debent necessariò communicari singulis iustis.

Responsio ad confirmationem.

Habes fidem, & dona, posset ea petere.

186.

De 3. Dona Consilij. Expositio Diui Thomae.

Relicitur. 2. Expositio eiusdem Diui Thomae.

3. *Expositio
Suarez.*

Suarez *suprà* cap. 21. num. 8. fatetur donum consilij esse practicum non minus, quàm est prudentia; & actum eius consequenter esse iudicium practice practicum, quemadmodum actus prudentiæ: sed vtrunque putat distingui, & quidem specie, vt concludit tandem num. 11. ex eo quòd iudicium prudentiale innitur, vel semper, vel vt plurimum, discursui, ac sit conforme ad regulas ordinarias operandi; naturales quidem, si sit prudentiæ acquisitæ; supernaturales si sit prudentiæ infusæ. Iudicium verò proueniens à dono hoc consilij funderetur in instinctu particulari Spiritus sancti, qui sæpè sit præter regulas operandi ordinarias, tam naturales, quàm supernaturales. Et licet interdum possit esse illis conformis, tamen homo, qui eo ducitur, non considerat, nec attendit ad illas regulas; sed perinde est ad illum quòd dentur, vel non dentur, cum non utatur proprio discursu, sed agatur potius quàm agat.

187.
Reiicitur.

Verum vt ab ultimo incipiam, difficile est intelligere, quomodo agatur quis, & non agat, quando mouetur per donum consilij: nam certè iudicium huius doni prouenit ab intellectu actiue non minus quàm quodcunque aliud iudicium, & ad quodcunque aliud iudicium debet intellectus determinari, non minus, quàm ad hoc; quomodo ergo per hoc iudicium agitur, & non agit potius, quàm per alia iudicia. Si dicas per hoc agi intellectum, quia non utitur discursu. Contra, quia plura alia iudicia tam speculatiua, quàm practica habet, ad quæ non utitur discursu, & id maximè verum est non solum in exercitatis, & habituatatis, qui subito iudicant quid faciendum, sed etiam in rudioribus, qui absque deliberatione agunt conformiter ad id, quod primum apparet esse agendum.

Reiicitur 2.

Præterea, hoc iudicium consilij, vel est discursiuus, vel non est: si discursiuus, ergo falsum est, quòd eo motus non utatur discursu; si non sit, vel innitur authoritati, & sic erit fides; vel erit simile assensui primorum principiorum, & sic non requireret aliud principium, quàm propositionem terminorum, aut specierum obiectiuarum, ex quibus coalescit propositio obiectiua practica, circa quod versatur.

188.

Confirmatur, quia qui operatur mediante hoc iudicio, vel agit consideratè, & prudenter, vel inconsideranter, & imprudenter, nam inter hæc non datur medium: secundum dici non potest, quia sic malè operaretur moraliter, & Spiritus sanctus ad operationem moraliter malam specialiter instigaret, & moueret, quod est absurdum. Si primum dicatur, sequitur illud iudicium esse actum prudentiæ, cum sit conformiter ad ordinarias agendi regulas: nam regula ordinaria, & maximè vniuersalis prudentiæ est iudicium rectæ rationis, quo indicatur hinc, & nunc aliquid conuenienter fieri, & decere hominem rationalem ita agere; & ad hanc regulam omnis regula particularis, vt sit recta, debet reduci; & sanè quòd regula prudentiæ debeat esse ordinaria alio modo, est absurdum valde, cum inde sequeretur quòd in initio antequam statuerentur regulæ ordinariæ, aut quis eas cognosceret, non posset agere prudenter, quamuis cognosceret quòd aliquid esset sibi hinc, & nunc faciendum: sed qui mouetur dono consilij, cognoscit se debere agere conformiter, & impelli se à Spiritu sancto: aliàs certè pessimè operaretur, præsertim

*Quoties quis
bona opera-
tur moraliter
agit conformiter
ad regulam pruden-
tiam.*

quando moueretur ad operandum contra regulas ordinarias Scripturæ, aut mandatorum Dei, vel Ecclesiæ: ergo habet ipse regulam sufficientem, & propriam prudentiæ, & consequenter prudenter agit.

Confirmatur secundò, qui operatur mediante hoc consilij iudicio, non operatur eo modo, quo qui agit motu primo, primò, hoc est, sine deliberatione, aut reflexione ad dictamen rectæ rationis, aliàs sicut hic non demeretur saltem mortaliter malefaciendo, quamuis committeret peccatum materialiter mortale, ita ille non meretur saltem perfecto merito, agendo conformiter ad illud iudicium, quamuis à parte rei, & materialiter actio ipsius esset valde bona.

Improbatur tertio ista sententia, quia sicut eadem fides sufficit ad credendum Deo, quando reuelat priuatim, & immediatè; & quando reuelat mediante Ecclesiæ propositione; & consequenter fides Catholica & priuata non distinguuntur specie: (quidquid dicant aliqui, quorum sententia minus est fundata, vt fatetur ipsemet Suarez, & *suprà* reiecta est *dist. 25. quæst. 3*) ita etiam nihil impedit quin eadem prudentia iudicet aliquid faciendum, quod præcipitur à Deo modo particulari, & priuato, & quod præcipitur ab eodem modo communi, & ordinario: ergo vt moueatur quis ad operandum ex instinctu particulari Spiritus sancti non est necesse vt ponatur aliquod donum distinctum à fide, & prudentia ex parte intellectus practici.

Confirmatur, eatenus prudentia infusa dictat non esse occidendū, quatenus fides dictat Deum hoc prohibere, & ratio naturalis, vel fides dictat Deo esse obtemperandum: sed per fidem posset quis credere, si fieret ipsi talis reuelatio, quòd hic, & nunc Deus præciperet talem hominem esse interficiendum, sicut credidit Abraham, quòd deberet interficere filium suum; & ratio naturalis, vel fides posset cognoscere Deo esse obediendum: ergo in tali casu haberet motiua sufficientia ad fundandum iudicium prudentiale, quod haberet idem motuum cum iudicio, quo cognoscit non esse de facto occidendum innocentem, & consequenter non est ponendum aliud donum intellectuale ad interficiendum hominem ex instinctu, & impetu particulari Dei, distinctum à dono prudentiæ fidei, ac luminis naturalis. Nec verum esse potest quod dicit Suarez, iudicium consilij habere diuersa motiua à iudicio prudentiæ.

Quod etiam vltèrius confirmatur, quia si Rex ferret vniuersalem legem, quòd nemo ferret arma; & hinc, & nunc præciperet alicui particulari contrarium huius, absurdum esset dicere quòd requireretur donum aliquod diuersæ rationis ex parte intellectus, vt talis obediret huic particulari præcepto, distinctum ab eo quod sufficeret ad hoc vt obediret præcepto generali, nisi tali distinctione, qualis esset necesse vt obediret diuersis præceptis, quod videtur ex se manifestum. Et ratio huius est quòd propositio vniuersalis, aut particularis voluntatis superioris possit tantum inducere differentiam accidentalem in motu operandi; nec inferat distinctionem virtutis, per quam obediri debet, siue vno, siue altero modo proponat suam voluntatem; nec etiam maiorem difficultatem in opere: sed propterea est eadem ratio in proposito currens quatuor pedibus: ergo non debet dici quòd requiratur aliud donum, ad

189.

Reiicitur 3.

*Prudentia eadem suffi-
ciat ad iudican-
dum omne il-
lud esse faci-
endum quod
præcipitur à
Deo quomodo-
cumque.*

*Eodem modo
posset quis co-
gnoscere de-
bere se inter-
ficere innocen-
tem Deo re-
uelante, quo
cognoscit de
facto quòd nō
debeat inter-
ficere sine re-
uelatione.*

190.

obediendum Deo præcipienti aliquid vniuersaliter, & præcipienti aliquid contrarium particulariter.

Confirmatur tertio, si Deus iam abrogaret omnia præcepta dispensabilia Decalogi, & statueret opposita, idque similiter reuelaret, ut reuelauit Israëlitis quod præceperit illa præcepta Decalogi; ut quis conformaret se, non indigeret alio principio practico ex parte intellectus, quàm fide, & prudentia infusa, ac acquisita, sicut nec de facto requiritur etiam secundum aduersarium, ut conformet se præceptis istis Decalogi; sed in tali casu operaretur contra ordinarias regulas agendi, quæ ante habebantur: ergo ad sic operandum non requiritur aliquod principium distinctum à fide & prudentia.

Si dicas quod ageret quidem tunc contra regulas ordinarias respicientes illud tempus, quo esset operandum. Contrà, ergo saltem non habetur principium aliquod vnde colligamus distinctum donum à prudentia, quàm quod regula agendi istius alterius doni non sit ordinaria; sed ex hoc colligi non potest, quia quod sit ordinaria, non potest alio modo mouere, quàm si non esset, nisi debeat cognosci, ut ordinaria, quando quis mouetur, ut pater: sed non debet cognosci ut ordinaria quando quis mouetur per prudentiam; ergo ad prudentiam nihil facit quod sit ordinaria.

Probatur minor primò, quia absurdissimum esset dicere quod quando proponeretur homini prudenti, & fideli, quod Deus præciperet aliquid, non posset, nec deberet per prudentiam moueri, nisi cognosceret quod idem esset præceptum omnibus aliis, hoc autem esset necesse, ut cognosceret regulam illam agendi sibi propositam esse ordinariam, ut pater. Probatur secundò, quia ut moueatur dono consilij, non debet cognoscere quod regula agendi sit extraordinaria; tum, quia id sine fundamento diceretur; tum, quia sic deberet poni aliud donum distinctum à dono consilij, quo moueri posset ad agendum conformiter ad regulam agendi, quæ nec esset ordinaria, nec cognosceretur extraordinaria, quod est chymæricum: ergo ut agat per prudentiam, non debet cognoscere quod regula agendi sit ordinaria, vel extraordinaria, sed sufficit quod videat se obligari. Addi potest experientia, qua constat nos, cum agimus prudenter, non reflectere, an regula quam sequimur, sit ordinaria, vel non sit.

Hæc sufficientissimè declarant insufficientiam huius explicationis, & ex iis impugnari possunt quotquot alij dicendi modi adduci possunt ad explicandum donum consilij quodcunque distinctum à prudentia, & fide.

Medina duobus modis explicat donum consilij. Primò sic, ut sit illud, quo tollitur præcipitatio, qua homo magis ducitur passione quàm electione. Secundò sic, ut sit illud, quo dirigitur homo ad opus, ad quod omnes non tenentur. Sed contrà vtramque explicationem facit quod prudentia vtrunque hoc munus præstare possit, & quod absurdum videatur donum particulare consilij solum dari in ordine ad tollendam præcipitationem, aut ad faciendum opus, ad quod omnes non tenentur, cum certum sit quod illud donum, quod perficit in ordine ad dictandum id, ad quod omnes tenentur, sufficiat etiam ad dictandum id, ad quod vnus solus tenetur: alias pruden-

dentia acquisita diuersæ rationis esset, quæ inclinaret ad dictanda præcepta omnibus imposita ab illa, quæ inclinaret ad dictandum præceptum vni soli impositum, quod est absurdissimum, & inauditum.

Multa alia dicit eodem loci idem author, quæ facilis sunt impugnationis, & breuitatis causa omittenda censui, ut quæ non multum faciunt ad intentum principale.

Itaque amplectenda est expositio Scoti, quam omnes tenent, qui dona à virtutibus non distinguunt, quos nouissimè sequuti sunt Auerſa *suprà*, & Cornelius à Lapide in *Isa. cap. 11.* nempe donum consilij habitualiter consideratum esse idem cum prudentia habituali, infusa quidem, si talis detur; si non acquisita; actualiter verò consideratum esse idem cum actibus prudentiæ, vel infusæ, vel acquisitæ. Nec sanè hoc indiget alia probatione, quàm præmissa aliorum dicendi modorum impugnatione.

Confirmari tamen vterius potest, quia tam insigne donum, & tam vniuersaliter requisitum in ordine ad ordinarias operationes bonas quàm est prudentia, debet particularissimè attribui Spiritui sancto, sine cuius speciali auxilio non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, tanquam ex nobis; ergo verisimilius est, quod reperiantur inter se hæc septem dona, nec vllibi potius, quàm sub dono consilij: ergo, &c.

Confirmatur secundò, quia omnes fatentur ad prudentiam spectare aliquem actum, qui vocatur *consilium*, sed hoc supposito nihil proisus impedit, quo minùs iste actus, saltem ut est in aliqua insigni perfectione, & ut est conducens ad aliquem insignem actum virtutis iste actus ille, qui inter dona comprehenditur sub eodem *consilij* nomine: ergo ita dicendum est, & nullo modo recurrendum ad alios actus, qui nec explicari sufficienter, nec intelligi possunt.

Quartum donum est *fortitudo*, sic, ut ait Suarez, vocata quod versetur circa eandem materiam, quam respicit virtus moralis similiter appellata, nempe circa pericula, & præcipuè mortis sustinenda, & aggredienda; in quo omnes conuenire videntur, sed qui tenent dona à virtutibus distinguunt, laborant in assignanda ratione particulari distinctiua huius doni à virtutis fortitudinis habitu, aut actu. Medina dicit hoc donum versari circa pericula occurrentia in exercendis operibus bonis, ad quæ omnes non tenentur, sicut *suprà* putauit circa easdem operationes versari consilium: sed præterquam quod gratis restringatur donum fortitudinis ad hæc opera sola, nemo non videt si virtus fortitudinis sufficiat ad opera, ad quæ omnes tenentur, non minùs eam sufficere debere ad eadem opera, si non præciperentur omnibus, sed vni soli; aut etiam non præciperentur omnino, cum non mutent naturam intrinsecam, aut difficultatem ex eo quod præcipiantur pluribus, vel vni soli tantum, aut nulli.

Confirmatur, quia quis potest particulariter impelli à Spiritu sancto ad facienda opera difficilia, & exponendum se morti, quando non teneretur; sed quando posset id facere si vellent absque peccato: sed in tali casu indigeret dono fortitudinis, & non sufficeret virtus fortitudinis, secundum aduersariorum principia, ut pater: ergo non bene sic explicatur donum fortitudinis. Præterea

Ad operandum contra ordinarias regulas operandi non requiritur donum intellectuale distinctum à prudentia & fide.

Replica.
191.
Reiicitur.

Quando quis mouetur per prudentiam non debet cognoscere quod regula agendi sit ordinaria.

192.
4. Expositio
Medina.

Reiicitur.
Per prudentiam tolli potest præcipitatio, & quis dirigi ad operationes quas non sunt communiter præceptæ.

193.

5. Expositio
Scoti.
Donum consilij idè cum prudentia.

Probatur impugnatione aliarum expositionum.

Confirmatur.

Prudentia debet particulariter ascribi Spiritui sancto.

Confirmatur
2.

194.

De 4. dono.
Fortitudinis.

Expositio
Medina.

Reiicitur.

Fortitudo sufficit ad opera ad quæ omnes non tenentur.

Eadem virtus potest inclinare ad opera præcepta omnibus, & ad opera præcepta vni soli, & ad opera nullo modo præcepta.

Præterea eadem virtute acquisita, quis inclinatur ad facienda opera præcepta omnibus imposita, & præcepta imposita vni soli, & etiam opera eiusdem virtutis præcepta, quando nullo modo sunt præcepta, vt omnes fatentur, & similiter dicendum est de virtute per se infusa correspondente: ergo idem etiam dicendum est de dono.

Confirmatur secundò, quia quando quis debet operari circa opera præcepta, non debet considerare vtrum sint omnibus præcepta, nam hoc nihil facit ad rem; sed quòd sibi sit præceptum: ergo quòd omnibus præcipiatur, non arguit distinctionem principij elicientis.

Suarez vt dixit donum fortitudinis versari circa eandem materiam, circa quam versatur virtus fortitudinis, ita dicit esse probabilem sententiam eorum, qui tenent cum Valentia *disp. 5. quæst. 8. princ. 1.* ipsum versari etiam circa idem motuum, & consequenter ad actum eius concurrere non solum donum; sed virtutem fortitudinis. Sed non video quomodo hæc sententia possit esse probabilis ex suppositione distinctionis doni fortitudinis, & virtutis fortitudinis: nam si quando quis mouetur ex instinctu Spiritus sancti ad aggredienda pericula concurrat per se directè cum eo ad hoc virtus fortitudinis, omnino superfluum est quodcunque aliud principium, & præsertim si virtus fortitudinis sit etiam per se infusa, vt esse debet secundum aduersarios, ad quid enim deferuire possit? non ad disponendam, aut complendam potentiam, quia hæc non disponitur, nec compleretur ad aliquem actum eliciendum, nisi mediantibus aliis actibus, aut principiis requisitis ad eundem actum; donum autem non confert illi alium actum præter illum, qui ab ipsa procedit mediante virtute, vt supponitur, non etiam est requisitum per modum principij, nam eatenus sic requireretur, quatenus potentia non haberet aliud principium sufficiens, sed habet, si virtus possit concurrere ad illum actum.

Et hæc ratio maximè concludit, si actus proueniens à dono, & virtute, sit eiusdem speciei cum actu, qui prouenit à sola virtute, & potentia sine doni concursu, (vt putat Suarez ab his authoribus teneri,) nam certum est virtutem fortitudinis sufficientissimè complere potentiam ad actus, qui ab ipsa sola, & potentia procedere possunt, saltem quoad substantiam; imò etiam quoad modum: nam non potest imaginari aliquis modus in actu tali, qui exigeret aliquod aliud principium physicum, nisi vel vt facilius produceretur, & ad hoc sufficeret sine dubio intentio eiusdem virtutis; vel vt ordinaretur ad aliquem finem extrinsecum, quem virtus illa non respicit, & ad hoc quidem requireretur aliquod aliud principium, nimirum illud, quod ex se natum esset respicere illum finem extrinsecum, vt, verbi gratià, charitas, si ad finem charitatis ordinaretur: sed illud principium deberet habere actum proprium distinctæ speciei ab actu proprio istius virtutis, vt est euidentis.

Itaque his suppositis, quæ leniter insinuat Suarez, & propter quæ dicit prædictam sententiam non esse consequentem ad principia eorundem Authorum de distinctione donorum, & virtutum, mirum est quomodo potuerit existimare illam probabilem: nam certè sententia non coherens suis principiis nullo modo est probabilis. Quòd si Suarez velit quòd sententia illa secun-

dum se, quatenus scilicet dicit donum fortitudinis non distingui à fortitudinis virtute, sit probabilis, quamuis non sit probabilis, supposita distinctione donorum, & virtutum, hoc non est fauere istis authoribus, nec sibi ipsi etiam; sed nobis, qui donum fortitudinis non distingui à virtute fortitudinis tenemus, & consequenter dona non distingui à virtutibus.

Verum non satis clarè exprimit Valentia *supra*, an actus proueniens à dono, & virtute sit eiusdem speciei cum actu, qui à sola virtute proficeretur, nam posset teneri quòd duæ virtutes concurrerent ad eliciendum vnum actum, qui esset distinctæ speciei ab eo, qui à qualibet ex ipsis seorsum produci posset. Totum autem quod dicit Valentia posset iuxta hoc intelligi; vnde in hoc etiam sensu breuiter impugnari potest, quia vel donum fortitudinis habet aliquod motuum proprium distinctum à motuo virtutis fortitudinis (& idem est dicendum de cæteris donis, præsertim appetitiuis, de quibus generaliter eodem modo discurret Valentia) vel non. Si primum dicatur, ergo assignandum esset, nam in eo assignando versatur tota difficultas. & præterea falsum est, quòd actus, vt proueniens à dono non procedat actiue à potentia, vt procedens autem à virtute, procedat actiue à potentia. Si secundum, ergo actus fortitudinis virtutis solius est eiusdem speciei cum actu ipsius & doni, quia si donum non habet motuum aliquod particulare distinctum à motuo virtutis, non poterit influere aliquam rationem specificam particularem in actum, vt etiam patet.

Adde, non posse intelligi quòd dicit iste author ad propositum suæ sententiæ principalis, nimirum dona per hoc à virtutibus distingui secundum S. Thomam, quòd dona perficiant ad actiones aliquas heroicas, non quatenus illæ actiones procedunt actiue à potentia, nam vt sic, virtutes perficiunt ad illas; sed quatenus procedunt ex instinctu aliquo particulari Spiritus sancti; sed hoc, meo iudicio, est nugari in verbis, nam quæro vtrum ad operationes, vt procedunt à donis, concurrat potentia actiue, necne? Si sic, ergo tam actiue se habet potentia ad illas, vt procedunt à donis, ac vt procedunt à virtutibus: nam certè eatenus concurrat actiue ad operationes, vt procedunt à virtutibus, quatenus concurrat actiue cum virtutibus, & virtutes non possent concurrere sine ipsa, & ob eandem etiam solam rationem virtutes dici possunt perficere ad actiones, vt procedunt actiue à potentia, ac consequenter nulla est differentia assignata inter donum, & virtutem. Si non concurrat actiue potentia, vt operationes illæ procedunt à donis, plurima sequuntur inconuenientia.

Primò, & principaliter, quòd idem omnino posset dici de iisdem operationibus, quatenus procedunt à virtutibus, quod est contra aduersarium, & destrueret intentum eius, quia sequeretur non sufficere differentiam, quam assignat inter dona, & virtutes. Secundò, possemus considerare actiones morales, & bonas procedere, quin considerarem cas esse aut vitales, aut liberas, quia non possumus considerare eas, vt vitales & liberas, quin consideremus illas actiue procedere à potentia vitali, vt manifestum est, præsertim secundum aduersarios.

Tersio,

196.

Non satis constat an prædicta expositio sit Valentia. Alio modo posset intelligi. Impugnatur in hoc sensu etiam.

Actus doni sic procedit à potentia quæ admodum actus doni.

197.

Male dicitur dona perficere ad actiones vs non procedentes actiue à potentia.

Potentia concurrat actiue cum donis.

198.

195.
2. Expositio Valentia.

Reiicitur.

Si virtus fortitudinis concurrat ad actum doni fortitudinis frustra ponitur donum.

Tertio, quia sequeretur quod perinde esset dona esse intrinsecè in potentia operante, aut in alia, quia si non debet potentia ad illas concurrere, ut procedunt à donis, ad quid potius in illa, quam in aliis potentiis collocarentur dona.

Quarto, si non poneretur virtus supernaturalis, verbi gratia, fortitudinis ex parte potentiae, & actus procedens à dono esset supernaturalis (ut posse fieri non negabit aduersarius, nec negari debet, quid enim impediret, si detur donum supernaturale fortitudinis distinctum à virtute fortitudinis, quominus possit habere actum sibi correspondentem?) tum ille actus deberet à potentia, & dono effectiue procedere, nec enim donum se solo posset sufficere, quia aliàs actus non esset actus vitalis, aut liber, aut voluntatis ullo modo; nec potentia etiam se sola, quia aliàs non esset supernaturalis, ut patet: ergo potentia habet virtutem actiuam concurrendi cum dono, & ita etiam concurrat cum ipso tam bene quam concurrat cum habitu; unde patet differentiam Valentiae esse verbalem tantum.

Suarez magis consequenter conatur ostendere donum fortitudinis habere motiuum particulare distinctum à motiuo virtutis fortitudinis, & consequenter hanc non concurrere ad actum doni. Dicit autem hoc motiuum particulare esse honestatem aliquam; quæ ex instinctu Spiritus sancti in tali materia resultat. Sed contra: hoc relinquit rem tam obscuram, quam antè erat, nisi ostendat nobis quæ sit ista honestas particularis, ut possimus illam distinguere ab honestatibus virtutum omnium, hoc autem ipse non facit: sed ei tamen parcendum est, quia non potuit.

Itaque quando aliquis ex instinctu Spiritus sancti per donum fortitudinis interficit seipsum ut fecit Samson, & Palagia virgo, quæ secundum Ambros. 3. de Virg. ne perderet Virginitatem in flumen se proiecit cum sociabus. & sancta Apollonia, quæ, referente Eusebio 6. Hist. cap. 34. insiliit in rogam, non expectans tarditatem carnicum; quando, inquam, aliquis hoc modo interficit seipsum; vel cognoscit hoc esse honestum factum ex natura rei in talibus circumstantiis, & sic sine dubio honestas pertinebit ad aliquam virtutem, & non resultabit ex instinctu aliquo; sed quicumque cognosceret naturam obiecti in illis circumstantiis, bene posset cognoscere quod illud esset honestum independenter ab omni particulari instinctu: vel non cognoscit id esse honestum ex natura sua, sed ex eo quod sentiat se instigari ad hoc à Deo, & quod consequenter iudicet id esse gratum Deo, vel præceptum à Deo: sed honestas hinc proueniens erit vel charitatis, vel obedientiæ, vel alicuius alterius virtutis: vel certè non considerabit illam honestatem sub ratione aliqua particulari, sed sub ratione honestatis ut sic, vel alicuius honestatis indeterminatè, vel confusè, & tum mouebitur ad operandum ex amore talis honestatis, ad quem potest dari virtus particularis moralis acquisita, vel infusa si non sufficiat quæcunque virtus moralis ad illam, ut videri possit sufficere debere, quia quælibet versetur circa honestatem ut sic, quandoquidem includatur honestas ut sic in honestate particulari quæcunque: ergo in talibus occasionibus non resultat ex instinctu Spiritus sancti aliqua honestas particularis.

Confirmatur hoc efficaciter, quia eatenus posset donum fortitudinis habere honestatem particularem, quatenus haberetur iudicium aliquod particulare proponens illam, quod iudicium non posset prouenire à prudentia, vel fide, vel aliqua virtute intellectuali, ut ipsemet fateri videtur, sed hoc patet esse falsum ex dictis *suprà* de dono consilij; ergo, &c.

Confirmatur secundò, quia quando Deus instigauit Abrahamum ad interficiendum filium, & Samsonem ad interficiendum se, uterque, aut saltem sine dubio primus iudicauit Deum præcepisse sibi illam interfectionem, & ex obedientia volebat interficere, quæ propterea obedientia eius valde laudatur passim à sanctis Patribus: ergo mouebatur ex honestate obedientiæ, & consequenter frustra, & inutiliter fingitur aliqua alia honestas, ad quam moueretur per donum, & sanè hæc confirmatio maximè locum debet habere contra Suarium, quia ipse probabilius tenet contra Valentiam, ad actum procedentem à dono non concurrere virtutem aliquam, & si concurreret superfluere donum, aut eius concursus: ergo cum ad hunc actum Abrahæ concurreret obedientia, non debet ad ipsum concurrere donum aliquod distinctum. Nec sufficit dicere quod hoc verum sit, si consideretur iste actus ut procedens ab obedientia, non verò si consideretur, ut procedens à dono, quia si procedit ab obedientia, non debet dici ullo modo per Suarium procedere à dono; aliàs idem posset dicere Valentia, quod negat Suarez.

Ex quo patet, quàm inconsequenter dicat Suarez Abrahæ voluntatem illam interficiendi filij, ut consideratur processisse ab obedientia, vel latria, non indignisse dono, benè tamen, ut consideratur in ordine ad filium contra iustitiam debitam, aut pietatem paternam, & pertinere potuisse ad donum pietatis. Contra quod etiam ulterius facit absurdum videri, quod actus, quo quis vellet interficere filium, esset actu doni pietatis.

Deinde, actus ille, ut est obedientiæ, erat actus habitus contra communes regulas obedientiæ, quæ sine dubio non proponunt similes actus: ergo debet refundi ut sic, in donum, quandoquidem donum distinguatur à virtute per hoc quod non reguletur per regulas communes, & ordinarias, ut regulatur virtus, sed per extraordinarias secundum aduersarios.

Impugnatur secundò principaliter sententia Suarij; quia ex eo quod Deus præcipiat bonum temperantiæ, & quod homo præcipiat idem bonum, non sequitur diuersa honestas in illo bono, aut saltem non sequitur talis diuersitas, quin possit homo per eandem virtutem temperantiæ, aut obedientiæ in utroque casu temperatè viuere: ergo quod proponatur honestas aliqua per Deum particulari aliquo modo, non infert diuersitatem aliquam in illa honestate magis, quam si alio modo minùs extraordinario proponeretur; aut saltem, quod nobis sufficit, non infert talem diuersitatem quin idem principium posset sufficere ad eliciendum actum, circa illam utroque modo propositam.

Respondet Suarez negando consequentiam, quia eadem virtus, qua quis obedit Deo, & homini præcipientibus idem præcisè tendit in obiectum, ut propositum per legem, non curando qua lege, diuinæ, an humana præcipiatur,

200.

Abrahæ volebat interficere suum filium ex obedientia.

201.

202. Impugnatio altera Suarij.

Quod Deus particulari modo ostendat honestatē non arguit honestatem illam esse distinctā.

Dua disparitates Suarij.

tur, & quia lex humana, quando præcepit aliquid faciendum, supponit in illa re honestatem, motio verò specialis Spiritus sancti non supponit bonitatem specialem, circa quam versatur donum, sed confert talem.

203. *Reiicitur 1.* Contrà, neutra ex his disparitatibus satisfacit; non prima, quia petit principium, quæritur enim cur virtus illa sic feratur per se in obiecta proposita per legem, vt sic abstrahendo à legiflatore, & fortitudo, verbi gratiâ, non sic feratur in obiectum arduum propositum per rectam rationem abstrahendo ab hoc, quòd illa recta ratio sit iuxta regulas communes, vel particulares à Deo per instinctum, aut à fide, vel prudentia.

Reiicitur 2. Non etiam secunda, quia quidquid sit, an lex humana præsupponere debeat bonitatem honestam (in quo tantum posset esse quæstio de nomine) profectò non potest esse dubium, quia superior humanus posset præcipere aliquid, quod aliàs esset indifferens, imò & malum, vt verbi gratiâ, ne quis reciperet aliquem aduenam hospitio; sed potius omnem talem reprehenderet asperè, & idem posset præcipi à Deo: ergo tum saltem esset eadem ratio, atque de eo quod fieret ex instinctu, & sine instinctu, nec illa disparitas habet locum; deinde nullus instinctus potest tribuere honestatem alicui actioni, nisi quatenus est superioris, cui tenetur quis obedire; ergo bonitas proueniens ab instinctu, erit bonitas obedientiæ. Omitto plures alias improbationes breuitatis gratiâ, & quia hæc abundè sufficiunt.

Vera sententia quòd donum fortitudinis sit virtus fortitudinis saltem in gradu aliquo eminenti.

204. *De dono sci. 1. 2.* Quintum donum est *scientia*, cuius actus explicatur à D. Thoma 1. 2. *quæst.* 68. esse iudicium practicum de rebus operabilibus, seu agendis ex instinctu Spiritus sancti; sed cum ipsemet expressè oppositum doceat 2. 2. *quæst.* 8. *art.* 6. huiusmodi iudicium omne reuocans ad donum consilij, non est quòd in hac explicatione impugnanda laboremus, præsertim cum sufficienter per hoc ipsum non valere conuincatur, quòd nullum sit iudicium practicum de rebus quibuscunque, quòd à fide, & prudentia, & dono coniunx non possit prouenire.

2. Explicatio eiusdem reiicitur. Idem S. Thom. in illa *quæstione* 8. alio modo explicat hoc donum, dicens ipsius actum consistere in iudicio speculatiuo: sed contra hoc facit, quòd hæc dona Spiritus sine dubio dentur directè in ordine ad operationes conducentes ad vitam æternam, ad quas nullum iudicium speculatiuum, qua tale conducit. Deinde non potest assignari aliquod iudicium speculatiuum, ad quod sufficere non possit scientia acquisita, aut fides quod iudicium particulariter esset tribuendum Spiritui sancto, vt magis patebit ex dicendis.

205. *3. Explicatio S. Thom. reiicitur.* Suarez dicit actum scientiæ huius consistere in iudicio, quo iudicantur res fidei esse conuenientes, seu amabiles, secundum quòd *suprà* explicauit sapientiam, quam à scientia solum distinguunt per hoc quòd sapientia iudicat conuenientiam, & amabilitatem rerum fidei, secundum rationes æternas, scientia verò secundum rationes inferiores; vnde si quis iudicaret permissionem peccatorum esse conuenientem ad seruandam libertatem, aut complementum vniuersi, habebit actum huius doni; si verò iudicaret id esse conueniens ad ostensionem diuinæ Sapientiæ, & bonitatis ex malis bona elicere potentis, & solentis, iudicium erit actus sapientiæ.

Hæc doctrina iisdem rationibus impugnari potest, quibus *suprà* impugnauius eius sententiam de sapientia, & vterius hinc contra eam addo quòd ex ea sequeretur donum sapientiæ, & scientiæ non esse distinguenda realiter, quod est contra ipsum. Probatur sequela, quia sicut secundum ipsum, idem donum scientiæ potest sufficere ad iudicandum veritates fidei esse conuenientes, & amabiles propter quascunque rationes inferiores quantumuis inter se diuersissimas, ita etiam idem donum posset sufficere ad id iudicandum propter rationes inferiores & superiores, licet quatenus procederet ex rationibus superioribus, haberet nomen sapientiæ, & nomen scientiæ, vt procederet secundum rationes inferiores; nec enim est maior diuersitas inter rationes superiores, & inferiores, quantum ad inspiciendum distinctionem in dono respiciente illas, quam inter plures rationes inferiores, aut plures superiores.

Confirmatur, quia ipse reprehendit Scotum eo quòd dicat idem donum habere rationem scientiæ, & intellectus, & habere ista nomina, secundum quòd tenderet in diuersa obiecta, nimirum nomen *scientia*, vt tenderet in articulos magis remotos, & minùs expressè propositos, nomen verò *intellectus*, vt tendit in articulos primos, & magis distinctè ac clarè propositos. Sed certè hoc tam conuenienter dici potest, quam quòd sapientia solum distingueretur à scientia eo modo, quo explicat Suarez: ergo Suarez reprehendendo Scotum, reprehendit etiam se, aut dat occasionem aliis ad id faciendum.

Quæ autem addunt ad confirmationem suæ sententiæ ex Augustino, & Philosopho distinguuntur sapientiam, & scientiam per ordinem ad altissimas, ac minùs altas causas, & rationes superiores, ac inferiores, non faciunt ad rem; quia certum est quòd non loquantur de sapientia & scientia, quæ sunt dona, sed de acquisitis, quæ sunt diuersissimæ rationis, nec propterea dona debent habere proportionem cum illis. Minùs fundatur quòd addit de correspondentia sapientiæ cum charitate, & scientiæ cum spe, quia certum est quòd vterque actus sapientiæ, & scientiæ possit conducere æquè ad vtrunque actum spei, ac charitatis, nec vllum est vestigium istius particularis correspondentiæ, quam imaginatur Suarez, vt fusiùs, si liberet, ostendi facile posset.

Auersa *suprà* existimat donum scientiæ esse illud quo adiuuatur intellectus ad actum illum, qui præcedit pium credulitatis affectum, quo imperat voluntas intellectui vt credat, qui actus intellectus habet pro obiecto credibilitatem mysteriorum fidei, & est supernaturalis in substantia secundum ipsum, & Thomistas communiter, ac recentiores.

Sed contra hoc facit quòd iste actus sit actus prudentiæ, vt vel ipsomet fatente communiter repu-

Reiicitur. Non consistit in principio actus quo iudicamus res fidei esse amabiles.

206.

207. *4. Explicatio Aueris.*

Reiicitur. Non consistit in principio

actum prae-
dientium pium
credulitatis
affectum.

reputatur; ergo potius pertinet ad donum consilij, quàm ad donum scientiæ. Deinde falsum supponit, nimirum istum actum esse supernaturalem in substantia, ut ostensum est supra dist. 25.

Rursus hæc explicatio est noua, & absque auctoritate, vel alio fundamento, quàm quod sic explicari posset donum scientiæ.

208.

Vera explicatio
hoc doni
esse scientiam ut
respicit de-
terminata obiecta ali-
qua.

Reiectis ergo his dicendi modis, concludendum est cum Scoto donum scientiæ nihil aliud esse, quàm ipsum habitum fidei, quatenus concurrat cum intellectu ad veritates aliquas determinatas fidei, distinctas ab illis, in quas tendit eadem fides, ut habet rationem intellectus, ita scilicet ut non significantur duo dona distincta hic per intellectum, & scientiam; sed ut supra dictum est, idem omnino realiter, quod dici debeat intellectus, quatenus concurrat ad credendum articulis illis, quæ sunt quasi prima principia prærequisita in ordine ad credendum aliis articulis, ut quod Scriptura sit Verbum Dei scriptum; traditio Verbum Dei non scriptum; Ecclesia habeat infallibilem assistentiam Spiritus sancti in proponendis, & decidendis controuersis fidei.

Scientia verò dicatur idem ipse habitus, quatenus concurrat ad alios articulos, quæ non sunt prima principia, nec necessariè prærequisita ad reliquos communiter, ut quod Christus sit incarnatus; fiat transsubstantiatio panis, & vini in corpus, & sanguinem Domini; Christus descendit ad inferos; ascendit ad cælos, & similia.

209.

Probatur præ-
cedens expli-
catio.

Probabilitas huius sententiæ fundatur partim in reiectione aliarum sententiarum, partim in eo quod hic tantum inter dona pertinentia ad intellectum, & specialiter attributa Spiritui sancto collocanda videantur, quæ ad actus bonos, & vitam æternam specialiter conducunt, sed talia sunt, solummodò fides, & prudentia, ergo illa sola hic sunt enumeranda; sed hoc supposito, manifestum est non posse melius explicari scientiam; ergo, &c.

Fides nonnun-
quam vocatur
scientia.

Deinde fides nonnunquam vocatur scientia in Scriptura, ut in illo Luc. 1. *Ad dandam scientiam salutis plebi eius in remissionem peccatorum*, quod nulli alij cognitioni videtur conuenire posse tam commodè quàm fidei; nam scientiam salutis de qua hic fit mentio, Baptista dedit Iudæis, vel cum ostendit eis Messiam, dicens, *Ecco Agnus Dei*, &c. vel quando prædicauit illis poenitentiam, sed utraque scientia erat fides: neque enim ipsi cognoscere poterant, aut Messiam, aut necessitatem poenitentiae, nisi per fidem, ut manifestum est.

Dicitur autem fides optimè scientia salutis, quia *qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit*, Matth. ult.

210.

Item Sapientiae 8. *Et ut sciui quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det*, quo in loco fit sine dubio mentio de fide, quia sola fide poterat hoc cognoscere.

Item Ioan. 4. *Audimus, & scimus, quia hic est verè Saluator mundi*, ubi ipsemet S. Thomas fatetur fidem quandoque vocari scientiam, cuius rationem ipse refundit in certitudinem eius.

Item Ioan. 9. *Nos scimus, quoniam peccatores Deus non exaudit*, denique pluribus aliis locis idem habetur.

Quod si dicatur, non posse fidem vocari scientiam propriè, hoc non obstat, quia certum est quod in Scriptura sæpè nomina in impropria significatione accipiantur: cur ergo ita non diceretur nomē *scientia* accipi apud Isaiam ubi agit de donis, sicut accipitur in omnibus his aliis locis?

Confirmatur auctoritate sancti Augustini lib. 1. *de sermone Domini in monte*, cap. 3. ubi donum scientiæ attribuit lugentibus amissionem summi boni, quibus nulla alia tam efficax cognitio deseruit, quàm cognitio fidei, qua cognoscunt summum bonum propter peccata deperdi.

Sextum donum est *pietatis*. Hanc pietatem explicat Medina consistere in eo dono, quod perficit ad opera, ad quæ omnes facienda tenentur, sed hæc explicatio connexionem habet cum præmissa ipsius de dono fortitudinis, & propterea ex dictis facile patet, quàm sit insufficiens. Addi potest, non esse vnum aliquod donum, quod possit ad omnia illa opera facere; & si fuisset, non esse rationem cur donum pietatis posset vocari potius, quàm fortitudinis. Deinde nulla est ratio cur potius ad opera præcepta omnibus, possit quis perfici per donum pietatis, quàm ad opera aliqua non præcepta vllō modo, sed tamen insigniter bona.

Suarez dicit propriè hoc in loco significari per *pietatem* non illam virtutem, qua ordinamur ad obseruandos parentes, consanguineos, & patriam, de qua sæpè Philosophi agunt, & Theologi etiam cum S. Thom. 2. 2. *quæst.* 61. sed illam, quæ versatur circa Deum, & coincidit cum religione, quoad omnia, præterquam quod, ut habet rationem doni, fiat ex speciali instinctu Spiritus sancti. Addit tamen propterea, quod non significetur per pietatem hoc modo sumptam donum pietatis adæquare, sed per Synecdochen, totum significari nomine partis.

Sed contra hunc dicendi modum in primis occurrit quod gratis, & sine sufficienti fundamento dicat *pietatem* hic significare propriè donum, quo perficimur erga Deum correspondens religioni, potius quàm donum misericordiæ, quæ etiam pietas vocari solet, & de qua S. Gregor. hom. 19. intelligit hoc donum, cuius autoritas maioris deberet esse momenti ad ita intelligendum hunc locum, quàm coniectura ex Tertulliano lib. 5. *contra Marcionem*, cap. 8. desumpta ad intelligendum oppositum. Secundò, quando aliqua vox accipitur per figuram pro aliqua re in aliquo loco, in illo loco propriè significat illam rem, non autem illud aliud, quod secundum se, & non figuratè significat.

Vnde quando Christus in Scriptura dicitur leo, agnus, & similia, certum est quod in iis locis ista nomina non significant propriè animalia ista irrationalia, quæ aliàs secundum se significant; & quando dicit quis verè per Metonymiam, aut Synecdochen quod biberit poculum, capiens continens pro contento, certum etiam est quod *poculum* significet in illa oratione ipsum liquorem, & non vas; ergo cum secundum Suarez hoc in loco pietas capiatur Synecdochicè, nimirum ut pars iustitiæ, seu virtutis perficientis in ordine ad alterum pro tota illa iustitia: propriè in hoc loco pietas significat totam illam iustitiam, quamuis aliàs propriè significaret partem illius.

Uterius deficit Suarez in re principalissima, quia non significat quodnam sit obiectum particulare.

211.

De dono pietatis.
1. Explicatio
Medina.
Non consistit
in principio
adiuante ad
ea quæ omni-
bus sunt præ-
cepta.
Reiecitur.

2. Explicatio
Suarez.

212.

Reiecitur.
Non consistit
in aliquo por-
tione ad re-
ligionem po-
tius quàm
misericordiæ.

Vox figuratè
accepta pro
aliqua re, il-
lam eo loci
propriè &
literaliter si-
gnificat.

culare motuum huius doni, quo distinguatur à virtutibus infusis, & acquisitis, quod principaliter intendit, & promittit facere. Nec sufficit si dicas quod illam rationem particularem insinuaue- rit, dicendo quod debeat esse ex instinctu parti- culari Spiritus sancti, nam in hoc conueniunt omnia dona: ergo non sufficienter distinguuntur inter se per hoc.

213.
Sententia
Auerſa.

Quantum autem ad hoc quod dicit Suarez si- gnificari nomine *pietatis* iustitiam, qua ordina- mur in ordine ad procurandum bonum alterius, conuenit cum ipso Auerſa, qui tamen duobus mo- dis ait accipi posse iustitiam, ut sic, taliter signifi- catam. Primò sic, ut comprehendat charitatem, & spem Theologicam; & sanè non incongruè sic acciperetur, si per aliud donum non significaretur charitas, & spes, quia satis est verisimile quod vel ipsamet charitas sit donum, vel habeat donum aliquod sibi proportionatum, ac correspondens quod deberet potius exprimi, quàm aliquod aliud donum, inter dona particulariter attributa Spiritui sancto. Secundò sic, ut capiatur prout com- prehendit solum virtutes alias morales respicien- tes alterum præter spem, & charitatem. Et hoc modo melius capitur, supposita nostra sententia, nimirum quod per *sapientiam* intelligatur inter hæc dona charitas, & spes, quod ipse Auerſa satis probabile putat.

214.
Explicatio
Scoti per pie-
tatem signi-
ficari miseri-
cordiam in
pauperes.

Scotus denique intelligit per donum pietatis misericordiam in pauperes, prout intelligit S. Gre- gorius *suprà*. Hoc tamen non obstante posset ad modum dicendi Auerſa optimè reuocari senten- tia Scoti; nam licet dicat quod per *pietatem* intel- ligatur misericordia in pauperes, & quod iustitia, & temperantia exprinantur non sub ratione pro- pria, quæ conuenit ipsis, ut dicunt rationem com- munem omnibus suis inferioribus, sed sub ratio- ne alicuius ex suis speciebus sub se contentis, ver- bi gratiâ, iustitia sub ratione misericordiæ; non est tamen necesse ut velit per hoc quod iustitia, (& idem est de temperantia,) nō comprehendatur inter dona secundum rationem propriam ius- titiæ, & temperantiæ, ut sic, sed quod nomina illa *pietatis*, & *timoris*, per quæ hîc significantur, non significant ex se propriè istam rationem vni- uersalem temperantiæ, & iustitiæ, ut sic, sed po- tius aliquam rationem particularem contentam sub ista ratione.

215. Moueri autem quis posset ad intelligendum Doctorem hoc modo, quia videtur magis con- gruum, quod tres Theologicæ, & quatuor cardi- nales in tota sua latitudine dicantur significari per hæc septem dona directè, quàm quod aliquæ species inferiores aliquarum ex illis sic significetur, præsertim si id possit fieri sine inconuenien- tia, ut potest, si sequamur hanc interpretatio- nem. Cui tamen magis placet dicere quod ipsum donum misericordiæ directè hîc significetur no- mine *pietatis*, & non iustitia, ut sic, per me li- cet. Et si quæretur cur illud donum potius ex- primatur quàm donum religionis, aut iustitiæ commutatiuæ, aut amicitiae, aut liberalitatis, aut obedientiæ? potest responderi Prophetam per se primò significasse illa dona, quæ principalissimè elucebāt in Christo, & quorum considerationem magis volebat haberi: inter autem partes iustitiæ, ut sic, nihil magis eluxisse in Christo, aut esse à no- bis recolendum, quàm misericordiam, quæ est su- per omnia opera eius, & de qua sæpius ferè sit mē- tio in Scriptura, quàm de vlllo alio attributo eius.

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

Timor Domini, in quo explicando deficit etiam Medina, dum dixit munus eius esse perficere hominem in ordine ad recessum à malo; nam cum mala sint multiplicia, certum est vnum donum non sufficere ad recedendum ab omnibus; deinde per exercitium virtutis, receditur semper à malo, quoties saltem sit ex instinctu extraordinario Spi- ritus sancti, quod maximè verum est in sententia Thomistarum, non admittentium actus indiffe- rentes, nec actus supernaturales affectas vlla cir- cumstantia mala: ergo donum timoris non di- stinguetur à dono concurrente, & impellente ad illos actus virtutum, quibus receditur à malo, & consequenter non distinguetur à dono forti- tudinis, ac pietatis, per quæ secundum Medi- nam perficitur homo ad opera virtutum. Præter- ea, certum est quod timor Domini, tam filialis, quàm seruilis, non solum iuuat ad recedendum à malo, sed etiam directè ad faciendum bonum: ergo non deberet potius explicari per ordinem ad vnum, quàm ad alterum.

Aliqui alij hunc timorem volunt esse seruilem, rectum tamen, & moderatum, & ita videtur sen- tire S. Hieronymus, qui propterea dicit hæc do- na omnia non fuisse communicata Christo in propria persona, sed partim in propria, partim in membris, nimirum, quia hunc timorem non habuit propter eius imperfectionem. Accedit ad hanc sententiam Gregorius *homil. 19. in Ezechie- lem* asserens hunc timorem esse, quem charitas mittit foras, & Augustinus *2. Doct. 7.*

Hanc impugnat Suar. primò, quia licet, inquit, possit esse bonus, & sanctus timor seruilis Dei (nam de tali solum potest esse quæstio; malum enim sine dubio non inspirat Spiritus sanctus) ta- men non computatur inter dona secundum S. Th. *2. 2. q. 100.* At hæc ratio petit principium, & autho- ritas S. Thom. non satis est ad reiiciendam senten- tiam vllius Patris. Secundò impugnat, quia talis timor est imperfectus, & expellitur per charita- tem, nec fuit propriè in Christo. Verum hoc totum expresse tenent prædicti Patres: ergo nihil dicitur contra ipsos, quod vrgeat. Ter- tiò impugnat, quia non est proprius iustorum, cum conueniat et à peccatoribus, dona verò sunt propria iustorum, sed hîc etiam perit principium in minori. & præterea posset negari maior, lo- quendo de timore seruili perfectiori excludente efficaciter affectum peccandi. & procedente par- tim ex amore, partim ex consideratione pœna- rum, qualem timorem vocat hîc Magister iniria- lem, & distinguitur à seruili puro, & à perfecto charitatis.

Impugnat denique quartò, quia talis timor est potius actus spei, cui, sicut nec vlli Theologi, non correspondet proprium donum, quia, in- quit, virtutes Theologicæ optimo modo in sua materia operantur.

Hæc impugnatio etiam non sufficit; tum, quia timor seruilis perfectior non spectat potius ad spem, quàm ad charitatem, & si sit conducens ad bonum aliquod determinatum faciendum, vel malum fugiendum, potest ex affectu virtutis non Theologicæ, ut temperantiæ, vel iustitiæ; tum quia quamuis esset actus spei, non propterea deberet excludi à ratione doni, nam cer- tè nulla est ratio dicendi quod virtutes Theo- logicæ ita perfectè in sua materia operentur, ut non debeat conferri donum particulare distinctum ab ipsis ad operandum in illa materia,

216.

De septimo
dono timo-
ris.

1. Explicatio
Medina rej-
citur.

Vnum donum
nō sufficit ad
recedendum
ab omni ma-
lo.

Per virtutes
receditur à
malo.

Timor iuuat
non solum ad
recedendū à
malo, sed fa-
ciendum bo-
num.

217.

1. Explicatio,
An consistat
in timore ser-
uili.

Impugnatio
Suarij.

1. Reijcitur.

Item 2.

Item 3.

Item 4.

218.

Timor seruili-
lis perfectior
nō magis spe-
dat ad spem
quàm chari-
tatem.

materia, quæ ratio non sit ad idem dicendum de virtutibus moralibus, saltem infusis, in sua materia; cum enim hæc tam infusæ sint ac supernaturales, quàm illæ, quibus sola materia differunt, & mori quoque, cur tam perfectæ non operarentur in sua materia, ac illæ in sua; præsertim cum tam evidens sit hominem ad amandum, & superandum in Deo sæpe mirabili, & extraordinario modo moveri, atque adeo ex instinctu particulari Spiritus sancti?

219.

Vera impugnatio secundum da explicatio.
Non est potius intelligendus per donum timoris timor servilis quàm filialis.

Melius impugnatur ergo illa sententia, quia non est potior ratio cur intelligeretur per *timorem* ille, qui est imperfectior & excludi solet à charitate, quàm perfectior, qui non excluditur; & quia per donum timoris aliqua determinata virtus ex tribus Theologicis, & quatuor cardinalibus significari debet, sicut significabatur per cætera dona, quæ virtus distinguatur à virtutibus significatis per reliqua dona, ut patet: sed hoc non sufficienter fit per istam sententiam, ut etiam patet; nam si timor iste dicatur esse actus charitatis, aut spei, pertinet ad sapientiam; si non, nisi explicetur de aliquo determinato timore servili, non magis significare debet unam aliquam, quàm quancumque aliam virtutem. Quantum autem ad auctoritatem Patrum, adducemus inferius æquivalentes pro ea, quam præferimus sententiam.

Tertia explicatio rejicitur.

Item quarta.

Ex quibus impugnari potest alia sententia eorum, qui cum D. Thoma 2.2. *quest.* 19. *art.* 1. intelligunt per *timorem* illum qui filialis est, & perfectus ac procedens totaliter à charitate.

Alij dicunt quod sit timor reuerentialis, qui est actus Religionis, aut versatur circa materiam eius, sed quandoquidem religio sufficienter comprehendatur sub iustitia, quæ significatur per donum pietatis, potius debet hic intelligi virtus aliqua alia non sufficienter comprehensa sub alijs donis.

220.

Vera explicatio timoris esse humilitatem.

Itaque optimè Scotus dicit per *timorem* hic intelligi humilitatem, quæ est pars Temperantiæ, & moderatur honores. quæ explicatio conformis est Augustino cap. 4. de sermone Domini in monte. *Timor Dei*, inquit, *congruit humilibus, de quibus etiam dicitur, Beati pauperes spiritu, id est, non inflati, non superbi; de quibus etiam dicit Apostolus, Noli altum sapere, sed time, & sermon. 17. de Sanctis. 11. Tanquam à consualle plorationis. per consuallem autem humilitas significatur, quis est autem humilis, nisi timens Deum.*

Gregorius quoque idem sentit 1. *Mor. cap.* 15. & 2. *Moral. cap.* 26. ubi timorem hunc superbiæ opponit. Confirmatur, quia aliqua pars Temperantiæ debet hic intelligi, aliàs sola temperantia excluderetur sine causa à septem his donis, reliquis virtutibus cardinalibus comprehensis, quod omnino non est dicendum; sed ex temperantiæ partibus nulla potius specificari debuit, quàm humilitas, quæ est fundamentum virtutum omnium, secundum Augustinum serm. 10. de verbis Domini. *Magnus esse vis? à minimo incipe. Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis? de fundamento prius cogita humilitatis.*

Vnde Humilitas initium sapientiæ merito censeri potest, & intelligi consequenter nomine timoris Prouerb. 1. *Initium sapientiæ timor Domini.*

Explicatio S. Thomæ & Auerfæ rejicitur.

S. Thomas 1.2. *quest.* 68. intelligit per timorem partem temperantiæ directe, in quo nobiscum conuenit, non tamen illam, quæ est humilitas, sed potius illam, quæ cohibet inordinatas dele-

stationes, de qua intelligit Auerfa illud Prou. 16. *In timore Domini declinat omnis à malo, & Psal. 118. Confige timore tuo carnes meas, à iudicys enim tuis timui.* At non video cur hæc loca ad illam partem temperantiæ specialiter restringerentur; & præterea cum aliqui ex Patribus expresse hunc timorem de humilitate intelligant, potius id dicendum est, quod etiam fatetur Suarez, qui tamen non ostendit rationem particularem ob quam hic timor exigeret principium distinctum ab ipsa virtute humilitatis, aut temperantiæ moralis acquisite, vel infusæ.

Ex his verò patet, quàm malè Valencia dicat donum pietatis subiectari in voluntate, quatenus est concupiscibilis, quandoquidem istud donum respiciat alterum; donum verò fortitudinis, & moris spectare ad partem irascibilem: nam temperantia cum omnibus eius partibus spectat ad concupiscibilem secundum omnes. Quod autem præterea supponere videtur cum Thomistis solum subiectari in voluntate virtutes respicientes alterum, & virtutes temperantiæ, ac fortitudinis subiectari in parte sensitiva, & absolute, falsum esse constat ex *distinct. præced.* & præterea omnino absurdum videtur dona aliqua supernaturalia in substantia, qualia sunt hæc septem dona secundum ipsum, & Thomistas omnes, subiectare in parte sensitiva, quæ secundum se non respicit bonum, & posset quemcumque actum suum habere affectum aliqua circumstantia mala prout voluntas dirigeret ipsos.

Patet ex his ulterius, quæ ratione dona sunt necessaria ad salutem: non enim alia quàm ut necessaria virtutes, quibus identificantur secundum nos. Imò nec formaliter quidem, ut habent rationem donorum particularium Spiritus sancti, aut ut actus eorum sunt extraordinario modo, aut contra regulas communes, sunt simpliciter necessarij: sufficerent enim simpliciter actus ordinarij virtutum, sed conferuntur ad melius esse, & maiorem perfectionem, ac testificationem bonitatis diuinæ, non contentæ ordinaria auxilia impendere, sed sæpe extraordinaria conferentis. Quod etiam tenendum censerem, quamvis diceretur dona à virtutibus distingui realiter, & sanè ipsemet S. Thomas non alio modo dicit dona esse simpliciter necessaria ad salutem, quàm ratione connexionis, quam habent cum charitate, & gratia, quæ sine dubio simpliciter est necessaria. At tenendo dona distingui à virtutibus, non existimo adhuc reperiri posse rationem urgentem hanc necessariam connexionem, quæ sine fundamento statui non debet, sicut nec asseri multiplicatio rerum necessariarum ad salutem.

Patet denique sufficientia diuisionis donorum in septem: nam cum non distinguantur à virtutibus, quemadmodum virtutes omnes practicæ, & morales sufficienter distinguuntur in septem, nimirum tres Theologicas, & quatuor cardinales; non quod non possunt diuidi in plura, vel pauciora membra; sed quod nulla sit virtus, quæ ad aliquam ex his reuocari non possit, & quod hæc septem inter se distinguantur; eodem modo de donis ipsis correspondentibus, siue distinguantur ab ipsis, siue non, dicendum est. Fundamenta aduersariorum facilia sunt, utcumque tamen inferius soluentur num. 339. & sequentibus.

221.

Sententia Valentia de subiecto timoris rejicitur.

Non subiectatur in parte irascibili.

222.

Quomodo dona sunt necessaria ad salutem.

SCHO

De fructibus, quos enumerat Apost. ad Galat. 5. variè sentiunt Doctores, D. Thom. 1. 2. q. 79. a 1. & 2. dicit esse actus. Alens. 3. p. quæst. 62. m. 2. 3. dicit esse delectationes. D. Bon. optimè de eis tractat opusc. de Diata salutis tit. 8. & hîc a. 1. q. 1. videtur convenire cum Doct. qui hîc tenet fructus non distinguî à virtutibus, nam quidam eorum sunt virtutes expressæ in illo septenario; alij verò sunt species contentæ sub enumeratû in septenario, vel delectationes concomitantes actus virtutum, & singula percurrit, & explicat. Ita Gabr. hîc q. vnic. Maior. q. 1. Alm. q. vnic. & ferè omnes citati Schol. præced. Ex quibus aliqui putant eos esse actus virtutum. Ita Vasquez & alij, nec id est contra Doct.

DE fructibus dico ^{21.} quòd quidam illorum sunt virtutes secundùm illam regulam, *Resolutio de fructibus.* secundùm quam enumeratæ sunt in illo septenario: quædam autem sunt species virtutum ibidem enumeratarum: quædam, nec sic, nec sic, sed delectationes consequentes actus: verbi gratia, charitas exprimitur ibi proprio nomine, & similiter fides: spes autem in hoc, quod dicitur longanimitas. Vnde legitur de Patriarchis, longanimes in spe, quasi in longum animosè expectantes.

Virtutes morales exprimuntur ibi. fortitudo quidem in patientia: iustitia in sua specie, quæ est misericordia, in hoc quòd dicitur bonitas, sicut communiter dicitur bonus, qui cõmunicat se proximo: & in alia specie, quæ est amicitia, exprimitur ibi benignitas, quæ est quasi benevolentia, & bona igneitas. In tertia specie, quæ pertinet ad regimen, vel ad subiectionem, ibi mansuetudo: vel specialiter exprimitur ibi obedientia; mansuetus enim est, qui exequitur iniuncta sine murmure. Temperantia exprimitur in duabus speciebus suis, in continentia, & castitate. Si placeat dicere continentiam circa alia delectabilia, & circa venerea, castitatem. vel potest poni vna species temperantiæ, vt continentia dicatur vna species, & castitas circa quæcumque delectabilia, quomodo Philosophus 7. *Ethic.* ponit castitatem esse quendam gradum in qualibet virtute. Prudentia exprimitur per modestiam: modestus enim est, qui modum debitum tenet in agendo: & prudentiæ est inuenire modum in actione, & præfigere, & terminare. *Quid continentia & castitas? Quis mansuetus? Cap. 6. & inde.*

Sic igitur habemus tres virtutes in se, fortitudinem in patientia, iustitiam in tribus speciebus, temperantiam in vna specie, vel duabus, prudentiam in vna specie: & ita omnes virtutes, tam intellectuales, quàm morales. Alia quædam enumerantur ibi, quæ sunt delectationes concomitantes, vel consequentes actum, vt gaudium, quod propriè est delectatio in voluntate, & pax, quæ est securitas habendi obiectum sine repugnantia.

Sic igitur patet ^{22.} quòd in sustinendo septem virtutes sufficienter perficere hominem in via, in se, vel in suis speciebus, non erunt necessarij alij habitus, qui nec sint illi, nec species earum, nec enumerantur alij in donis, nec beatitudinibus, nec in fructibus. Et licet numerus sit alius explicitus beatitudinum, & donorum, hoc est, quia aliqua species illarum septem virtutum aliter exprimuntur hîc quàm ibi: & non quia sint alij habitus, qui non sunt illarum virtutum species. Si etiam tantum ponderaretur Scriptura, quæ ponit alicubi octonarium, alicubi septenarium, oporteret eos distinguere, vt diuersos habitus: quare igitur non ponuntur distincti habitus illi, de quibus facit mentionem Apostolus 1. *Corinth.* 12. vbi ponitur nouenarius ab illis, quos enumerat Petrus. *Ministrate in fide vestra virtutum, &c.* ^{1. Pet. 1.} Frequenter igitur Scriptura eadem realiter exprimens, exprimit sub aliis verbis, nunc omittens quædam, nunc alibi explicans sic omissa.

Ad argumentum ^{22.} in oppositum patet, quia etsi numerus non sit idem; hoc non est habituum ab habitibus; sed specierum intermediarum, vel specialissimarum contentarum sub istis sunt alij numeri: vel si omittuntur aliquæ illarum alicubi, & alicubi non, numerata tamen hîc, & ibi sunt eadem, vt declaratum est. *Ad arg. 1. in initio q.*

Ad illud Philosophi de virtute ^{22.} heroica, quod adducitur pro opinione prima; dico quòd in omni bonitate assignat quatuor gradus, qui sunt eiusdem habitus in specie, scilicet, perseverantiam, continentiam, temperantiam, & heroicam. Perfectissima igitur virtus in eadem specie manens est heroica, & sic metaphoricè loquuntur aliqui, quòd perficit modo inhumano, quia scilicet non est communiter hominis ad illum gradum, licet eiusdem speciei, attingere: & quod adducitur per oppositum de bestialitate, posset similiter dici, quòd esset excessus in eadem specie vitij: sed melius potest dici alterius speciei, quia circa aliud obiectum: sed ex hoc non sequitur propositum, quia circa multa contingit errare, & vitiosè agere, sed circa tantum vnum, scilicet perfectè circumstantionatum, contingit rectè agere, rectius & rectissimè: licet igitur bestialitas sit alius habitus à communi vitio humano, qui est circa aliud obiectum; *Ad arg. n. 2. pos. pro Henr. Vt Henr. ubi supra?*

nōn sequitur heroicam esse alterius speciei à virtute humana, quia circa idem obiectum ordinat, sed excellentiùs: nec est manifestum hanc excellentiam non posse esse per alium gradum eiusdem speciei.

C O M M E N T A R I V S.

223.
De fructu.

DE fructibus dico. Hic, quod fecerat de beatitudinibus, & donis, facit etiam de fructibus, eos ad virtutes reuocando, qui vel actus sunt, vel principia actuum. De his autem fructibus mentionem facit Apostolus ad Galatas 5. ubi postquam dixerat quod caro concupiscit aduersus Spiritum, & Spiritus aduersus carnem, ut cognosceretur quis superior esset, & quid cuique tribuendum, recenset opera carnis, & fructus Spiritus ad numerum duodenarium his verbis: *Fructus autem Spiritus est charitas, gaudium, pax, patientia, longanimitas, bonitas, benignitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas.*

Nam significat omnes fructus Spiritus in particulari Apostolus numero suo duodenario. Cur opera bona vocantur fructus.

Circa hæc imprimis aduertendum, non esse necesse, ut hic omnes fructus Spiritus in particulari assignauerit Apostolus, sicut nec omnia opera mala carnis assignauit; unde ipsemet addidit operibus carnis enumeratis, & his similia, quæ etiam verba referri possunt similiter ad fructus Spiritus. Deinde aduertendum opera bona hæc prouenientia à Spiritu bono vocari fructus, quia solent germinare, & pullulare ex arbore, seu agro cordis nostri, quādo seminatur in eo gratia adoptionis quæ Job 3. dicitur semen. *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsum in eo manet.* Unde & iustus comparatur arbori Psal. 1. *Et erit tanquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum, quod fructum suum dabit in tempore suo.*

224.
An per fructus significat Apostolus actus vel habitus.

Controuertitur autem, an per fructus hic significantur actus, an habitus. Communior sententia recentiorum videtur esse quod sint actus, loquendo de iis, quæ non significant delectationes, aut passiones sequentes actum. Sed quantum ad propositum nostrum principale, & mentem etiam Scoti, perinde est quid dicatur, & non desunt congruitates pro, & contra. pro enim facit quod Apostolus hic opponat fructus operibus carnis, ergo ut opera non significant per se primò habitus, idem dicendum de fructibus. Contra verò facit, quod nomina hic posita, absolute, & simpliciter prolata denotent, potius habitum, quam actum; unde qui dormiret, posset optimè vocari castus, mansuetus, longanimis, bonus, & modò haberent virtutem habitualement castitatis, mansuetudinis, &c. Sed ut dixi perinde est, quid teneatur, sufficit enim nobis quod in quocumque ponantur, siue in actibus, siue in habitibus, siue etiam in delectationibus, consequentibus actus, non dicant nec habitus, nec actus distinctos ab actibus ac habitibus donorum, ac virtutum, quod iam communiter teneatur etiam à Thomistis, & recentioribus.

225.

Vnde restat explicare singulos fructus: quamuis enim nec hoc etiam ad intentum principale requiratur, quia quomodocumque explicentur, non debent distinguì à donis, ac virtutibus, sicut nec beatitudines, tamen quia Doctor id facit, conformabimus nos ipsi.

Primus fructus charitatis est ipsa virtus charitatis. Quomodo charitatis est fructus Spiritus.

Itaque per *Charitatem* intelligi debet ipsamet virtus Theologica sic dicta, nihil enim aliud potius; & nihil impedit quominus ipsa suo nomine significetur, præsertim cum nihil magis arguat Spiritum adoptionis, in quo clamamus *Abba, Pater*, quam ipsa. & si queratur quomodo charitas possit esse fructus Spiritus, cum ipsamet sit Spiritus,

quo formaliter adoptamur. Respondeo, si loquamur de charitate actuali, non esse difficultatem, quia ipse procedere solet ab habituali, per quam sic adoptamur; si verò loquamur de habituali, non est necesse ut dicatur esse fructus Spiritus alterius intrinseci, & inhærentis habitualiter, sed sufficit quod sit fructus Spiritus sancti, & gratiæ actualis, per quam disponimur ad ipsam; deinde ipsamet quoad augmentum potest dici fructus sui, ipsius, quoad primū gradum, qui communicatur nobis absque merito de condigno, quatenus ille primus gradus concurrat ad meritum, quo de condigno meremur illud augmentum.

Charitati subiungitur meritò *Gaudium*, quod putat Doctor esse delectationem sequentem in voluntate actum; & licet non significet actum, tamen ad nullum potius debet sequi, quam ad actum charitatis, qui omnium est perfectissimus, & postquam propterea verissimiliter gaudium numerabatur, ut significaretur, de eo gaudio potissimum agi quod sequitur ad charitatem, quod sine dubio diuersissimæ rationis est ab eo, quod concipiunt peccatores, & imperfectiores etiam iusti ex rebus mundanis.

Tertius fructus est *Pax*. Hanc dicit S. Thomas esse perfectionem gaudij; Scotus verò esse illam delectationem, quæ oritur ex securitate habendi obiectum amatum, & adhærendi ipsi. & fortassis non dissentiant in re, nam per hanc delectationem posset intelligere D. Thom. complementum gaudij, quod certe nunquam potest esse tam completum sine hac securitate, quam cum ea, ut patet experientia. Aduertendum autem hic, quod hæc securitas non possit esse perfecta in hac vita absque speciali reuelatione; potest tamen esse quædam moralis securitas ex probabilibus quibusdam coniecturis, maior, & minor secundum statum cuiusque, & gratiam particularem Dei, qui sæpe imperfectioribus maiorem dat huiusmodi securitatem, quam perfectioribus.

Alio modo posset intelligi Scotus de hac pace, nimirum quod velit eam consistere in securitate, & tranquillitate mentis, orta ex eo quod possit adhærere bono, & fugere malum absque repugnantia magna passionum molestè afficientium, & incitantium ad malum, & quandoque superantium, & per hanc etiam quietem completur mirabiliter gaudium huius vitæ, quod in altera tantum est futurum plenum.

Quartus fructus est *Patientia*, quæ est, ut supra diximus, perfectissima species fortitudinis, & sub cuius propterea nomine virtus cardinalis fortitudinis denotatur esse fructus Spiritus ipsi attribuendus.

Quintus fructus est *Longanimitas*, per quam optimè intelligit Doctor, quæ expectamus vitam æternam, & alia auxilia diuina tempore opportuno, Ducit autem rationem huius explicationis ex eo, quod Patriarchæ veteris Testamenti, quibus reuelabatur futurus aliquando Messias, dicantur longanimes in spe, quæ auidè desiderauerunt, & expectauerunt longissimo tempore eius aduentum, ex quo desiderio eorum oriebantur isti affectus, *Vinam distrumperes cælos, & descenderes: emitte Agnū Domine dominatorem terræ. Rorate cæli de super*

226.

Secundus fructus Gaudij est delectatio sequens actum charitatis.

227.

Tertius fructus Pacis est delectatio ex securitate possidendi obiectum amatum.

Alia explicatio Pacis secundum Scotum.

228.

Quartus fructus Patientia concidit cum virtute patientiæ aut fortitudinis.

229.

Quintus fructus Longanimitatis coincidit cum spe.

& nubes pluant iustum, &c. Præterea insinuat Doctor confirmationem eiusdem explicationis ex etymologia nominis *Longanimis*, quod dicit derivatum esse ex animosa in longum expectatione, ut idem sit *longanimis*, ac in longum animosè expectans. Potest ad hoc reduci S. Thomas, dum dicit ad longanimitatem pertinere, ut quis non perturbetur dilatione bonorum.

230.

Sextus fructus bonitatis coincidentum misericordiam.

Sextus fructus est *Bonitas*, per quam intelligit Doctor partem illam, seu speciem iustitiæ, quæ dicitur misericordia. Secundum omnes quidem significat affectum benefaciendi proximo, sed ex pluribus speciebus virtutum, quibus benefacit quis proximo, maluit Doctor eam reducere ad misericordiam, quæ maximè indicat Spiritum Christi & Dei, cuius misericordia est super omnia opera eius.

231.

Septimi fructus benignitatis explicatio S. Thomæ rejicitur.

Septimus fructus est *Benignitas*. Hanc ait S. Thomas esse dispositionem mentis, per quam in effectu communicat bonum proximo, quod per bonitatem affectu communicabat, sed certè eadem dispositio sufficit ad affectum, & effectum communicationis boni, quod in effectu nunquam communicatur bene, aut fructuosè, nisi ad sit affectus ipsum communicandi, & semper communiter actu quoties adest affectus efficax, & possibilitas communicationis.

Explicatio Cornelij à Lapide.

Cornelius à Lapide intelligit per *benignitatem* suavem, & dulcem modum conuersandi cum proximo, tum loquendo, ac respondendo; tum etiam benefaciendo.

Explicatio Scoti quod sit amicitia.

Scotus verò intelligit per eam amicitiam, qua quis se ipsum communicat proximo, quæ est altera species iustitiæ, & quidem, vel perfectissima, vel ex perfectissimis, atque aded omitti non debuit, ubi plures iustitiæ partes enumerabantur. Ducit autem etymologiam huius nominis satis ad vocem aptè à *bona igneitate*, per quod significari videtur feruens, & accensus affectus, qualis nulli virtuti inter morales non Theologicas, magis conuenit quàm amicitia, ut patet.

232.

Octavi fructus mansuetudinis explicatio S. Thomæ. Explicatio Scoti.

Octavus est *Mansuetudo*. Per hanc ait S. Thomas mentē disponi ad proximum per tolerantiam malorum, sed hoc fit per patientiam; unde ut virtus aliqua distincta à reliquis significetur, Scotus per eam intelligit vel alteram speciem principalem iustitiæ communem dominationi, & subiectioni debita, aut comprehendentem utramque, quam *suprà* significatam dixit in illa beatitudine *Beati Pacifici*; vel certè obedientiam perfectam, qua quis exequitur iniuncta sine murmure: qui enim ita facit, mansuetus dicitur. Nec videtur in omnibus vniuersaliter mitem, & mansuetum quem reddi per vnam aliquam virtutem, sed per plures, ut per obedientiam in exequendis iniunctis per dominationem rectam in imperando debito modo; per patientiam in sufferendis malis absque vindictæ desiderio, &c. Et hæc est ratio cur Scotus non tribuit mansuetudini hinc posita, per quam aliqua vna virtus verisimilius intelligi debet huiusmodi vniuersalem effectum, ut facit Cornelius à Lapide.

233.

Noni fructus fidei explicatio S. Thomæ.

Nonus est *Fides*. Per hanc intelligit S. Thomas fidelitatem, qua quis est verax, & stabilis in promissis, & ita etiam tenet Cornelius à Lapide, & secundum ipsum Anselmus. Idem Cornelius aliter probabile putat per eam intelligi credulitatem, qua quis est facilis ad credendum aliis, & non suspiciosus, iuxta illud, *Charitas omnia credit*.

Scoti per. Tom. VII. Pars II.

Verum cum charitas, quæ est virtus Theologica, inter hoc fructus enumeretur secundum omnes, & maximus fructus Spiritus sit fides Theologica, & sine comparatione magis necessarius, quàm fides vlla alia ex his, omnino melius exponitur fides hoc loco, fides Theologica, cum Hieronymo, & Scoto. Nec obstat quod opponit Cornelius fidem hanc esse initium Spiritus, non fructum: nam si de fide actuali prima, qua disponitur ad primam iustificationem, loquamur, illa non debet esse fructus Spiritus intrinsecè sanctificantis, sed sufficit quod sit fructus gratiæ actualis, & Spiritus sancti. Et certè ipsa charitas, quando dicitur fructus Spiritus, non dicitur esse fructus fidei præcedentis, sed ut *suprà* nos explicuimus, gratiæ actualis, aut ipsius Spiritus sancti: unde non requiritur quod alio modo sit fructus Spiritus fides illa actualis, primò disponens hominem ad iustificationem; si de habituali verò, aut aliis actibus fidei sequentibus iustificationem, & Spiritum formalem, & inhærentem adoptionis, loquamur, certum est illa non esse initium Spiritus, sed fructum eius, præsertim secundum Thomistas, & recentiores communiter, qui dicunt virtutes Theologales, & infusas omnes esse proprietates gratiæ sanctificantis.

Mellor explicatio quid fides Theologica.

Decimus fructus est *Modestia*, quæ secundum D. Thom. & Cornelium moderatur omnes actiones exteriores, incessum, vestitum, sermonem, risum, sed sic explicata coincidit cum benignitate, aut eam includit, prout ipsi eam explicant; & præterea, ut inordinatus modus se gerendi in exterioribus, non vnum aliquem determinatum affectum prauum interiore, sed multiplicem arguit, iuxta illud Eccles. 19. *Amictus corporis, & risus dentium, & ingressus hominis enunciant de illo, & Ambrosius 1. offic. cap. 18. Ex actibus exterioribus homo cordis nostri absconditus, aut lenior, aut iactantior, aut turbidior, aut grauior & constantior, & purior, & maturior affirmatur.* Ita sanè non videtur quod aliqua vna virtus possit sufficere ad ordinandum hominem quoad exteriora omnia, potius, aut melius, quàm prudentia. Unde non incongruè per modestiam hinc intelligit Doctor prudentiam, cuius est modum præfigere in actionibus externis, quod est modestiæ. Confirmatur, quia hinc ubi enumerantur cæteræ omnes virtutes morales intellectiue, & appetitiue, non debuit omitti Prudentia: nullibi autem conuenientiùs intelligi potest, quàm sub nomine *modestie*.

234. Decimi fructus modestie explicatio D. Th.

Vndecimus fructus est *Continentia*; & duodecimus *Castitas*. Per *Continentiam* aliqui intelligunt abstinentiam in licitis, ut distinguant eam à castitate, qua abstinetur ab illicitis. Alij dicunt per *Continentiam* intelligi illam virtutem, quæ resistit illicitis motibus, & per *castitatem* eam quæ superat eosdem. Alij per *continentiam* intelligunt generalem virtutem, seu potius complexionem omnium virtutum, quibus resistimus malis, ab iis patrandis abstinendo, & per *castitatem* virtutem moderantem delectationes venereas.

Vera explicatio quod sit prudentia.

Scotus clarè, & breuiter dicit per hos duos fructus vel intelligi duas species temperantiæ, quæ debuit numerari inter fructus, non minùs quàm cæteræ virtutes morales cardinales, vel vnam tantum speciem. Si primum dicatur, per *continentiam* intelligenda est virtus moderans alia delectabilia præter venerea. Si teneatur verò secundum, dicendum est quod eadem virtus respiciens delectationes venereas

235. Vndecimi & duodecimi fructus, hoc est continentia & castitas explicatio aliorum.

Explicatio Scoti.

n 3 possit

possit considerari secundum gradum perfectum, & imperfectum, & primo modo vocari *continentia*; secundo *castitas*, & hic dicendi modus conuenit cum secundo aliorum præmissis, qui est expressè Anselmi.

236.

Conclusio
principalis ex
premissis re-
sultat.

u Sic igitur patet, &c. Ex reductione particulari omnium Beatitudinum, donorum, ac fructuum ad virtutes Theologicas, ac morales, concludit hic illud, quod præmiserat, & principaliter intendit in hac quæstione, nimirum sufficienter viatorem habitualiter, ac actualiter perfici per habitus earumdem virtutum in genere, ac specie, eorumque actus nec esse principium aliquod experientie rationis, aut auctoritatis; ynde colligantur aliqui alij habitus, aut actus ab illis distincti, & speciatim id non esse dicendum de beatitudinibus, donis, ac fructibus, de quibus id asserit S. Thomas cum suis, & multis recentioribus.

Obiectio sol-
uitur.

Quomodo cum
indistinctio
re beatitudi-
num, fructuum,
donorum, ac
virtutum plu-
res numeren-
tur beatitudi-
dines, quam
dona & plu-
res fructus,
quam beati-
tudines.

Nec refert quod plures beatitudines enumerantur, quam dona, & plures fructus, quam beatitudines: hoc enim non oritur ex eo, quod aliquæ virtutes reperiantur, aut numerentur inter beatitudines, ac fructus, quæ non comprehenduntur sub virtutibus expressis inter dona, sed quod explicitè aliquæ species virtutum ponantur inter beatitudines, quæ non ponuntur explicitè inter dona, & aliquæ species explicitæ ponantur inter fructus, quæ explicitæ non ponuntur inter beatitudines, & denique è conuerso aliquæ species explicitæ ponantur inter dona, quæ non ponuntur explicitè inter beatitudines.

237.

Quod si ex diuerso illo numero beatitudinum, donorum, ac fructuum in Scriptura assignato benè arguerentur diuersi habitus illorum, verbi gratia, si ex eo quod enumeret septem dona Isaïas cap. 11. & octo beatitudines Matthæus cap. 5. colligeretur alios habitus distinctos enumerari hic, & ibi; profecto nulla est ratio cur istæ nouem gratiæ gratis datæ, de quibus Paulus agit 1. Corinth. 12. non significarent actus, aut habitus distinctos ab illis septem, de quibus facit mentionem Petrus cap. 1. 2. Epist. sue, quod non concedunt aduersarij. Itaque certum est Scripturam diuersis locis eadem significare nunc expressius, nunc minùs expressè, nunc in illis spectibus, nunc in illis aliis. Id quod vltèriùs patet ex eo, quod ex octo his beatitudinibus, quas enumerauit Matthæus, Lucas posuerit tantum quatuor: sed vt benè Ambros. in illis octo ista quatuor sunt, & in quatuor istis illa octo, hic enim quatuor velint virtutes amplexum est cardinales, ille in illis octo mysticum numerum reseruat. Sed nec aduersarij Thomistæ, possunt hanc diuersam numerationem vrgerè, quin sibi ipsis officiant, cum concedant octo beatitudines, & duodecim fructus non significare diuersos actus, aut habitus, ab actibus, & habitibus donorum, ac virtutum, vt expressè fatetur Suarez.

238.

Argumentum
principale
pro parte ne-
gatiua qua-
stionis solui-
tur.

x Ad argumentum in oppositum, &c. Vnico argumento pro parte negatiua, quæ reiecta est in initio quæstionis, ex diuersitate numeri virtutum, donorum, beatitudinum ac fructuum, & diuersitate etiam numeratorum ducto, respondet ex dictis: numerata in omnibus esse eadem, in sensu nimirum explicato, quatenus nulli alij habitus, aut actus, nisi habitus, & actus virtutum, vel secundum conceptum genericum, vel secundum conceptum specificum, aliquem sub conceptu illo generico comprehensum, inter dona, beati-

tudines, ac fructus numerantur. Vnde in forma concedo antecedens pro prima parte, & distingo ipsum pro secunda: numerata non sunt eadem ita vt aliquod sit numeratum inter beatitudines, dona, ac fructus, quod non sit vnum ex cardinalibus virtutibus, vel ex contentis sub illis, nego; ita vt aliquid sit numeratum inter illa, quod non sit expressè vna ex illis quatuor, sed aliquid contentum sub illis, concedo, & nego consequentiam.

y Ad illud Philosophi, &c. Respondet hic ad confirmationem adductam in principio quæstionis in fauorem sententiæ Henrici, quæ etiam communiter vrgeri solet, & est hæc: Secundum Philosophum 7. Ethic. cap. 1. datur virtus quædam heroïca, & extraordinaria, distincta à virtutibus ordinariis; ergo virtutes ordinariæ morales non tam sufficienter perficiunt hominem, quin ponendæ sint aliæ. Confirmatur primò, quia illa virtus heroïca secundum eundem Philosophum opponitur vitio bestialitatis; sed hoc vitium est distinctæ speciei ab aliis vitiis; ergo illa virtus dicenda est esse distinctæ speciei ab aliis virtutibus ordinariis; sed si hoc concedatur semel, cum sit tanta ratio distinguendi dona à virtutibus, ac illam à cæteris virtutibus: ergo omnino distinguenda erunt. Confirmatur secundo, quia videtur quod illæ virtutes, quas ipse vocauit heroïcas, sunt ipsæmet dona Spiritus, quamuis enim Philosophus nō cognouit illas fuisse dona Spiritus, tamen poterat cognoscere ex modo agendi aliquorum aliorum, vel suo, quod agebant modo extraordinario, & heroïco. & 7. moral. ad Eudemum fatetur expressè impelli quosdam diuino instinctu ad agendum, dicique tales non debere consulere rationem humanam: principium enim, inquit, habent intellectus, & voluntate præstantius.

239.

Confirmatio
sententiæ Hen-
rici auctori-
tate Philoso-
phi.

Confirmatio
prima.

Confirmatio
secunda.

Respondetur, distinguendo antecedens: distincta specie, nego antecedens; distincta secundum excessum in perfectione, intra tamen eandem speciem, concedo antecedens, & similiter distingo consequens. Quod autem hæc responsio sit ad mentem Philosophi, patet, quia ille in qualibet virtute ponit quatuor gradus, omnes intra eandem speciem, virtutem secundum primum gradum vocat *perseuerantiam*; secundum secundum *continentiam*; secundum tertium, *temperantiam*; secundum quartum, *heroïcam*, & hic quartus gradus est perfectissimus, quem potest virtus habere, ac rarissimè acquiritur. Vnde qui eum acquirunt, extraordinario modo agere solent, & propterea secundum metaphoram, vel accommodationem quandam, possunt, & solent dici diuino & suprahumano modo agere.

240.

Responsio.
Virtutes he-
roïcæ quomo-
do distinguun-
tur ab ordi-
nariis.

In qualibet
virtute qua-
tuor gradus.

Ad confirmationem, duplicem dat responsionem, & iuxta primam negari posset minor, quia distinctio bestialitatis à cæteris vitiis posset esse secundum intensiorem malitiæ gradum intra eandem speciem, sicut iam dictum est de distinctione virtutis heroïcæ ab ordinaria. Secundum alteram responsionem neganda est consequentia, quia quandoquidem malum contingat ex multis capitibus, seu ex quocumque defectu siue obiecti, siue finis, siue vllius circumstantiæ, & bonum non nisi ex integra causa, possunt plura vitia esse opposita eidem virtuti. Vnde non sequitur, bestialitas est distinctæ speciei à vitio, cui opponitur virtus ordinaria; ergo & virtus heroïca opposita bestialitati est distinctæ speciei à virtute

241.

Respondetur
ad 1. confir-
mationem.

Virtus opposita vitio unius speciei non debet esse distincta speciei à virtute opposita vitio alteri distincta speciei.

virtute communi : quia antecedens posset esse verum, quamvis solum distinguerentur secundum magis, & minus perfectum; imò antecedens posset esse verum sine vlla distinctione vtriusque virtutis, quia ex eo quod avaritia sit vitium oppositum prodigalitati, non sequitur quod virtus opposita avaritiæ sit distincta speciei à virtute opposita prodigalitati : nam eadem virtus liberalitatis vtrique vitio opponitur, & sanè eodem modo eadem virtus castitatis opponitur bestialitati, & luxuriæ, siue hæc sint vitia distincta, siue non.

242.

Confirmatur totum hoc, ostendendo hoc de bestialitate nihil facere ad propositum : non potest esse dubium quin possit quis, saltem mediante gratia Dei, quæ ad omne bonum requiritur, resistere bestialitati modo ordinario, absque aliquo instinctu extraordinario, & insolitò Spiritus sancti, imò videtur quod facilius possit resistere quis bestialitati, quam aliis speciebus luxuriæ, quia minus tentantur homines, ut patet experientia ad illam, quam ad alias illas species : ergo si sapius hoc fecisset, acquireret habitum humanum, & ordinarium, ac acquisitum ad id faciendum, siue ille esset distincta rationis à cæteris habitibus acquisitis, quibus resisteret aliis malis, siue non (perinde est hoc ad propositum.) ergo aliquis habitus acquisitus potest opponi bestialitati, & consequenter non requiritur aliquis habitus extraordinarius, & supranaturalis, ac distincta speciei ab omnibus acquisitis, qui opponatur ipsi, nec sequitur ex eo quod virtus heroica opponatur bestialitati, quod distinguatur ab omnibus acquisitis virtutibus, quandoquidem, ut iam dixi, aliqua acquisita virtus absque controuersia possit esse opposita bestialitati eidem. Ex quibus potest responderi tertio ad confirmationem eandem, distinguendo maiorem, virtus heroica sola opponitur bestialitati, ita ut nulla alia virtus opponatur ipsi præter ipsam, nego maiorem; opponitur ipsi, sed non sola, concedo maiorem, & concessa minori nego consequentiam.

Respondetur ad secundam confirmationem.

Ad secundam confirmationem, concedo totum : non enim facit contra nos, sed potius pro nobis, quia cum virtus heroica non distinguatur specie ab ordinariis, si dona coincidunt cum virtutibus heroicis, sequitur quod intendimus, non distinguere dona à virtutibus. In rei tamen veritate, non est necessè ut soli illi, qui agunt ex particulari instinctu Dei, & præter rationem, quantum ad regulas ordinarias agendi, agant per virtutem heroicam, quæ saluari potest absque tali particulari instinctu.

243.

Obiectio 1. vltior recentiorum.

Responsio. Quomodo virtutes ordinaria specialiter attributa sine Spiritu sancto.

Præter hæc obijciunt primò recentiores, & speciatim Valentia *diff. 5. quæst. 8. part. 1.* Dona hæc vocantur Spiritus, & dicuntur requiescere supra iustos; ergo particulariter referenda sunt ad Spiritum sanctum, & sunt habitus permanentes, & consequenter distinguuntur à virtutibus. Respondetur, distinguendo secundum consequens, quantum ad hoc quod dicant gradum perfectionem intra eandem speciem, aut quod appellanda sint dona, quatenus concurrunt ad actus quosdam principiares, & insignes, ac heroicos, concedo consequentiam; distinguuntur à virtutibus specie, nego consequentiam.

244.

Ob. 2. ex Cyrillo.

Obijciens secundò, Cyrillus Alexandr. 2. in *Isaiam*, explicans illum locum, ex quo desumuntur dona, dicit : *In hoc germine ex stirpe Iesse acquiruntur ait spiritum multis virtutibus, ac viribus pol-*

lendum. Vbi nomine *virium* hæc dona præter virtutes significat secundum Valentiam. Respondetur *Responsio.* hunc locum esse potius pro nobis, nam expressè dicit Cyrillus quod Propheta intelligat virtutes per Spiritum sanctum communicandas nobis : quod debet necessariò intelligi vel de virtutibus, à quibus distinguunt aduersarij dona; vel de aliis virtutibus coincidentibus cum donis. Si dicatur primum, ut dicere videtur Valentia, ergo ex illo loco *Isaiæ* non magis attribuantur dona Spiritui sancto, quam virtutes, à quibus distinguuntur, & consequenter ex attributione donorum ad Spiritum sanctum, non potest colligi eorum distinctio à virtutibus. Deinde secundum aduersarios, communiter ex illo loco *Isaiæ* colligitur communicatio donorum, & non virtutum : ergo per virtutes non intelligit Cyrillus eas, quæ distinguuntur à donis, & viribus, ut ait Valentia; aliàs exponit *Isaiam* aliter quam aduersarij volunt.

Confirmatur hoc, quia secundum aduersarios non intelligitur apud *Isaiam* ibi per spiritum fortitudinis virtus fortitudinis, sed alia aliqua fortitudo distincta rationis : at hoc esset falsum secundum Cyrillum, si intelligeret per *virtutes* eas, quæ sunt morales, & distincta à donis, & per *vires* ipsa dona.

Quod si propter hæc, aut alia dicatur secundum, nempe Cyrillum intelligere per *virtutes* eo loci ipsamet dona : ergo Cyrillus vocat dona virtutes, & consequenter potius ex ipso habetur quod dona non distinguantur à virtutibus, quam oppositum, præsertim cum non insinuet, vel leuiter, quod accipiat ibi nomen *virtutis*, nisi eo modo, quo communiter accipitur de virtutibus propriè dictis, hoc est, Theologicis, ac moralibus, nec vlla sit ratio unde dicatur loqui de virtutibus distincta rationis.

245.

Respondetur secundò, admittendo quod per virtutes intelligat morales, & per vires dona, sed negando tamen quod inde sequatur virtutes, & dona specie distinguere; quia idem habitus secundum gradum tantæ, vel tantæ perfectionis posset vocari *virtus*, & secundum vltiorem gradum posset vocari *vis*, & *donum* sine illa distinctione specifica, ut patet.

Responsio 2.

Obijciens tertio, Chrysostomus hom. de sancto, & adorando Spiritu, tom. 3. Si, inquit *quis accipit virtutem à Spiritu sancto, ut credat promissioni bonorum, quæ dantur in futuro seculo, ille promissionis donum accipit, & ubi dona spiritus vocantur spiritus, quando habet donum charitatis, dicitur quod habeat spiritum charitatis.*

Obiectio 3. ex Chrysostomo.

Respondetur hunc locum etiam manifestè favere nobis, nullo modo aduersariis; nam hoc ipsum, quod dicit Chrysostomus, est quod nos dicimus virtutem fidei esse donum ac spiritum fidei, & virtutem charitatis esse donum, ac spiritum charitatis; unde miror cur hunc locum pro se adduxerit Valentia. Deinde hic idem locus valde confirmat expositionem donorum, quam dat Scotus, nam ex hoc loco habetur quod datur donum Spiritus sancti vnum, quod sit fides, alterum quod sit charitas; sed secundum nullam aliam expositionem præter nostram, & Scoti, hoc habetur, ut patet ex dictis.

Responsio.

Obijciens quartò, Gregorius *lib. 1. moral. cap. 12.* distinguunt septem dona Spiritus à tribus virtutibus Theologicis, quas ait significari per tres filios Iob. dona verò per septem eiusdem filias, & ex omnibus conficit denarium numerum. *Nique*

Obiectio 4. ex Gregorio.

enim, inquit, ad denarium numerum septem filij perveniunt, nisi in fide, spe, & charitate fuerit omne quod agunt. Ergo tres virtutes Theologicæ inter dona non comprehenduntur, quod est contra nos. Rursus lib. 2. mor. c. 16. distinguit eadē dona à quatuor virtutibus moralibus cardinalibus, ita enim loquitur: *Intra quatuor domus angulos conuincuntur, quia intra arcana mentis, quæ principaliter his quatuor virtutibus ad summam rectitudinis culmen erigitur, virtutes cætera (hoc est, septem dona) quasi quadam cordis soboles se invicem pascunt. Donum quippe spiritus, quod in subiecta mente ante alia prudentiam, temperantiam, fortitudinem, iustitiam format, eandem mentem, ut contra singula quaque sententia erudiat, in septem max. virtutibus temperat, ut contra stultitiam, sapientiam; contra hebetudinem, intellectum; contra precipitationem, consilium; contra timorem, fortitudinem; contra ignorantiam, scientiam; contra duritiam, pietatem. contra superbiam, dei timorem;* ergo quatuor virtutes cardinales non comprehenduntur inter dona, & consequenter à primo ad ultimum, tres Theologicæ, ac quatuor cardinales virtutes distinguuntur à septem donis Spiritus. Addit postremo Valentia pro confirmatione S. Augustinum lib. 2. de serm. Domini in monte, cap. 18. ad hæc septem accommodare septem petitiones eas, quæ sunt in oratione Dominica.

248.
Responsio.
Alicui S.
Greg. quædam
nos explicamus
dona.

Conuenit nobiscum
in non distinguendis
donis à virtutibus.

Respondeo, quantum ad primum locum Gregorij, videri quidem Greg. distinguere septem dona à tribus virtutibus Theologicis, & consequenter nos non conuenire cum ipso in explicatione istorum donorum, quod non est inconueniens, nam cum Patres in iis explicandis non conueniant, nemo tenetur ad vllius Patris in particulari sequendam explicationem. & certè ab ipsismet aduersariis explicatio Hieronymi, & Augustini de aliquibus donis, & beatitudinibus non recipitur: cur ergo esset necesse ut nos sequeremur Gregorij? sed quoad difficultatem principalem de distinctione donorum à virtutibus, prorsus nobiscum eo loci videtur conuenire, nam expressè vocat dona virtutes, & cap. 15. explicans ea in particulari nullo modo, vel leuiter insinuat vllam differentiam eorum à virtutibus; imò cum descriptiones ipsius conueniant virtutibus totaliter, debet intelligi quòd non distinxerit illa à virtutibus. Et hinc optimè Scotus in initio questionis adduxit Gregorium in eodem cap. 12. pro parte negativa questionis huius, asserente dona non distinguuntur à virtutibus.

249.
Responsio ad
secundum locum
Greg.

Qualem vult
Greg. distinctionem
esse inter dona &
virtutes.

Respondeo etiam quantum ad secundum locum, illum potius nobis fauere: nam ibi etiam vocat septem dona virtutes, & dicit donum Spiritus illas in subiecta mente formare, quod donum septem illis virtutibus, quæ vocantur septem dona, eandem mentem temperat; vnde non alio modo attribuit illa septem dona Spiritui sancto, quam illas quatuor virtutes, & omnes æqualiter vocat dona Spiritus, sine vllò discrimine, quantum ad hoc. Distinctio autem, quam insinuat inter illas septem, & quatuor virtutes, non est alia, nisi vel talis, qualem cæteræ virtutes acquirunt, & morales à cardinalibus habent, nimirum distinctio specierum à genere; vel distinctio actuum ab habitibus, ita ut per dona intelligat actus virtutum; per ipsas cardinales virtutes habitus, à quibus illi actus procedunt; vel distinctio virtutum per se infusarum ab acquisitis virtutibus, ita ut per virtutes cardinales intelligat virtutes acquisitas, per dona infusas, quæ expositio

admittentibus virtutes infusas distinctas à Theologicis esset satis commoda; vel denique distinctio, quam habet virtus secundum statum imperfectiorem, & ut principiat actus ordinarios, ac minùs perfectos à seipsa secundum statum perfectiorem, & ut principiat actus extraordinarios, ac magis perfectos. & hæc vltima expositio ac prima, & nobis magis congruit, & ipsi Gregorio: nulla autem ex his quatuor expositionibus præiudicat vllò modo nostræ sententiæ, ut patet.

Denique confirmatio adducta ex Augustino nihil omnino facit ad propositum: quòd enim accommodet illa dona ad istas petitiones, certè si quidpiam ad præsens spectat, potius nobis prodest, quam obest: nam illis petitionibus certum est nos petere virtutes à Deo; ergo si septem dona reuocantur ad illas petitiones, possunt hoc non obstante, illa dona consistere in virtutibus.

Obiicies quintò, ex Scriptura, & ex vitis Sanctorum, Sanctos impulsos fuisse sæpissimè à Deo ad faciendā quædam extraordinaria opera, quæ aliis potius admiranda sunt, quam imitanda, & ad hoc ipsis dedisse extraordinarias, & mirabiles vires; ergo admittendi sunt aliqui habitus extraordinarij distincti ab habitibus virtutum, quibus mediante id præstari possit. Antecedens patet Iudic. 17. ex facto Samsonis, qui se, & alios, cœcusis domus, in qua cum multis Philistæis erat ipsemet, columnis, interfecit. & 1. Machab. sexto, ubi refertur Eleazarum ardore interinendi hostes exposuisse se manifesto mortis periculo, quam etiam non virauit oppressus eodem, quem interfecerat, elephante, & suo, ut ait Ambros. 1. offic. 4. triumpho sepultus, & 3. Reg. 3. ex iudicio illo admirabili Salomonis ordinantis diuidendum infantem, de quo altercabantur duæ mulieres, & sic vera mater cognosceretur, de quo iudicio S. Hieronymus ait in epist. ad Rustinum. *Contra avaris sue mensuram de intimo humana natura iudicavit affectu.* Idem patet ex vitis Sanctorum Pelagiæ, & Apolloniæ Virginum, quarum illa cum sociabus se in flumen proiecit, conseruandæ virginitatis causa, hæc vltro in rogum ex carnificum manibus insiliit.

Respondeo, negando consequentiam, quia ipsimet habitus ordinarij virtutum, saltem aucti, & intensi, possent sufficere accedente illuminatione particulari Dei, & gratia actuali. Et certè videtur mirabile existimare quòd fortitudo Samsonis, & Eleazari, quæ utebantur in prædictis facinoribus, esset distinctæ speciei à fortitudine, quam ordinariè habebant ipsi, & nos communiter habemus. Deinde si ista dona deseruiant tantum ad huiusmodi opera stupenda, & admiranda potius, quam imitanda, quandoquidem non nisi rarissimè, & à paucissimis fiant huiusmodi opera, profectò non deberent dona pro hoc statu concedi omnibus iustis semper. Ad quid enim deseruiant? Vnde cum aduersarij dicant ea habere connexionem cum gratia sanctificante, & consequenter communicari semper omnibus iustis, non debent dicere quòd solum ponantur in ordine ad talia opera, & consequenter debent concedere, si rectè philosophentur, quòd habitus necessarii ad illas actiones extraordinarias & insolitas sint distincti à donis, quorum effectus debent haberi ordinariè à iustis, quibus dona communicantur. Quidquid enim probat distinctionem virtutum à donis, probat similiter distinctionem donorum ab habitibus concurrentibus ad illa infueta

250.
Obiectio 5. ex
extraordinarijs
quibusdam
ac non imitandis
Sanctorum gestis.

251.
Responsio.

insueta opera, ex suppositione saltem, quod dona habent alios affectus magis ordinarios, quàm ista opera; unde patet hanc objectionem potius officere aduersariis quàm nobis.

252.
Obiectio 1a.

Obiici denique posset, quod nomen gratiæ gratis datæ, de quibus Apostolus 2. Cor. 12. vel omnes, vel certæ aliquæ ex illis, importent habitum, vel actum distinctum ab omnibus habitibus, & actibus virtutum Theologicarum, & moralium: ergo dantur de facto alij habitus, aut actus distincti ab habitibus, & actibus istarum virtutum. Confirmatur, datur character baptismalis Confirmationis, & Ordinis; qui non est actus, vel habitus ullius ex illis virtutibus: ergo istæ virtutes non sufficiunt pro viatore. Respondeo primò, nos loqui de donis, & habitibus, ac actibus collatis per se primò ad bonum illius, cui conferuntur, & de iis, quæ omnibus iustis ordinariè insunt, & ita etiam loquuntur aduersarij. Vnde dato ultra antecedenti, distinguo consequens, alij actus, & habitus, qui ordinariè habentur ab omnibus iustis, & pertinent per se primò, ac conferuntur ad bonum proprium ipsorum, nego; qui extraordinariè tantum conferuntur, & ad bonum aliorum principaliter, transeat consequentia.

Responsio 1.

Respondeo secundò, negando antecedens, quia nullus est actus, vel habitus, qui habetur mediantibus illis nouem gratiis, qui non spectat ad

Responsio 2.

aliquem ex illis virtutibus, ut facillè ostendi posset, discurrendo per singulas illas gratias, quocumque modo explicentur ex pluribus modis, quibus cum aliqua probabilitate explicari possunt. Ad confirmationem, distinguendo consequens, non sufficiunt sine aliquo alio, quod non est habitus, seu principium physicum alicuius actus, vel alicuius actus vitalis, transeat; sine aliquo alio, quod sit talis actus, vel habitus, nego consequentiam.

Itaque ut paucis verbis concludam summarium huius quæstionis, quod cum Doctore asserimus est, nullo modo esse asserendos habitus ullos, aut actus pro hoc statu in viatoribus iustis, aut iniustis, fidelibus, aut infidelibus, præsertim ordinariè, qui sint distinctæ speciei ab habitibus, & actibus trium virtutum Theologicarum, ac quatuor cardinalium in se ac suis speciebus, sed eosdem habitus vocari virtutes, quatenus tendunt in obiectum cum debitis circumstantiis; dona verò, quatenus in aliqua eminenti perfectione conferuntur per gratiam particularem Spiritus sancti; beatitudines, quatenus præmium aliquod particulare beatificum promissum est ipsis à Salvatore; & fructus denique, quatenus sequuntur ad gratiam adoptionis, aut ad aliquam particularem diligentiam alicuius hominis mediante gratia factam.

253.



DISTINCTIO XXXV.

De dono sapientiæ, intellectus, & scientiæ.



POST præmissa diligenter considerandum est in quo differat sapientiæ à scientiæ. De hoc Augustinus ita ait, Philosophi disputantes de sapientiæ definierunt eam, dicentes, Sapientiæ est rerum diuinarum humanarumque cognitio. Ego quoque vtramque rerum cognitionem, id est, diuinarum, & humanarum & sapientiæ & scientiæ dici posse non nego. Verum iuxta distinctionem Apostoli, quâ dixit, Alij datur sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ, illa definitio diuidenda est: ut rerum diuinarum cognitio sapientiæ propriè nuncupetur, humanarum verò rerum cognitio propriè scientiæ nomen obtineat. Neque verò quicquid sciri ab homine potest in rebus humanis, vbi plurimum superuacue vanitatis, & noxiæ curiositatis est, huic scientiæ tribuo: sed illud tantum, quo fides saluberrima, quæ ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur: quæ scientiæ non pollent fideles plurimi, quamuis polleant ipsa fides plurimum. Aliud est enim scire tantummodò quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam: aliud est scire quomodo hoc ipsum & piis opituletur, vel contra impios defendatur: quæ proprio vocabulo appellatur scientiæ. De his quoque duabus virtutibus idem Augustinus differentiam inter eas assignans super Psalm. ait, Distat sapientiæ quodammodo à scientiæ, testante sancto Iob, qui quodammodo singula definiens ait. Sapientiæ est pietas, scientiæ verò est abstinere à malis. Pietatem verò hoc loco posuit Dei cultum, quæ Græcè dicitur *θεοσεβεία*: quæ est in cognitione, &

A.

Aug. in 14. lib. de Trin. c. 1. in medio.

1. Cor. 11. b. Dist. sapientiæ, & scientiæ secundum Theologos. Ibidem.

Aug. super Psal. 135. & in Ench. c. 2. & lib. de Trin. 12. cap. 14. Iob 24. d. Iuxta 70. interpret. Ad Phil. 2. cap. 14. 1. Cor. 13. d.

dilectio

Lib. 13. de
Trin. c. 19.
in medio c.
Ioan. 1. b

dilectione eius, quod semper est & incommutabiliter manet, quod Deus est. Abstinerereverò à malis est in medio prauæ nationis prudenter conuersari. Idem quoque inter hæc duo apertè distinguens ait in *lib. 12. de Trinit.* Distat ab æternorum contemplatione actio, quâ benè utimur temporalibus rebus: & illa sapientiæ, hæc scientiæ deputatur, quamuis & illa quæ sapientiæ est, possit nuncupari scientia, ut Apostolus asserit, ubi dicit, *Nunc scio ex parte*: quam scientiam profectò contemplationem Dei vult intelligi. In hoc ergo differentia est: quia ad contemplationem sapientia, ad actionem verò scientia pertinet. Ecce apertè demonstratum est, in quo differant spiritus sapientiæ, & spiritus scientiæ, scilicet ut sapientia diuinis, scientia humanis attributa sit rebus. Et ut docet Augustinus utrumque agnoscimus in Christo, scilicet & rem diuinam, & rem humanam: & ideò de ipso habemus sapientiam, & scientiam. Cùm enim legitur, *Verbum caro factum est*: in Verbo intelligitur verus Dei Filius: in carne agnoscitur verus hominis Filius. Item cùm dicitur, *vidimus plenum gratiæ & veritatis*: gratiam referamus ad scientiam, & veritatem ad sapientiam: quia in Christo, & sapientia & scientia fuit plenariè, & nos scientiam & sapientiam de eo habemus, qui est Deus, & homo.

In quo differat sapientia ab intellectu?

B.

Ostenfa differentia inter scientiam, & sapientiam, quid distet inter sapientiam, & intellectum videamus. In hoc differunt illa duo: quia sapientia propriè est de æternis, quæ veritati æternæ contemplandæ intendit. Intelligentia verò non modò de æternis est: sed etiam de rebus inuisibilibus, & spiritualibus temporaliter exortis. Per eam enim & natura summa, quæ fecit omnes naturas, id est, diuina consideratur: & quæ post ipsam sunt spirituales, & inuisibiles naturæ, ut Angeli, & omnes animæ bonæ affectiones conspiciuntur. In hoc ergo differentia est, quia sapientiâ creator tantum conspicitur, intellectu verò & creator, & creatura quædam. Item intellectu intelligibilia capimus tantum: sapientia verò non modò capimus superiora, sed etiam in cognitis delectamur. Sic ergo distingui potest inter illa tria, scilicet intellectum, & scientiam, & sapientiam. Scientia valet ad rerum temporalium rectam administrationem, & ad bonam inter malos conuersationem. Intelligentia verò ad creatoris, & creaturarum inuisibilium speculationem. Sapientia verò ad solius æternæ veritatis contemplationem, & delectationem.

Quomodo
differunt
scientia, in-
telligentia,
& sapien-
tia.

Quòd intellectus, & scientia, de quibus hic agitur, non sunt illa, quæ naturaliter habet homo.

C.

ET notandum quòd intellectus, & scientia, quæ dicuntur dona Spiritus sancti, alia sunt ab intellectu, & scientia, quæ naturaliter sunt in anima hominis: hæc enim virtutes sunt, quæ per gratiam infunduntur animis fidelium, ut per eas rectè viuant. Illa verò naturaliter habet homo ex beneficio creationis, à Deo tamen. Per has autem virtutes quæ dicuntur, dona Spiritus sancti, illa naturalia reformantur, atque adiuuantur: ut verbi gratia, intellectus naturalis peccato obtenebratus, per virtutem quandam & gratiam, quæ dicitur spiritus intelligentiæ, reformatur atque adiuuatur ad intelligendum. Ita & per illam virtutem, quæ dicitur spiritus sapientiæ,

tia, iuuatur, atque erigitur mentis ratio ad contemplationem, & delectationem æternæ veritatis.

Quòd sapientia ista Dei est, nec est illa, qua Deus est.

Illud etiam sciendum est, [quòd sapientia, de qua nunc differimus, non est illa sapientia Dei (vt ait Augustinus) quæ Deus est, sed hominis sapientia. Veruntamen quæ secundum Deum est: ac verus & præcipuus cultus eius est.] Si ergo colat mens hominis Deum, cuius ab eo capax facta est, & cuius esse particeps potest, sapiens ipsa fit, & non sua luce, sed summæ illius lucis participatione sapiens fit. Ista ergo hominis sapientia etiam Dei est: verum non ita Dei est, vt eâ sapiens sit Deus. Non enim participatione sui sapiens est, sicut mens participatione Dei. Sic etiam dicitur iustitia, non solum illa, qua ipse iustus est, sed etiam illa, quam dat homini, cum iustificabat impium.

D.

Aug. lib. 14.
de Trin. c. 1.
in principio.

Q V Æ S T I O V N I C A.

Vtrum sapientia, scientia, intellectus, & consilium sint habitus intellectuales?

Alenf 1. p. q. 40. m. 1. D. Thom. 1. 2. q. 68. art. 4. & 2. 2. q. 8. art. 6. & q. 45. art. 1. vbi eius expos. & hic q. 1. art. 1. Rich. art. 2. q. 1. D. Bon. art. 1. q. 1. Vorill. q. 1. Affor. 1. 10. l. 3. c. 29. q. 5.



IRCA istam^a trigessimam quintam distinctionem, in qua Magister agit de donis, comparando vnum ad aliud; quæritur, Vtrum sapientia, scientia, intellectus, & consilium sint habitus intellectuales?

1.

C O M M E N T A R I V S.

^a **C**irca istam³⁵ distinctionem, &c. Quamuis ex dictis in distinctione præcedenti inter explicandum rationem donorum in particulari pateat solutio huius difficultatis, tamen ne vlla

ex distinctionibus Magistri sine aliqua quæstione omitteretur, hic breuiter insinuat quod ante tenuit de differentia horum quatuor donorum, quæ cõmuniter supponuntur pertinere ad intellectum.

S C H O L I V M.

Docet sapientiam esse charitatem, vt dictum est d. præced. num. 20. scientiam, intellectum, & consilium aut esse habitus intellectuales; de quo ibidem. Quod dicit hic scientiam, idest, habitum, quo magis explicitè capiuntur res fidei, non tantum primi articuli, sed qua in eis latent, esse ipsum habitum fidei, non contradicit ijs, qua dixit dist 24. n. 15. 16. vbi asserunt scientes res fidei explicari, & defendere, habere alium habitum distinctum à fide; quia ibi loquitur de habitu acquisito per discursum, tendente in conclusiones Theologicas, vt deductas ex præmissis, hic de habitu tendente in illas conclusiones, vt explicitas, contineri in reuelatis, quibus ex vi reuelationis immediatè præbetur assensus.

Solutio huius^b patet ex dictis. Sapientia quidem est habitus appetitiuus, scilicet charitas, licet includat fidem tanquam præuium, sicut actus voluntatis actum intellectus. Scientia, & intellectus circumloquuntur habitum fidei perfectum, & imperfectum, sicut dictum est prius consilium acceptum pro habitu est habitus prudentiæ.

Sed obiicitur^c quòd scientia, & intellectus non sunt vnus habitus: quia in cognitione acquisita alius est habitus principij, qui dicitur intellectus, & alius conclusionis, qui dicitur scientia: igitur à simili in cognitione infusa alius est habitus cognoscendi articulos, & alius cognoscendi consequentia, vel explicita ex articulis.

Respondeo, consequentia non valet, quia in acquisitis assentitur vero complexo propter euidentiā ex suis terminis. Aliam autem euidentiā habet propriè principium ex terminis suis, & aliam conclusio ex suis, & alterius rationis, licet ista euidentiā sit causata

causata ab illa: & idèd potest esse alius habitus respectu huius, & illius, qui respicit formalem rationem veritatis hìc, & ibi. Sed in creditis non assentitur propter euidèntiam crediti, sed propter veritatem reuelantis, cui assentitur: & illa est eadem respectu primorum articulorum, & respectu aliorum explicatorum ex illis: & idèd non est alius habitus vnus, & alterius, quia est idem obiectum sub eadem ratione formali.

C O M M E N T A R I V S.

2.

SUPPLEM.

PONCII.

Donū sapi-
tia est chari-
tas principa-
liter.

Solutio patet ex dictis, &c. Itaque dicit sapien-
tiam esse charitatem, quod intelligendum est
principaliter; nam, vt *suprà* diximus, etiam spes
per sapientiam significatur, quia per vtramque
Deus sapit nobis, perfectiùs tamen per charita-
tem, quæ in se multò est perfectior, & propterea
principalitèr dici debet sapientia, quàm spes.
Addit sapientiam licèt significet habitum ap-
petituum charitatis, includere tamen aliquo
modo fidem, nimirum præsuppositiuè: nam
sicut actus voluntatis dicit ordinem ad actum
intellectus, quatenus ipsum necessariò præ-
supponit: ita etiam habitus voluntatis dicit
ordinem ad habitum intellectus, quatenus, con-
naturaliter loquendo, nec solet acquiri, nec
operari, nisi priùs acquiratur, & operetur ha-
bitus intellectus. Propterea autem videtur Do-
ctor hoc addere, vt significet, quia ratione pos-
set intelligi quòd communiter dici solebat, ni-
mirum sapientiam pertinere ad intellectum, hoc
enim verum est in sensu hoc præsuppositiuo,
quatenus scilicet præsupponit aliquod donum
ex parte intellectus; non verò in sensu formali,
quatenus ipsamet deberet inhærere intellectui,
& esse principium proximum alicuius actus in-
tellectus.

Quomodo
spes fiat ad in-
tellectum.

3.

Deinde dicit scientiam, & intellectum circum-
loqui habitum fidei perfectum, & imperfectum,
hoc est, per illa dona non significari habitus
duos realiter distinctos, sed vnum tantum se-
cundum diuersos perfectionis status, ita sci-
licet vt idem ille habitus fidei, quatenus re-
spicit tantum primos articulos, qui habent
rationem primorum principiorum inter mysteria
fidei, vocetur intellectus; & quatenus respicit
alios articulos, vocetur scientia, quæ est donum
Spiritus.

Denique dicit consilium si capiatur habitua-
liter pro habitu consiliatiuo esse prudentiæ ha-
bitum, quo insinuat quòd capi etiam soleat actua-
liter, & quòd sic acceptum sit actus, non habitus
prudentiæ.

4.

Hic autem aduertendum, quòd vt hæc septem
dona Spiritus sancti dicantur dona aliqua parti-
culariori ratione, quàm omnes actus boni condu-
centes ad vitam æternam, sunt dona ipsius habitus
charitatis, fidei (& idem est de habitibus significa-
tis per reliqua dona) non in quacumque perfe-
ctione debere vocari, aut esse ex septem donis Spi-
ritus; sed in aliqua eminentiori perfectione, qua-
tenus scilicet principiant aliquem actum heroi-
cum, & excellentem. An autem reuera septem
dona Spiritus debeant dici dona eius aliqua tali
particulari ratione, nec Scotus vllibi insinuat,
quamuis nullibi etiam insinuet contrarium; nec
video vnde colligi sufficienter possit. Verum
quidem est quòd in sententia aduersariorum di-
stinguentium dona à virtutibus, id consequen-

An septem
dona Spiritus
vocentur do-
na alio modo
quàm omnes
actus vir-
tutis.

ter asseri debeat; quia aliàs non possent exclu-
dere virtutes à ratione donorum, at vel hoc ipso
augetur difficultas istius sententiæ; quia non
possunt ostendere quòd dona Spiritus talem par-
ticularem rationem importent, nisi petendo
principium; in nostra verò sententia, quamuis
non esset quantum ad nos vllum inconueniens
id admittere, & ad illud sufficeret maior perfe-
ctio & eminentia intra eandem speciem; tamen
nullo modo est necesse vt admittatur, & eate-
nus septem dona assignari possunt, quatenus nul-
lum est donum Spiritus, quod ad aliquod ex il-
lis septem non reducat; quamuis negari non
debeat quin ex dono, & fauore speciali Spiritus
sancti aliqui eliciunt quandoque aliquos
actus heroicos, & eminentes virtutum tam fidei,
quàm charitatis, & prudentiæ, ac etiam fortitu-
dinis, timoris & pietatis; tamen non est necesse
vt per septem dona Spiritus intelligantur so-
lummodo isti actus, aut principia eorum, qua-
tenus habent talem perfectionem, vt illos prin-
cipiare possint, aut actu principient; sed po-
tius videretur magis congruum, vt omnes actus
boni, aut eorum principia per illa intelligeren-
tur, & maximè secundum aduersarios, qui dona
Spiritus omnibus iustis communicari asserunt,
cùm tamen certum sit quòd omnes iusti etiam
adulti non exercent vnquam tales eminentes
actus.

c Sed obijciatur quod scientia, & intellectus, &c.

Contra identitatem habitus scientiæ, & intelle-
ctus sic obijcit. In acquisitis, habitus, quo quis
inclinatur ad assentiendum primis principiis,
& qui dicitur *intellectus*, distinguitur realiter
ab habitu, qui inclinatur ad assentiendum con-
clusioni deductæ in illis principiis, & qui di-
citur *scientia habitualis*, nec est idem realiter
habitus, qui inclinatur proximè ad vtrum-
que assensum: ergo in infusis, habitus, qui
dicitur *intellectus*, & inclinatur ad assentiendum,
seu credendum primis articulis habentibus
rationem primorum principiorum inter
mysteria fidei, erit distinctus realiter ab ha-
bitu infuso, qui dicitur *scientia*, & incli-
nat, seu concurret ad credendum aliis arti-
culis consequentibus ad illos primos ar-
ticulos.

Respondet, negando consequentiam, & dis-
paritas quam assignat, est clara, ac confor-
mis communi doctrinæ, nimirum quia pro-
pter eandem rationem formalem motiuam, nempe
propter veritatem reuelantis Dei, assentitur
quis fide infusa omnibus articulis, tam primis,
quàm secundis; vnde non debet alius habi-
tus assignari ad assentiendum illis, & alius ad
assentiendum his; sed sufficit idem habitus.
In acquisitis verò cognitionibus secus contin-
git, nam assentitur quis principiis & conclusioni

5.
Obiectio con-
tra identita-
tem scientiæ
& intelle-
ctus.

Responsio.

Vnus fidei
habitus suffi-
cit pro omni-
bus credibi-
libus.

ob

ob diuersas rationes; præmissis enim, seu principiis assentitur intellectus ob euidentiā, quam habent ista principia ex suis terminis; conclusioni etiam assentitur ob euidentiā, quam habet ex principiis. Vnde cum non sit eadem euidentiā principiorum, & conclusionis, sed huius euidentiā sit diuersissimæ rationis ab euidentiā principiorum, utpote causata & dependens ab illa, posset exigere alium habitum distinctum ab habitu, qui inclinat ad assentiendum principiis.

6.
Datur habitus primorum principiorum secundum Scotum.

Ex hac autem doctrina sequitur primò, Doctorem supponere dari habitum determinantem, & facilitantem ad assentiendum primis principiis, & idem supponit 8. dist. 2.

Hanc autem doctrinam negant Durandus 1. dist. 24. quæst. 1. Sotus 1. de iustitia, & iure quæst. 4. art. 1. Valentia quæst. 3. de habitibus, num. 1. cum quibus convenire videtur Richardus 3. dist. 23. art. 1. quæst. 2. dum negat vniuersaliter habitus intellectuales ad res certas, & evidentes, tantum eos admittens in ordine ad cognoscendas res probabiles & obscuras.

Sed doctrina Doctoris, nimirum dari habitus etiam respectu primorum principiorum, tenetur communiter ab authoribus admittentibus habitus in intellectu, ut admittit expressè D. Thom. 1. 2. quæst. 50. art. 4. & quæst. 54. art. 4. quamvis alibi de hoc dubitasse, & varium eum fuisse Capreol. in prol. qu. 3. con. 1. Eam etiam tenet Suarez disp. 44. Metaph. sect. 4. num. 8. Auerſa quæst. 49. Philosophia sect. 2.

7.
Probatur 1.

Responsio Valentia reiicitur.

Probatur autem primò autoritate Philosophi 6. Ethic. ubi distinguit habitum scientiæ, qui est circa conclusiones ab habitu respiciente principia, quem vocat *intellectum*. Nec valet dicere cum Valentia quòd per habitum principiorum intelligat ipsam potentiam intellectiuam, quatenus est promptissima ad eliciendum assensum circa illa principia, non sufficit, inquam, hæc responsio, tum, quia intellectus non potest dici vllò modo habitus, propriè loquendo, tum quia cum Philosophus distinguat habitum principiorum ab habitu conclusionis, & opinionis, etiam eodem sine dubio modo debet censeri loqui utrobique de habitu, & consequenter cum intelligat per habitum conclusionis, & opinionis habitum propriè dictum, & superadditum potentia, similem habitum intelligendus est ponere respectu principiorum; tum denique, quia sic posset quis dicere, quòd habitus scientiæ esset intellectus, ut promptus, & expediens ex se ad eliciendum assensum scientificum conclusionis.

8.
Probatio Buridani reiicitur.

Probatur secundò experientiā, non quidem illa qua ducebatur Buridanus 6. Ethic. cap. 11. nimirum ex eo quòd vetulæ quædam, quas interrogabat experientiæ causa, dubitauerint de veritate huius principij, an possent simul comedere, & non comedere, cum ipse negantibus primò proponeret omnipotentiam diuinam. Hæc enim experientiā est nimis rudis, ac prorsus insufficiens: nam istæ vetulæ non perceperunt benè terminos, nec reflectebant supra contradictionem, quod si fecissent, profectò non posset dubitare, & si potuissent, nulla ratione nec à Buridano, nec ab alio possent reuocari à suo dubio, quia nullum principium ad hoc adduci posset magis euidens, & certum, quam illud ipsum; vnde si de ipso dubitarent, de
Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

quocunque alio similiter dubitare possent, & sic numquam venirent ad certitudinem, ut patet.

Probatur ergo experientiā illa communi, quia probamus habitus intellectuales circa ipsasmet conclusiones, quia patet vnicuique quòd quo frequentius assentitur principiis, eò firmitus, & perfectius ac maiori cum facilitate assentitur illis; ergo si detur vllò modo habitus facilitans, debet poni in intellectu respectu etiam primi principij.

9.
Vera probatio ab experientiā.

Et ratio à priori huius est, quòd potentia intellectiua sit limitata perfectionis, & consequenter non habeat ex se posse producere, nec operationem tam perfectam, nec modo tam perfectam, quin possit perfectiorem operationem, & perfectiori modo producere mediante auxilio habitus superadditi, nec etiam negandum sit quin habeat virtutem acquirendi per actus suos comprincipium adiuuans ad hanc perfectionem maiorem operandi.

Vnde oritur indigentia habitus intellectus.

Nec refert quòd sit determinatus intellectus ad assentiendum primis principiis, & quòd non possit non assentiri, quando benè proponuntur, quia certè etiam est determinatus ad assentiendum conclusioni scientificæ benè propositæ, supposito assensu præmissarum, & etiam conclusioni probabili probabiliter: sed hoc non obstante ponitur habitus respectu conclusionis scientificæ, & probabilis, vel nullus est omnino ponendus habitus in intellectu: ergo non obstante etiam illa determinatione intellectus ad prima principia debet poni habitus in ipso.

Soluitur fundamentum opposita sententia.

Cætera, quæ hic obiici possunt, non habent difficultatem specialem contra habitum principiorum magis, quam contra habitus intellectuales ut sic, vnde referenda sunt ad loca, quibus de iis habitibus magis per se agit Doctor, & præsertim ad *distinct. 17. primi sententiarum*.

Alterum quod sequitur ex hac litera Doctoris est, quòd ipsamet conclusio mediante sua veritate reddita euidente per euidentiā principiorum, sic quæ determinat, & mouet intellectum ad assensum scientificum eiusdem conclusionis, & quòd ratio formalis motiua proxima eiusdem assensus non sit veritas principiorum. Hinc autem ulterius sequitur primò contra Durandum 2. dist. 38. quæst. 13. num. 13. & Soncinam 6. Met. quæst. 10. cognitionem discursiuam, qua conclusioni quis assentitur, non esse, pro hoc saltem statu, eandem cognitionem realiter, qua quis assentitur præmissis.

10.
Veritas conclusionis est, quæ immediate determinat intellectum ad assensum.

Secundò contra Fonssecam 6. Met. cap. 1. q. 4. Vallium 1. Poster. disp. 1. part. 2. quæst. 5. & alios, non assentiri quem vllò modo præmissis formaliter eodem actu, quo quis assentitur conclusioni. Vtriusque autem ratio est, quòd ipsamet veritas conclusionis posset sufficere tanquam obiectum adæquatum vnius assensus circa se versari, non minùs quam veritas principiorum posset sufficere ad assensum circa se versatum: ergo quemadmodum assensus principiorum non versatur circa alias propositiones formaliter: ita etiam nec assensus conclusionis debet versari circa præmissas. Deinde si idem esset assensus principiorum, & conclusionis, idem habitus posset sufficere ad assentiendum vtrisque contra Philosophum *suprà* & experientiā.

Non eodem actu assentitur quis conclusioni, & præmissis pro hoc statu.

Dices cum Fonsseca, quamvis idem assensus possit,

possit, & debeat versari circa conclusionem & præmissas, posse tamen, & solere haberi assensum circa præmissas, qui non versetur circa conclusionem, & ad hunc assensum requiri habitum distinctum ab habitu conclusionis.

11.

Contrà, quia, ut iam dixi, si potest haberi assensus circa præmissas, qui non versatur formaliter circa conclusiones, cur non etiam possit circa conclusiones haberi actus, qui non versatur circa præmissas. Præterea si præmissæ, seu principia nata sint causare, quando proponuntur, assensum circa se, qui non versatur circa conclusionem: ergo quando habetur assensus conclusionis, intellectus habebit simul duos assensus iudicatiuos circa præmissas: vnum, qui non versatur circa conclusionem, sed circa solas præmissas ab ipsismet causatas; & alterum, qui circa ipsas simul, & circa conclusionem versatur. Sed prorsus hi duo assensus sunt superflui, nec ulla experientia, vel ratione colligitur eos dari: ergo non sunt ponendi.

12.

Idem actus
non potest esse
formaliter
assensus, &
dissensus.

Confirmatur, quia non potest fieri ut idem actus intellectus sit formaliter assensus, & dissensus, seu affirmatiuus & negatiuus: sed conclusio cui quis scientificè assentitur, aliquando deducitur ex præmissis, quarum vna est negatiua, & altera affirmatiua, ut quando demonstra-

rio fit in *Celarent*, aut *Ferio*; ergo non potest eodem actu formaliter, pro hoc statu saltem, tendere in conclusionem & præmissas. Nec refert quod assensus conclusionis dependeat ab assensu principiorum, & ipsismet principiis, imò potius iuvat nostrum intentum; quia ista dependentia potius arguit distinctionem quàm identitatem vtriusque assensus. Itaque dependentia illa assensus conclusionis ab assensu principiorum est dependentia, vel tanquam à causa efficiente, vel certe quod probabilius est, tanquam à conditione sine qua non essentialiter prærequisita, de quo aliàs in Logica agi solet primo, & secundo Posteriorum, & dependentia eiusdem assensus à principiis est tantum mediata, quatenus scilicet principia requiruntur ad causandum assensum circa se, qui assensus est conditio sine qua non haberetur assensus conclusionis. Quailsunque autem dependentia ponetur conclusionis ad præmissas, siue formales, siue obiectiuas, non sequitur quod assensus conclusionis versetur circa præmissas taliter, ut per eum intellectus intelligat, aut iudicet præmissas esse veras, nisi poneretur dependentia in eo ad ipsas tanquam ad obiectum parziale, vel totale; talem autem dependentiam negamus, & hoc modo de hac re, & de tota hac quæstiuncula sufficiat.



DISTINCTIO XXXVI.

De coniunctione virtutum.

A.

Hier. Com-
mentario ad
56. caput
Isa. in prin-
cipio, tom. 5.



SOLET etiam quæri, Vtrum virtutes ita sint sibi coniunctæ, ut separatim non possint possideri ab aliquo, sed qui vnam habet, omnes habeat? De hoc etiam Hieronymus ait. [Omnes virtutes sibi hærent, ut qui vna caruerit, omnibus careat. Qui ergo vnam habet, omnes habet [Quod quidem probabile est. Cum enim [charitas mater sit omnium virtutum:] in quocunque mater ipsa est, scilicet charitas, & cuncti filij eius, id est, virtutes rectè fore creduntur. Vnde Augustinus [Vbi charitas est, quid est quod possit deesse? Vbi autem non est, quid est quod possit prodesse?][Cur ergo non dicimus; Qui hanc virtutem habet, omnes habet, cum plenitudo legis sit charitas? quæ quantò magis est in homine, tantò magis est virtute præditus: quantò verò minùs, tantò minùs inest virtus: & quantò minùs inest virtus, tantò magis inest vitium.

August. in
tract. de lau-
de charita-
tis.

Super Ioan.
tract. 83.

Idem ep. 29.
tom. 2. post
medium.

Rom. 13. d
Iacob. 5. c

2. Reg. 67.

B.

Num. 12. c

Vtrum verò pariter quis omnes possideat virtutes, an aliæ magis, aliæ minùs in aliquo ferueant, quæstio est? Quibusdam enim videtur quod aliæ magis, aliæ minùs habeantur ab aliquo: sicut in Iob patientia emicuit; in David humilitas; in Moyse mansuetudo. Qui etiam concedunt magis aliquem mereri per aliquam vnam virtutem quàm per aliam; sicut eam plenius habet quàm aliam. Non tamen magis per aliquam mereri dicunt,

An omnes virtutes pariter sint in quocunque sunt.

dicunt, quàm per charitatem, nec aliquam plenius à quoquam haberi, quàm charitatem. Alias ergo magis, & alias minùs in aliquo esse dicunt: sed nullam plenius charitate, quæ cæteras gignit. Hasque dicunt esse multas facies, quas memorat Apostolus, dicens, *Ex personis multarum facierum*, &c. Alij verius dicunt omnes virtutes, & similes, & pares esse in quocunque sunt, vt qui in vna alteri par extiterit, in omnibus eidem æqualis sit. Vnde Augustinus. [Virtutes quæ sunt in animo humano, quamuis alio, & alio modo singulæ intelligantur, nullo mōdo tamen separantur ab inuicem: vt quicunque fuerint æquales: verbi gratiâ, in fortitudine, æquales sint, & prudentia, & iustitia, & temperantia. Si enim dixeris æquales esse istos in fortitudine, sed illum præstare prudentia, sequitur vt huius fortitudo minùs prudens sit, ac per hoc nec fortitudine æquales sunt, quia est illius fortitudo prudentior: atque ita de cæteris virtutibus inuenies, si omnes eadem consideratione percurras.] Ex his clarescit, omnes virtutes non modò esse connexas, sed etiam pares in animo hominis. Cùm ergo dicitur aliquis aliqua præminere virtute, vt Abraham fide, Iob patientia, secundùm vsus exteriores accipiendum est, vel in comparatione aliorum hominum, quia vel humilitatis habitum maximè præfert, vel opus fidei, vel alicuius cæterarum virtutum præcipuè exequitur. Vnde & ea præ aliis pollere, vel inter alios homines singulariter excellere dicitur secundùm hunc modum, scilicet secundùm rationem actuum exteriorum, vt alibi Augustinus dicit in aliquo aliam magis esse virtutem: aliam minùs, & vnam inesse virtutem, & non alteram. Ait enim sic, [Clarissima disputatione tua satis apparuit, non placuisse auctoribus nostris, imò veritati ipsi omnia paria esse peccata: etiam si hoc de virtutibus verum sit, quia etsi verum sit, eum qui habet vnam, omnes virtutes habere: & eum qui vnam non habet, nullam habere: nec sic peccata sunt paria, quia vbi virtus nulla est, nihil rectum est: nec tamen ideò non est prauo prauius, distortoque distortius. Si autem (quod puto esse verius, sacrisque literis congruentius) ita sunt animæ intentiones vt corporis membra, non quòd videantur locis, sed quòd sentiantur affectibus, & alius illuminatur amplius, alius minùs, alius omnino caret lumine. Profectò vt quisque illustratione piæ charitatis affectus est, in alio actu magis, in alio minùs, in alio nihil: sic dici potest habere aliam, & aliam non habere, & aliam magis, & aliam minùs habere virtutem. Nam & maior est in isto charitas, quàm in illo, & ideò rectè possumus dicere, & aliqua in isto, † nulla in illo, quantum pertinet ad charitatem, quæ pietas est, & in vno homine quidem, quòd maiorem habeat pudicitiam, quàm patientiam, & maiorem hodie quàm heri, si proficit: & adhuc non habeat continentiam, & habeat non paruam misericordiam. Et vt generaliter, breuiterque complectar, quam de virtute habeo notionem. Virtus est charitas, qua id quod diligendum est, diligitur. Hæc & in aliis maior est, in aliis minor, & in aliis nulla est: plenissima verò, quæ iam non possit augeri, quamdiu hîc homo viuit, in nemine est.] Hic insinuari videtur, quòd aliquis ea ratione possit dici habere vnam virtutem magis quàm aliam, qui per charitatem magis afficitur in actu vnius virtutis, quàm alterius: & propter differentiam actuum ipsas virtutes magis, vel minùs habere dicitur. Potest & aliquam non habere, cùm tamen simul omnes & pariter habeat, quantum ad mentis habitum, vel essentiam cuiusque. In actu verò aliam magis, aliam minùs habet, aliam etiam non habet: vt vir iustus vtens coniugio,

2. Cor. 1. b

Aug. lib. 6. (de Trin. c. 4. in principio.

Ad Hebr.

11. b

et Rom. 4. a

Iacob. 5. c

August. in

epist. ad

Hieron. qua

est 29. non

lōgè à prin-

cipio.

Tom. 2.

Ibid. post

mediū epist.

† al. aliqua.

*Ibidem sed
inferius
paulò.
Rom. 13. 8
Iacobi. 2. d*

non habet continentiam in actu, quam tamen habet in habitu. [Cur ergo non dicantur paria peccata? Fortè quia magis facit contra charitatem, qui grauius peccat, minùs qui leuius. Nemo enim peccat, nisi aduersus illam faciendo, quæ est plenitudo legis. Ideò rectè dicitur, Qui offenderit in vno, factus est omnium reus, id est, contra charitatem facit, in qua pendent omnia.]

Repetit de charitate, vt addat quomodo tota lex ex ea pendeat.

CVM duo sint præcepta charitatis, in quibus, vt prætaxatum est, tota lex pendet, & Prophetæ, aduertendum est quomodo hoc fit, cum in lege & Prophetis multa fuerint cæremonialia mandata, quæ si ad charitatis sanctificationem pertinuisent, viderentur, nondum debuisse cessare. Quia verò non iustificationis gratia, quam facit charitas, instituta sunt, sed in figura futuri, & in onus imposita, ideò clarescente veritate, cessauerunt velut ymbra. Veruntamen & ipsa cæremonialia secundum spirituales intellectum, quem continent, & omnia moralia ad charitatem referuntur. Per continent enim omnia ad decem mandata in tabulis scripta, vbi omnium summa perstringitur; ex quibus cætera emanant, sicut in sermone Domini octo virtutes præmittuntur, ad quas cætera referuntur. Et sicut ad decem mandata Decalogi cætera referuntur, ita & ipsa decem ad duo mandata charitatis pertinent. Omnia ergo ad duo mandata charitatis pertinent: quia per charitatem implentur, & ad charitatem tanquam ad finem referri debent. Vnde Augustinus, Totam magnitudinem, & amplitudinem diuinorum eloquiorum possidet charitas, qua Deum, proximūque diligimus, quæ radix est omnium bonorum. Vnde veritas ait, In his duobus mandatis vniuersa lex pendet & Prophetæ. Si ergo non vacat omnes paginas sanctas perscrutari, omnia inuolucra sermonum euoluere, tene charitatem, vbi pendent omnia, quia perfectio est, & finis omnium.] [Tunc enim & præcepta, & consilia rectè fiunt, cum referuntur ad diligendum Deum, & proximum propter Deum. Quod verò timore pænæ, vel aliqua intentione carnali fit, vt non referatur ad charitatem, nondum fit sicut fieri oportet, quamuis fieri videatur.] [Inimicus enim iustitiæ est, qui pænæ timore non peccat. Amicus verò iustitiæ, qui eius amore non peccat.] [Omnium ergo hæc summa est, vt intelligatur legis, & omnium diuinarum Scripturarum plenitudo esse dilectio Dei, & proximi.]

*Matth. 22.
Dist. 27.
lit. b
Ad Col. 2. d
Alban. 5. d
Heb. 10. a
Exod. 20. b
Matth. 5. a
Vide in glo.
ordin. super
illud 1. ad
Timoth. 1.
finis præ-
cepti cha-
ritas.
Tract. de
laudib.
charit.
Tomo 9.
Aug. in
Ench. cap.
ultimo.
Aug. ad
Anastaf.
epist. 144.
ante me-
dium.
August. de
doct.
Chr. 1.
9. 25.*

Q V Æ S T I O V N I C A.

Utrum virtutes morales sint connexæ?

Alenf. 4. p. 9. 65. m. 3. a. 3. & 98. m. 3. ar. 3. D. Th. 1. 2. q. 65. art. 1. & q. 68. a. 5. & hic ar. 1. q. 1. D. Bon. 4. 1. q. 3. Mag. c. 1. & 2. Ric. 4. 1. q. 7. Gabr. q. 1. Occam 3. q. 12. a. 3. prin. Alm. 3. Mor. c. 8. 9. Vafq. 1. 2. d. 88. c. 2. 3. Rada 3. tom. Controuerf. 15. art. 2. 5.



1.

Arg. 1.

IRCA istam distinctionem * trigessimam sextam, in qua Magister agit de virtutum connexionem; queritur vtrum virtutes morales sint connexæ? Quod non: aliquis potest esse naturaliter inclinatus ad actus vnius virtutis, & non alterius; sicut vnus est complexionatus ad facilius irascendum, & tamen non ita inclinatur ex natura ad actus concupiscentiæ; igitur talis potest facilius exercitare se circa illos actus, ad quos inclinatur, quam

quàm circa illos , ad quos non inclinatur : & ita habebit virtutem circa hos , & non circa illos.

Præterea, qualitercunque aliquis sit inclinatus, potest habere materiam exercendi se circa actus vnius virtutis, & non alterius; puta religiosus potest habere opportunitatem circa passiones refræmandas, non autem circa terribilia bellica aggredienda, vel sustinenda: igitur generabit in se temperantiam sine fortitudine. *Argum. 2.*

Præterea, ratione existente erronea, voluntas potest elicere actum contra iudicium eius, & tamen rectè eligere: igitur ex talibus frequentibus electionibus potest generari habitus moralis: & tamen in intellectu non generatur prudentia, quia intellectus non rectè dicitur: & ita potest esse virtus moralis sine prudentia. *Argum. 3.*

Præterea, intellectu è conuerso rectè dictante, voluntas potest non eligere dictatum, sed oppositum eius: & ita ex sic frequenter dictare generabitur prudentia in intellectu, non tamen virtus moralis in voluntate, sed potius vitium. *Argum. 4.*

Præterea, actus contemnendi omnia propter Deum est arduus, & consonus rationi: igitur ad illum potest esse virtus inclinans pauperem: igitur talis sic contemnens videtur habere virtutem sic inclinantem, & tamen non potest habere liberalitatem, ut videtur, quia non habet materiam huius virtutis, quia nihil habet, quod possit dare. Similiter etiam multi habent alias virtutes, qui non sunt pauperes. *Argum. 5.*

Præterea, continentia coniugalis videtur esse virtus: & tamen est sine virginitate, quæ videtur esse virtus. *Argum. 6.*

Præterea, magnanimitas est virtus, quæ videtur repugnare humilitati, quia magnanimus dignificat se magnis honoribus: humilis autem dignificat se parvis honoribus, quæ reputat se parum valere in oculis suis. *Argum. 7.*

Contrà 6. *Ethic.* & August. 6. *de Trin. cap. 3.*

Hic sunt quatuor articuli, primus de connexionione virtutum moralium in se secundum genera, & species illorum generum. Secundus de connexionione cuiuslibet virtutis moralis cum prudentia. Tertius de connexionione virtutum moralium cum Theologicis. Quartus de connexionione Theologicarum inter se. *Cap. 17. & 18.*

COMMENTARIUS.

I. SUPPLEM.
P. PONCH.
Sensus quæst.

Circa istam distinctionem, &c. In hac quæstione grauissima plures magni momenti difficultates, & controuersæ decidendæ occurrent. Est autem hoc modo intelligenda quæstio, an talem habeant connexionem inter se virtutes, ut qui vnam habeat, reliquas etiam secundum proprias rationes formaliter habere debeat.

In hoc igitur sensu generaliter pro parte negativa quæstionis proponit Doctor septem argumenta clara & bona. Primum, ex inclinatione, quam potest quis habere à natura ad vnam virtutem cum inclinatione naturali ad vitium aliquod oppositum alteri virtuti disparatæ. Secundum, ex occasione, quæ potest occurrere ad exercendam vnam virtutem sine occasione exercendæ alterius, & ad hoc reduci potest quintum, quod ostendit de facto talem occasionem occurrere. Tertium, & quartum fundantur in eo, quod non necessariò quis sequatur iudicium intellectus, siue prudens, siue imprudens, & consequenter quod possit habere quis prudentiam sine aliis virtutibus, & aliàs virtutes sine prudentia. Sextum, & septimum fundantur in incompatibilitate aliquarum virtutum, ut continentia coniugalis, ac virginitatis, & humilitatis, ac magnanimitatis. Ex hac enim sequitur quod non possint virtutes habere connexionem, & consequenter quod non sint necessariò connexæ.

Postea proposita solummodò pro parte affirmatiua quæstionis auctoritate Philosophi, & Augustini, diuidit totam quæstionem in quatuor articulos, de quibus postea singillatim discurrit, & finaliter concludit quantum ad primum articulum virtutes morales omnes inter se non esse connexas: & quantum ad secundum articulum nullam virtutem ex tribus appetitiuis moralibus habere connexionem talem cum prudentia, quin hæc posset haberi sine quacunque ex illis per se, & multò magis sine omnibus simul sumptis, capiendo *prudentiam* pro quocunque habitu præcisè spectante ad intellectum, & occasione huius ostendit prudentiam versari circa finem ac media, & tot esse prudentias specie distinctas, quot sunt virtutes morales specie distinctæ.

Quantum ad tertium articulum resoluit virtutes morales non habere connexionem, cum charitate, aut Theologicis infusis, nec è contra; & occasione huius non dari virtutes morales per se infusas distinctas à Theologicis.

Denique quantum ad quartum articulum docet virtutes Theologicas non esse necessariò inter se connexas, nec in *fieri*, aut infusione prima; nec in *facto esse*, aut conseruatione.

2. *Diuisio quæst.*

Sententia Henrici virtutes in initio, & progressu non esse connexas, bene tamen in perfectione & excessu. hos quatuor gradus in bonitate fundat in Philosopho, dicente dari in bonitate perseverantiam, continentiam, temperantiam, & heroicam; quibus correspondent in malitia alij quatuor gradus, imperseverantia, incontinentia, intemperantia, bestialitas. Probatur quinque rationibus claris. Hanc reiicit Doctor primò, quia secundum Henricum potest stare virtus imperfecta, & mediocris sine aliis; sed habens talem potest exercere se in actibus eius tantum; quia contingit alia virtutum obiecta non occurrere, vel si occurrant, non considerari.

2.
Hér. Quodlib.
lib. 5. q. 16.
& 17.
Quere
Ocham
Quodlib. 4.
q. 6. & in 3.
quest. 12.

Quantum ad primum^b dicitur sic: Philosophus 7. *Ethic. cap. 1.* dicit; in genere bonitatum, vel malitiarum est distinguere quatuor gradus, quorum primus apud Philosophum dicitur perseverantia, secundus continentia, tertius temperantia, in quarto autem dicitur virtus heroica; & in duobus primis gradibus non est virtus, sed tantum quædam dispositio imperfecta, quam nata est sequi virtus perfecta: in tertio gradu est virtus communiter dicta: in quarto est virtus in gradu superexcellenti. Conceditur ergo quod in duobus primis gradibus non est connexio, quia potest aliquis exercitari in actibus unius virtutis, & non alterius; & ita acquirere tam perseverantiam, quam continentiam unius, & non alterius. In tertio gradu distinguitur; quia aut est virtus imperfecta, aut mediocris, aut perfecta: & in duobus primis gradibus non oportet esse connexionem propter idem, quod prius; quia scilicet aliquis potest exercitari in actibus alicuius virtutis, & non alterius. In tertio autem gradu huius tertij gradus, & multò magis in quarto gradu est connexio; quod probatur multipliciter.

3.
Argum. 1.

Primò^c quia non est virtus verè perfecta, quæ in contrarium fini suo obliquari potest, secundum quod dicit Augustinus in sermone de operibus misericordiarum: *Charitas, quæ deferri potest, nunquam vera fuit*: sed si una virtus moralis esset sola sine aliis, posset obliquari circa alios fines: igitur non est verè virtus. Probatio minoris, quia una virtus non firmat voluntatem circa illa appetibilia, quæ non per se respicit: igitur si voluntas non habeat nisi illam virtutem, potest obliquari circa alia appetibilia præsentata sibi: sed ex obliuatione circa alia potest obliquari circa obiectum illius virtutis: ergo, &c. Hoc patet in exemplo, quia habens temperantiam, & non fortitudinem, non firmatur circa terribilia sustinenda: igitur si præsententur sibi terribilia, puta vel quod fornicetur, vel sustineat mortem; potest obliquari circa terribilia, & per consequens circa ea, quæ sunt temperantiæ: nam talis potius eligeret non sustinere mortem, quam non fornicari: quia non est firmatus circa illam passionem terribilem.

Argum. 2.
Cap. 3. &
inde.

Hoc arguitur secundò, quia virtutis est delectabiliter operari 2. *Ethic.* sed una virtus sine alia non est principium delectabiliter operandi, sicut patet in exemplo prædicto: nam tentatus de intemperantia, si non sit fortis, non delectabiliter fugiet, quæ pertinent ad intemperantiam, & per consequens non est perfectè temperatus. Eodem modo potest poni exemplum; si quis enim sit avarus, eligeret servare pecunias, plus quam temperantiam.

Argum. 3.

Præterea tertio, virtus perfecta perducit ad finem virtutis, quia perfectio in moralibus est perducere ad finem: sed una virtus sine alia non perducit ad finem, nec virum politicum facit: ergo, &c. Confirmatur illa positio per Gregor. 22. *Moralium, cap. 1. Si quis una virtute pollere creditur, tunc veraciter pollet, cum vitiis ex alia parte non subiaceat.* & lib. 2. 1. cap. 3. *una virtus sine alia, vel non est virtus omnino, vel minima est.*

Argum. 4.
Cap. 6.

Præterea, Comment. super 6. *Ethic.* in principio, *Non existente temperantia, qualiter erit iustitia?* Præterea, idem super illud 6. *Ethic. temperantiam hoc appellamus nomine velut salvantem prudentiam, sorores ad invicem virtutes sunt.*

Hoc idem probatur per glossam super illud Apocal. 2. 1. *Civitas in quadro posita est.* Quare ibi.

4.
Ratio effi-
cax contra
Henr.

Contra hoc arguitur, primò sic: sicut per te, contingit duos gradus esse inconnexos, scilicet perseverantiam, & continentiam; & consimiliter duos primos gradus tertij gradus, scilicet quando virtus est imperfecta, vel mediocris; eodem modo arguitur de virtutibus secundum tertium gradum virtutis, quia contingit aliquem habentem virtutem secundum duos gradus tertij gradus, exercitari circa actum unius virtutis, & non alterius: non enim minùs est dispositus aliquis habens habitum ad operandum circa ista obiecta, quam alius nullum habens habitum: igitur si aliquis à principio potuit se exercitare secundum actus unius virtutis, & non alterius: multò magis cum habuerit habitum

habitu vnius virtutis secundum duos gradus tertij gradus, poterit exercitari circa obiectum illius virtutis, & non alterius, & ita poterit sibi acquirere vnam virtutem perfectam, & non aliam. Confirmatur, quia potest non occurrere sibi opportunitas agendi circa materiam alterius virtutis, nec inclinatur ad hoc, sicut ad illud, cuius habet habitum.

Si dicatur, quod licet materia alterius virtutis non occurrat exterius, occurrit tamen in phantasmatis, & circa illa oportebit recte eligere, vel virtus acquisita non saluabitur in aliquo gradu.

Contrà, possibile est illa alia non considerare; sed solum illa, ad quam inclinatur habitus virtutis: quia non contingit intelligere simul duo distincte secundum communiter loquentes: igitur si occurrant alia, quæ pertinent ad aliam virtutem, non potest voluntas eligere circa illa, nec bene, nec male, sed percipere non considerationem illorum, & considerationem eorum, quæ pertinent ad virtutem, quam habet, & stabit propositum.

COMMENTARIUS.

3. **Q**uantum ad primum dicitur sic, &c. Hic proponit sententiam Henrici, quodlib. 5. quæst. 10. asserentis virtutes esse connexas. Quia verò statim occurrebat magna difficultas tacta inter argumenta pro parte negativa, nimirum quod aliquis posset exercere actus vnius virtutis ut temperantiæ, verbi gratia, sine eo quod exerceret actus aliarum virtutum, ut liberalitatis, aut humilitatis, verbi gratia, tum ex eo, quod occurreret occasio exercendæ vnius solius; tum etiam ex eo, quod placeret voluntati vnam exercere, aliis omissis, & quod consequenter posset acquiri mediante isto actu habitus temperantiæ, non acquisitis habitibus aliquarum aliarum virtutum.

4. Gradus habitus boni, & mali secundum Henricum. Ad vitandam hanc difficultatem supponit Henricus non quemlibet habitum inclinantem ad malum esse vitium, sed inter habitus tam bonos, quam malos dari quadruplicem differentiam, ita scilicet ut quidam sint habitus, qui inclinant ad bonum, quatenus resistunt tentationibus, sed eas non vincunt; & habitus sub hac ratione vocatur *perseuerantia*: alij habitus non solum resistunt, sed vincunt tentationes, licet cum molestia: qui id facit vocatur *continentia*. Alij, & resistunt, & vincunt, & ulterius ita moderantur, ut non sit difficile habenti illos exercere actus virtutis, & talis habitus vocatur *temperantia*, non quidem, ut *temperantia* accipitur pro vna ex cardinalibus virtutibus, sed ut est nomen generale significans omnem habitum, qui moderatur passionibus. Alij denique habitus sunt, qui modo extraordinario, & quasi diuino inclinant ad bene faciendam, & talis habitus vocatur virtus heroica. Hanc doctrinam desumpsit Henricus ex Philosopho 7. Ethic. Et partim à Medina 1. 2. quæst. 65. & Suarez de virtutibus, ut sic, disp. 3. sect. 9. aliisque Doctoribus etiam tenetur, qui tres gradus habitus boni (& idem est de malo) assignant; vnum imperfectum, & habitum, qui eum tantum habet, vocant continentiam; alterum perfectum, & in eo vocant habitum virtutem ordinariam; tertium denique extraordinarium, & valde eminentem, quem qui habet habitum, vocant heroicam virtutem. Perinde autem est ad propositum vtrum assignentur huiusmodi tres gradus, aut status habitus boni, an verò quatuor prædicti.

4. His autem suppositis, asserit Henricus habitus, seu qualitates bonas omnes in primis duobus

gradibus, seu statibus, in quibus habent rationem perseuerantiæ, & continentię, non habere necessariam connexionem propter difficultatem in principio propositam; sed inde tamen non statim habetur quod virtutes non sint connexæ, quoniam habitus, aut qualitas bona in illis gradibus non debet vocari virtus, sed potius dispositio ad virtutem. In tertio verò gradu, seu statu, in quo habitus, seu qualitas inclinans ad bonum vocatur *temperantia*, & habet rationem virtutis.

Rursum distinguit tres gradus, imperfectum scilicet, mediocrem, ac perfectum, & propter eandem rationem propositam, nimirum quia potest quis exercere actus alicuius virtutis non exercendo actus aliarum fatetur virtutem vnam in gradu imperfecto, & mediocri posse haberi sine aliis, etiam in tali gradu; sed negat vlla ratione posse virtutem ordinariam in gradu perfecto, aut virtutem heroicam vnam posse haberi sine aliis virtutibus; & consequenter virtutes ordinarias, ac perfectas omnes esse necessario connexas, sicut & virtutes omnes heroicas.

Hanc Henrici sententiam probat Doctor ex eodem tribus rationibus, & quinque authoritatibus, quas omnes inferius soluit.

c. Contra hoc arguitur primo, &c. Impugnatur Henricum ex ipsiusmet principiis, quia potest secundum Henricum dari habitus bonus, circa obiectum, & materiam vnius virtutis in eo gradu, quo haberet rationem continentię, & perseuerantiæ, & etiam in eo gradu, ac perfectione, in qua haberet rationem virtutis imperfectæ, ac mediocris absque habitibus tendentibus in obiectum, ac materiam aliarum virtutum in iisdem gradibus, ac perfectione. Et hoc propterea admittit Henricus, quia potest occurrere occasio, & voluntas eliciendi actum circa obiectum, & materiam vnius virtutis, sine occasione, aut voluntate exercendi actus circa materiam aliarum virtutum. Sed qui habet habitum virtutis vnius in gradu mediocri sine aliis virtutibus in simili, aut maiori perfectione (ut secundum Henricum ex iam dictis potest aliquis habere) potest habere alias, & alias ulterius occasiones repetendi similes actus, sine occasione exercendi actus circa aliarum virtutum materiam, aut obiectum, & magis determinatur ad illos eliciendos propter habitum illum quam ante illum determinabatur, ut est evidens, quia aliàs ad nihil deseruiret iste habitus;

5. Impugnatur Henr. ex propriis principiis.

Si potest vna virtus in statu imperfecto acquiri sine aliis, poterit & in perfecto.

habitus; ergo potest paulatim ita augere illum habitum, ut non maneat in statu virtutis mediocri; sed perveniat ad statum perfectum. Quod si etiam interea sæpius occurreret occasio exercendarum aliarum virtutum; quia tamen ille propter defectum habitus illarum non esset tam inclinatus ad illas exercendas, quam esset ad virtutem illam, cuius habitum haberet in gradu mediocri, profecto posset hanc exercere illis neglectis.

6.
Replica.

Si dicatur ad hæc, quod quamvis necessario admittendum sit non occurrere exterius occasionem exercendi actus exterioris aliarum virtutum, dum occurrit occasio exercendæ virtutis unius, cuius habitus habetur in statu mediocri; quia experientia quotidiana id conuincit, tamen posset asseri quod occurreret interius occasio exercendarum aliarum per actus internos; quia scilicet phantasmata excitarent species intelligibiles, ita ut intellectus proponeret honestatem aliarum virtutum voluntati, & sic vel voluntas deberet amare illas honestates, & acquirere consequenter habitus aliarum virtutum; vel certè sequeretur quod nec unius virtutis habitum haberet, etiam in gradu mediocri.

7.
Reiicitur.

Contrà opponit Doctor quod posset intellectus non considerare honestates aliarum virtutum pro tempore, pro quo voluntas eliceret actum unius solius, sed considerare solummodò honestatem illius unius virtutis, præsertim secundum communem sententiam, negantem quod intellectus possit duo distincta, & non ordinata, aut collata inter se inuicem simul perfectè, & distinctè intelligere: ergo quamvis occurrerent in phantasmatibus, aut per phantasmata excitarentur species aliarum honestatum, non esset necesse ut intellectus intelligeret illas omnes perfectè, nec consequenter ut voluntas vllum haberet actum circa illas, sed solum circa honestatem illius virtutis, quæ melius consideraretur.

Non debet necessariò voluntas versari circa quamcunque honestatem propositam.

Deinde, ut suprà dixi, quamvis etiam consideraret intellectus omnes illas honestates, posset voluntas eligere vnam tantum honestatem, circa quam versaretur aliis omissis, & ad hoc etiam posset magis determinari, vel propter suam inclinationem naturalem, vel propter habitum acquisitum.

8.
Quoties occurrit habitus unius virtutis, non occurrunt ceterarum honestates.

Vtteriùs certum est experientià non occurrere interius etiam honestates aliarum virtutum omnium, quoties elicitur actus unius virtutis; nam sanè quemadmodum secundum Henricum potest occurrere occasio unius virtutis exercendæ toties, ut possit acquiri habitus istius virtutis in gradu mediocri, sine eo quod occurreret occasio exercendarum aliarum virtutum, exterius, aut interius, vel si occurreret interius, sine eo quod voluntas exerceret vllum actum aliarum virtutum: ita sine dubio, quando acquiritur habitus mediocri, potest occurrere occasio exercendæ virtutis vteriùs, sine eo quod occurrat occasio exercendarum aliarum virtutum exterius, aut interius, aut si occurrat interius, sine eo quod voluntas exerceat illas, ludicrum enim esset dicere quod acquisitio habitus unius virtutis impediret quod minùs, aut occurreret occasio exercendæ eiusdem virtutis, aut exerceretur actus circa ipsam solam sicut ante exercebatur.

9.

Per hæc quidem satis efficaciter impugnata manet sententia Henrici: sed pro maiori complemento placet confirmare hanc impugnationem

vteriùs: habitus virtutis perfectus non distinguitur specie ab habitu eiusdem virtutis imperfecto, aut mediocri: ergo per exercitium frequens actuum similium istis actibus, quibus acquirerebatur habitus imperfectus, ac mediocri, potest acquiri habitus perfectus virtutis: sed potest occurrere occasio istius frequentis exercitij sine occasione exercendarum aliarum virtutum: ergo potest acquiri habitus perfectus unius virtutis sine habitibus perfectis aliarum virtutum. Hæc consequentia vltima ex se est evidens, & subsumptum patet ex dictis. Probatur ergo antecedens primò propositum: Actus quo acquiritur habitus imperfectus, & mediocri virtutis, verbi gratià, temperantiæ, est eiusdem rationis, cum actu procedente ab habitu perfecto eiusdem virtutis: ergo & ipsimet habitus. Probatur hoc antecedens; tum primò, quia sicut diceretur quod

Confirmatur præcedens impugnatio.

Habitus perfectus virtutis non distinguitur specie ab habitu imperfecto eiusdem.

Actus procedens ab habitu perfecto esset diuersæ speciei ab actu habitus mediocri, similiter dici posset quod actus habitus mediocri esset distinctæ speciei ab actu habitus imperfecti, & actus huius ab actu habitus continentis, ac denique actus huius ab actu habitus perseverantis, & ita darentur circa materiam, & obiectum, ac finem eiusdem virtutis quinque actus, ac quinque habitus distinctæ speciei, quo nihil est absurdius; tum secundò, quia isti actus possunt habere idem morium eiusdem virtutis temperantiæ, eandem materiam, easdem circumstantias essentielles omnes sine vlla prorsus differentia, quæ posset arguere essentialem differentiam; tum tertio, quia nullus habitus acquisitus requiritur simpliciter ad suum actum, sed ipsamet potentia se sola potest elicere quemcunque sine tali habitu, quem posset eo mediante: ergo posset voluntas actum temperantiæ, verbi gratià, natum procedere ab habitu perfecto eiusdem virtutis se solo imperare, & producere, licet cum difficultate: sed ille actus generaret aliquem habitum, aut dispositionem aliquo modo adiuvantem ad exercitium similis actus; & rursus posset alios, & alios actus similes elicere se sola, sine auxilio vllius habitus, præter illos, quos acquireret mediantibus illis actibus.

Quæro iam, vtrum illa qualitas, quæ acquireretur per primum actum, & per tres, aut quatuor alios similes actus, esset habitus virtutis perfectus? Si non sit, tum erit vel habitus perseverantis, aut continentis, aut virtutis imperfectæ, aut virtutis mediocri; & sic habetur intentum, nimirum quod actus virtutis imperfectæ, ac mediocri sit eiusdem speciei cum actu virtutis perfectæ. Si non, ergo habitus virtutis perfectæ potest acquiri vnicò actu, quod est & contra aduersarium, & experientiam, & omnes. & sanè eo dato, non esset ponendus habitus virtutis imperfectus, aut mediocri; quia non possunt vllum habere munus, quod non haberet habitus, aut qualitas acquisita per vnum illum, aut alios paucos similes actus.

10.

His manet sufficienter probatum primum antecedens huius nostræ confirmationis, nimirum quod habitus virtutum imperfectarum, mediocrium, ac perfectarum sint eiusdem speciei. Nunc probanda est consequentia inde deducta, nimirum quod sequatur per exercitium actuum, quibus acquiritur habitus mediocri, posse acquiri habitum perfectum: si habitus illi sunt eiusdem speciei, ut esse probatum est, non possunt habere diffe

11.

differentiam, nisi penes maiorem, ac minorem intensiorem, ita scilicet, ut habitus imperfectus sit minoris intensiorem, & minus facilitans potentiam, quam habitus mediocris, & hic quam habitus perfectus; sed hoc supposito, quandoquidem per frequens exercitium similium actuum,

quibus acquirebatur habitus mediocris, augeatur semper, & semper ille habitus, præsertim voluntate non remittente unquam aliquod de conatu suo, tandem necesse est, ut perveniat ad illam intensiorem, quæ requiritur ad hoc, ut dicatur esse habitus perfectus, quod evidens apparet.

S C H O L I V M.

Sententia Divi Thomæ acquiri posse habitum quemcunque in genere natura sine aliis habitibus, sine aliis tamen non esse virtutem, reiicitur. Primo, quia potest quis elicere multos actus dictandi conformiter rationi rectæ circa obiectum unius virtutis, sine eo quod se exerceat circa alias. Secundò, una virtus esset ratio essendi virtutem alteri, & è contra, & sic esset virtus antequam esset virtus. Item, uno actu omnes virtutes morales generarentur. Tertiò, virginitas, & castitas conjugalis non possunt esse connexa.

Dicitur aliter ^d, & melius, quod possibile est habitum quantumcunque perfectum in genere naturæ acquiri ex actibus frequenter elicitis circa obiectum unius virtutis, absque acquisitione alterius habitus; sed ille habitus quantumcunque intensus non habet rationem virtutis, nisi sit conformis aliis virtutibus acquisitis, & ideo non est virtus: concordia enim habitus ad habitum necessaria est in quolibet habitu, qui est virtus.

Istud dictum posset faciliter improbari, si virtus moralis esset per se ens, & per se unum in genere Qualitatis; sed quia non credo hoc esse verum, sicut tangetur inferius; ideo aliter arguo sic: Virtus cum omnibus, quæ sunt de per se ratione virtutis, generatur ex actibus conformibus rectæ rationi, ita quod ultra naturam actus, vel habitus, ratio actus, vel habitus virtuosi non requirit nisi conformitatem ad rectam rationem ex secundo Ethic. *Virtus est habitus electivus in medietate existens quo ad nos, determinata ratione, & ut utique sapiens determinabit*: sed sine concordia aliarum virtutum concurrentium in eodem operante potest esse talis conformitas, tam actus, quam habitus ad rectam rationem circa illud, quod eligit. Assumptum patet, nam non rectè eligit circa materiam temperantiæ, nisi præcedente recta ratione dictante de tali eligibili: potest autem præcedere dictamen rectum circa materiam unius virtutis absque omni dictamine rationis circa materiam alterius virtutis: ergo, &c.

Præterea ^e secundò sequitur ex isto dicto, quod quælibet virtus est alij ratio essendi virtutem: consequens est falsum: igitur & antecedens. Probatio consequentiæ, quia si habitus temperantiæ non est virtus, nisi quia concomitatur alia virtus, puta fortitudo; igitur fortitudo virtus, inquantum concomitans temperantiæ, est ratio illi habitui essendi virtutem, & pari ratione è conuerso, temperantiæ ut concomitans, erit fortitudini ratio essendi virtutem: igitur quælibet erit alteri ratio essendi virtutem: consequens est falsum, quia sequeretur quod aliqua erit virtus antequam sit virtus, & ita nulla prima virtus, & ita nulla virtus erit.

Probatio istorum, accipiamus enim habitum illum de genere Qualitatis, qui debet esse temperantiæ: si non potest esse virtus, nisi concomitante alia virtute, quæ est fortitudo; igitur fortitudo prius erit virtus, quam temperantiæ sit virtus: & tamen non potest fortitudo esse virtus, nisi concomitante temperantiæ virtute per hypothesim: igitur fortitudo erit virtus, prius quam sit virtus.

Per idem probatur quod nulla erit prima virtus, quia non temperantiæ; quia illa non potest esse virtus sine concomitantia omnium aliarum, & hoc habentium rationem virtutis ex hypothesi.

Si dicatur ad hoc, & probabiliter, quod aliqua potest esse virtus habens secum omnes virtutes concomitantes, & licet in ratione, qua est talis habitus, unus præcedat alium, non tamen in ratione, qua est virtus: sed omnes habitus, siue prius, siue posterius generati, habent rationem virtutis ex ratione propria, & concomitantia mutua. Contra hoc, quia sequitur tunc, quod unus actus generabit omnes virtutes morales in esse virtutis, quod videtur inconueniens. Probatio consequentiæ: pone enim habitum temperantiæ generatum, & consequenter habitum fortitudinis generatum ad similem gradum; tamen nullus istorum habituum erit virtus quousque quilibet habitus sit in eo gradu, in quo est virtus: aut igitur quilibet habitus erit ante alium virtus, vel esse poterit,

&c

5.
D. Thom.
hic, q. 1. &
1.2. q. 65. a.
1. & q. 73.
art. 1.

1. Ratio.
Cap. 6.
Definitio
virtutis.

6.
2. Ratio.

Ex D. Tho-
ma una vir-
tus esset ra-
tio essendi
alteri, & è
cōtra, & es-
set virtus,
antequā es-
set virtus.

& habetur propositum, quodd unus habitus potest esse virtus sine alio, & ita non erit connexio necessaria virtutum, aut non: & tunc omnes habitus simul fient per vnum actum in *esse* virtutis, quod videtur inconueniens: quia ille actus videtur esse vnus virtutis, & sicut esset actus vnus virtutis, si esset generata, ita esset generatiuus vnus: igitur non omnium.

3. *Ratio.*

Præterea tertio^f, rationabilius videtur species eiusdem generis in virtutibus moralibus esse connexas, quàm duo genera; quia magis inclinatur aliquis ad ordinatè se habendum ex virtute, quam habet circa materiam magis coniunctam materiæ virtutis, quam habet, quàm circa magis remotam: materiæ autem specierum eiusdem generis magis sunt connexæ, quàm materiæ diuersorum generum: sed species eiusdem generis virtutis non sunt connexæ, puta virginitas, & castitas coniugalis: ergo.

COMMENTARIUS.

12.

SUPPLEM.
P. PONCII.
Sententia S.
Thomæ quod
virtutes sint
connexæ.

Dicitur aliter, & melius, &c. Proponit sententiam Dni Thomæ tum *hic*, q. 1. tum 1.2. *quest. 65. art. 1. & quest. 73. art. 1.* qui conuenit cum Henrico in conclusione, affirmante necessariam connexionem virtutum in gradu perfectio; sed alio modo, & melius, teste Doctore, defendit eam, quàm Henricus. Differentia autem consistere videtur in hoc, quodd Henricus asserere videatur nullum habitum vnus virtutis secundum perfectionem intrinsecam, & essentialem eiusdem habitus in gradu, & intensione summa, quam secundum se solet habere pro hoc statu, absque habitibus aliarum virtutum acquiri posse, quo sensu impugnauimus ipsum, & negatur eius doctrina à sancto Thoma, qui concedit posse per frequentatos actus eiusdem virtutis habitum vnus virtutis secundum intensiorem maximam, quam debet secundum se intrinsecè habere, acquiri absque acquisitione habituum aliarum virtutum; sed negat tamen quodd in illa intensiōe, aut quacunque maiori habitus vnus virtutis posset dici perfecta virtus absque aliarum virtutum habitibus, ad statum enim hunc perfectum requirit concordiam, seu societatem, & auxilium aliarum virtutum.

13.

Impugnatur
S. Thomæ in
sententia eo-
rum, qui te-
nent virtu-
tem moralem
esse vnum per
se simplicem
habitum.

Impugnationi huius sententiæ sancti Thomæ Doctor præmittit modum, quo posset refutari iuxta opinionem eorum, qui tenent virtutem moralem esse vnum per se habitum; nam hoc supposito facilis impugnatio esset, quandoquidem ipsemet Diuo Thoma fatente, posset in quacunque intensiōe, quicunque vnus habitus ex iis qui sunt virtutes morales, acquiri sine aliis: ergo si virtus moralis sit per se vnus habitus, posset acquiri etiam vt virtus moralis absque aliis habitibus, nam si alij habitus requiruntur, vt esset virtus moralis, iam virtus moralis non esset vnus per se habitus contra hypothesim.

Omittit Do-
ctor præmis-
sam impu-
gnationem
cur?

Sed omittit hanc rationem ex eo quodd putat virtutem moralem præsertim appetitiuam, vt sic, non debere esse vnum per se habitum; quia scilicet quemadmodum vt quis eliciat actum bonum moraliter, non solum requiritur concursus potentia appetitiuæ, sed etiam intellectiua: ita etiam vt quis dicatur habituatus benè moraliter, non solum requiritur habitus ex parte voluntatis, sed etiam ex parte intellectus, vt postea videbimus, & nihil impedit quominus vterque habitus pertineat ad essentiam virtutis moralis appetitiuæ, quatenus moralis est, quod maximè locum habet in habitu partis sensitiuæ, qui ex se indifferens est, vt sit bonus, aut malus moralis, aut non moralis.

Omissa itaque hac ratione, aliis tribus virtutibus contra D. Thomam. Prima consistit in hoc, quodd nihil aliud requiratur ad rationem perfectæ virtutis, quàm quodd ex definitione eius concludi potest, seu quodd omnis ille habitus debeat censi vera virtus, & perfecta, cui conuenit definitio virtutis, sed habitui temperantiæ, qui acquireretur per varios actus temperantiæ secundum dictamen rectæ rationis, & quo faciliteretur valde multum potentia ad similes actus conformiter ad simile dictamen, omnino conueniret tota illa definitio, etiamsi non haberentur alij habitus virtutum: nec ex definitione virtutis potest colligi quodd ipsi desit aliquod spectans ad perfectam rationem virtutis temperantiæ, quando saltem haberet satis magnam intensiōem: ergo falsum est quodd habitus temperantiæ, vt sit perfecta virtus, requirat inesse suo subiecto alias virtutes. Maior & consequentia patent. Probatur minor ex definitione virtutis moralis assignata à Philosopho 2. *Ethic. 7.* & admissa ab omnibus, cuius definitionis sensus est, quodd virtus sit habitus operatiuus, seu inclinatiuus ad operandum iuxta dictamen sapientis, seu prudentis, hoc est, iuxta dictamen rectæ rationis, & prudentiæ, prout explicat ipsemet S. Thomas in commentario eiusdem loci, sed habitus ille temperantiæ esset sic operatiuus, & inclinatiuus, vt patet, quamuis non coniungerentur cum ipso alie virtutes: ergo.

Caieranus respondet 1.2. *quest. 65. art. 1.* ad hanc rationem, dicendo quodd in definitione illa virtutis assignata à Philosopho, non debeat intelligi recta ratio, aut prudentia secundum *quid*, hoc est, prudentia, aut recta ratio partialis dictans quodd in aliquo casu particulari esset faciendum, sed recta ratio, & prudentia simpliciter, hoc est, quæ dictat vniuersaliter in omni materia, & circumstantiis, quid sit faciendum. Similiter dicit quodd quando in definitione ponitur quodd virtus sit habitus electiuius, seu principiatuius bonæ electionis, hoc non debeat intelligi de eo habitu, qui est principiatuius bonæ electionis quomodocunque, nec secundum *quid*, sed simpliciter, & vniuersaliter, sic autem non esset principiatuius habitus solius temperantiæ sine aliis aliarum virtutum habitibus. Vnde habitus solius temperantiæ quantumcunque intensus, absque consortio aliorum habituum moralium, non posset esse virtus, nec conueniret ipsi ratio, seu definitio prædicta virtutis.

Confirmatur hoc, quia mulier habens habitum castitatis facilitantem ad moderationem delectationum venerearum, ita vt non facile ab iis moueri

14.

Prima impu-
gnatio vera
D. Thomæ.

Habitus
Temperantiæ
in gradu sa-
tis intenso si-
ne aliis habi-
tibus habet
quidquid re-
quiritur ad
virtutem per-
fectam ex
eius defini-
tione.

15.

Responsio Ca-
ietani.

Confirmatur
prædicta re-
sponso.

moueri possit ad eas inordinate concupiscendas, si ob inopiam, aut avaritiam indulgeret istis voluptatibus, non diceretur habere virtutem temperantiae, sicut nec si iisdem vacaret ex defectu fortitudinis, ob timorem poenarum, ac mortis; quia scilicet iste habitus castitatis secundum se præcisè absque fortitudine, & liberalitate non inclinaret ad abstinendum à venereis in omnibus circumstantiis, in quibus recta ratio ostenderet esse abstinendum, quia non inclinaret in casu metus, nec in casu quo multum pecuniae offerretur, si non abstineret.

16.

*Impugnatur
responsio Caietani.*

Sed contra hanc responsionem facit primò, quòd ipse gratis asserat intelligi in definitione virtutis rectam rationem vniuersalem simpliciter, & rectam electionem vniuersalem, & simpliciter. Deinde sequeretur ex eius doctrina, quòd virtus temperantiae non esset virtus secundum se distincta à cæteris virtutibus, & consequenter quòd non darentur quatuor virtutes morales distinctae contra omnes. Probatur sequela, quia nulla virtus distincta à cæteris virtutibus potest secundum ipsum habere inclinare ad actum bonum circa determinatum obiectum in omnibus circumstantiis, sed hoc requiritur ad rationem virtutis secundum ipsum. Præterea, & magis efficaciter, vna virtus, verbi gratia, temperantiae, ut distinguitur à cæteris, habet determinatam honestatem per ordinem, ad quam ab aliis virtutibus distinguitur, & ad perfectionem ipsius certum est sufficere quòd inclinet perfectissimè ad illam honestatem præcisè in omnibus circumstantiis, & casibus, quantum potest quis inclinari pro hoc statu, secundum habitum ordinarium: sed per vnicum habitum virtuosum temperantiae potest sic inclinari absque aliis habitibus, & absque aliis rationibus rectis præter illas, quæ proponunt illam honestatem semper esse amplectendam: ergo potest habitus temperantiae habere rationem perfectissimæ virtutis temperantiae, ut distinguitur hæc virtus ab aliis virtutibus moralibus, absque consortio aliarum virtutum. Probatur minor, quia aliae virtutes nullo modo attingunt honestatem temperantiae, nec in vllis casibus inclinant ad eam amandam, cum habeant suas proprias honestates, ad quas inclinant: ergo omnis inclinatio ad bonitatem, seu honestatem temperantiae in quocunque casu prouenit præcisè ab habitu solius temperantiae, & consequenter per illum solum perfectissimè, quis inclinatur ad honestatem temperantiae intensiue, & extensiue in omni casu, ac circumstantiis.

17.

*Possit quis per
virtutem tem-
perantiae con-
temnere diui-
tias, & peri-
cula mortis
absque virtu-
te liberalita-
tis, aut forti-
tudinis.*

Confirmatur hoc primò efficacissimè, posset quis ob amorem temperantiae solius per varios actus temperantiae etiam contemnere diuitias sine vlllo amore ipsius liberalitatis, aut contemptus diuitiarum, quatenus habent honestatem particularem propriam, quemadmodum potest quis ob avaritiam abstinere à voluptatibus gustus, ac tactus, sine vlllo amore honestatis temperantiae, & similiter posset quis assuefacere se ad ferenda terribilia, & exponendum se morti ob solam honestatem temperantiae, nullo modo recipiendo, nec cognoscendo honestatem particularem fortitudinis, quemadmodum sæpè avarus, ob avaritiam fert mortem, & terribilia absque virtute fortitudinis: ergo per solam temperantiam potest quis firmari, & habilitari perfectè ad temperatè viuendum, in omnibus circumstantiis, abs-

que consortio aliarum virtutum moralium, quatenus virtutes sunt.

Confirmatur secundò, quia posset quis habere ex natura (quamuis non sine gratia particulari Dei) summam inclinationem ad negligendas pecunias, & ad abstinendum à delectationibus potus, ac cibi, ita ut non multum moueretur oblatione pecuniarum, ac delectationum talium; ergo talis posset absque liberalitatis virtute per solam virtutem temperantiae temperatè viuere in casu, quo ad intemperatè viuendum proponeretur ipsi præmium pecuniarium; & similiter mediante virtute liberalitatis posset appetere virtuosè diuitias in mediocritate requisita in casu, quo proponeretur ipsi non posse se indulgere voluptatibus cibi, & potus, absque maioribus diuitiis, & consequenter nec temperantia, & liberalitas, aut inter se, aut cum aliis virtutibus connectuntur necessariò.

Confirmatur tertio, quia posset quis acquirere habitum contemnendi diuitias, fortiter se gerendi, castitatem seruandi, non ob honestatem virtutis, sed vel ob aliquem finem indifferentem, vel certè ob aliquem finem malum, puta vanæ gloriæ; sed talis mediantibus istis habitibus (loquor de iis, qui sunt in parte sensitua) & vnico habitu virtutis temperantiae posset temperatè viuere in casibus, quibus proponeretur pecunia, aut voluptas venerea, si intemperatè viueret, aut mors, si non viueret: ergo vnica virtus temperantiae in tali casu posset ipsi sufficere ad temperatè viuendum in illis casibus, & consequenter in reliquis, est enim eadem ratio: ergo vltèrius temperantia perfectissima potest haberi absque reliquis virtutibus.

Confirmatur denique, quia secundum aduersarios nullus, aut certè non nisi paucissimi, etiam ex ipsis Sanctis, haberet vllam perfectam virtutem pro hoc statu; quia vix vllus cognoscit honestates distinctas virtutum omnium, quorum actus materialiter eliciuntur frequentissimè; sed sine cognitione istarum honestatum non possunt actus illarum formaliter exerceri, nec sine exercitio tali eorum potest habitus virtutum respicientium istas honestates acquiri: ergo si omnes isti habitus debeant esse coniunctim in eo, qui habet vllam virtutem simpliciter, aut perfectam; vel pauci, vel nulli habebunt pro hoc statu virtutem perfectam.

Per hæc patet ad confirmationem Caietani, quæ vititur Medina ibidem, & alij plures ex aduersariis. Primò enim posset responderi quòd illa mulier haberet perfectissimam castitatem, ut castitas distinguitur ab aliis virtutibus, quando habet habitum tam perfectum, ut non moueretur à vitio opposito formaliter castitati, quamuis moueretur ab aliis vitiis, quæ expelli non debent per virtutem castitatis; & licet succumbendo aliis istis vitiis, & indulgendo venereis ex eorum inclinatione diceretur intemperata; hoc tamen esset intelligendum materialiter, non formaliter: cum hoc autem staret manifestè quòd posset esse temperata formaliter perfectè: nam quemadmodum qui ob avaritiam esset valde abstemius, diceretur temperatus; cum tamen re vera non esset temperatus formaliter; sed materialiter tantum, loquendo de temperantia virtute, ut omnes fatentur; quia scilicet non temperatè viueret ob honestatem temperantiae, sed ob finem avaritiæ: ita etiam, qui incastè, aut in-

*Possit quis
contemnere di-
uitias, & for-
titer agere
absque virtu-
te.*

18.

*19.
Responsio ad
confirmationem
Caietani.*

*Possit quis ef-
fectu perfectè ca-
stus castitate
habituali
formaliter,
quamuis in-
dulget venereis ex a-
varitia.*

temperatè viueret, non tamen ob motium vitij directè oppositi castitati, aut temperantiæ, sed alicuius alterius, non deberet dici intemperatus, aut incastus formaliter, sed tantum materialiter; cuius vltius iudicium manifestum est quod non perderet aliquid de virtute temperantiæ, aut castitatis, quia illæ virtutes non habent oppositionem formalem mediatam, aut immediatam cum actibus aliorum vitiorum, nisi eorum, quibus directè opponuntur.

20.

Responsio 2. ad eandem confirmationem. Facile succumbens veneris non esset perfectè castus, nō ex defectu aliarum virtutum, sed ipsius castitatis.

Responderi potest secundò quod illa mulier non haberet perfectam castitatem, si facile succumberet; non tamen ob defectum aliarum virtutum, sed ob defectum perfectionis intrinsecæ, quam ipsamet castitas posset habere, quia, vt dixi in confirmatione prima, posset ex ipsamet honestate castitatis acquirere facilitatem ad seruandam castitatem, in illis etiam circumstantiis, & propterea contemnendi pecunias, ac subeundæ mortis; vnde quia talem perfectionem non haberet castitas in illa muliere, meritò eius castitas non diceretur perfecta. Et quis dicat Lucretiam Romanam, verbi gratiâ, ex habitu, aut honestate virtutis fortitudinis, cuius acquirendi ansam nunquam ante habuit, intulisse sibi mortem, & non potius ex dolore deperditæ, vt putauerat, castitatis coniugalis; hoc autem supposito, clarissimè constat virtutem castitatis posse ex se, quando valdè perfecta est, sufficere ad subeundam mortem, atque adeò non requiri, vt sit perfecta, virtutem distinctam fortitudinis.

21.

Potest quis habere virtutem habitualem perfectam, & elicere actum vitij oppositi.

Dixi autem in initio huius responsionis, si facile succumberet, quia sicut non obstante quod haberet omnes virtutes in perfecto gradu posset succumbere, & hoc non argueret, quin antea saltem haberet virtutes omnes perfectè: ita etiam ex eo quod habita vna virtute perfecta succumberet, non sequeretur quod illa virtus non fuisset antea in ipso perfectè. Et ratio vtriusque est quod virtus acquisita non dat simpliciter posse, nec necessariò determinat potentiam liberam voluntatis; quia aliàs actus ab ipsa procedens non esset virtuosus, aut moralis, cum non esset liber; vnde ea non obstante voluntas potest contraire eius inclinationi, & sic fit quod habentes virtutes sæpè eas deperdunt, sicut & qui habent vitia. Perfectio ergo virtutis non consistit in hoc, quod actu determet, sed quod det magnam facilitatem ad suum actum, & difficultatem ad oppositum. Vnde tum solum potest colligi non haberi virtutem perfectam, quando experimur sine difficultate actibus eiusdem virtutis.

22.

Ex his vltius potest concedi quod dicit Caietanus, nimirum explicandam esse definitionem virtutis prædictam, quam assignat Philosophus de recta ratione, & electione simpliciter, & in omnibus circumstantiis, ac casibus, non tamen iuxta mentem Caietani; aut ita vt eius sententiæ faueat, aut officiat nostræ; sed iuxta doctrinam primæ confirmationis, ita scilicet vt virtus perfecta sit, quæ in omni euentu, & casu inclinat perfectè ad honestatem suam propriam, & ad elicendum omnia media ad eam acquirendam, seu conseruandam requisita, non obstantibus quibuscunque difficultatibus occurrentibus: sed, vt in eadem confirmatione dictum est, hoc potest fieri per vnicam virtutem formaliter sine consortio vllius alterius virtutis formaliter; sed mediante consortio habituum indifferentium iuxta confirmationem tertiam; aut etiam sine consortio

vllorum habituum, iuxta confirmationem secundam.

Hanc autem doctrinam si aduerteret Valentia *disput. 5. quest. 7. de attributis virtutum*, non tam tenaciter adhæreret sententiæ Diui Thomæ, & Caietani, vt assereret eam à nullo reiici posse, si acciperetur, vt deberet, nimirum ita vt per virtutem perfectam intelligeretur non quidem virtus quoad essentiam; quia sanctus Thomas non negat sic vnam abique aliis posse reperiri; sed quoad statum perfectum, qui consistit in hoc, vt virtus ob nullius generis difficultatem, siue in materia propria, siue extranea deficiat ab officio recto secundum rationem formalem sui obiecti; sed immutabiliter, & certò illud quouis in casu exequi valeat. At nos hoc ipso modo intelligimus illam sententiam, aut fortassis melius, & tamen ex dictis patet eam esse reiiciendam. Dixi quod fortasse melius intelligimus illam; quia ille addit, nimirum ad statum perfectum virtutis, nempe requiri quod immutabiliter, & certò exequi valeat suum officium in omnibus casibus, hoc enim nec sanctus Thomas, aut Caietanus dicit, nec verum esse potest; quia, vt dixi, virtus, quantum perfecta subordinatur voluntati, ita vt voluntas, ea non obstante, posset agere malè contra inclinationem virtutis, & sæpius etiam faciat. Vnde de fide est non sufficere ad operandum benè virtutes habituales, sed vltius requiri gratiam actualem præuenientem concomitantem, & subsequenter ad singula opera saltem conducentia ad vitam æternam.

Ex hac eadem doctrina sequitur debili fundamento inniti, quod dicit Suarez de virtutibus in genere, *disput. 3. sect. 9. num. 19.* nimirum virtutem omnem moralem quoad perfectionem intrinsecam essentialem, & accidentalem, non quidem dependere à consortio aliarum virtutum physicè, & simpliciter; sed moraliter tantum, quatenus scilicet, moraliter loquendo, nunquam aliquis exercet omnes actus perfectos vnius virtutis, quin intermisceat actus aliarum virtutum; quia sæpè occurrit occasio, & necessitas eos exercendi. In quo cum ipso convenire videtur Auerfa *quest. 55. sect. 23.* dum dicit de facto virtutes morales in gradu perfecto solere esse connexas: nam hoc perinde videtur, ac eas moraliter connecti, non tamen simpliciter. Sed ex dictis patet neque quidem hanc moralem connexionem reperiri debere inter virtutes omnes. Primò, quia licet plurimarum virtutum exercendarum occasio occurrat inter acquirendum habitum perfectum vnius virtutis, non tamen certè omnium, etiam loquendo de iis, quæ ad communem vsum spectant, tales enim sunt liberalitas, contemptus dignitatum, virginitas, paupertas Evangelica, & similes secundum aduersarios: sed pauperes non habent occasionem exercendæ liberalitatis, aut contemnendi dignitates, quæ sæpè non proponuntur ipsis. Matrimonio coniuncti non habent occasionem exercendæ, aut conseruandæ virginitatis, & ita de multis aliis discurre posset. Secundò, quia, vt *suprà* diximus, licet occurrerent istæ occasiones, non impediret vnam virtutem quod alias non exercerent formaliter, sed ad summum sufficeret, quod actus earum materialiter exercerent, vel ex affectu ipsiusmet vnius virtutis, vel ob inclinationem naturalem, vel mediante habitu indifferenti, qui nec alterius virtutis, nec alterius vitij ratione haberet.

Præterea,

23.

Explicatio Valentia reuocatur.

24.

Reiicitur sententia Suarez de eadem connexionem virtutum.

Non est inter virtutes perfectas necessaria connectio etiam moraliter.

25.

3. Ratio Scoti. *Daretur mutua dependantia essentialis si virtutes essent connexæ necessariò.* e *Præterea secundò sequitur*, &c. Vis secundæ rationis Scoti consistit in hoc, quòd si virtus temperantiæ, verbi gratiâ, haberet rationem virtutis ab aliis virtutibus, daretur mutua dependentia in eodem genere causæ inter virtutes omnes; quia in eodem genere causæ in quo temperantia dependet in ratione virtutis perfectæ à cæteris virtutibus, etiam cæteræ virtutes dependerent pari ratione ab ipsa; sed hoc est absurdum propter principia, quibus in Philosophia negatur communiter mutua causalitas in eodem genere causæ, quæ modò sunt supponenda; & speciatim, quia sequeretur quòd aliqua virtus esset virtus antequam esset virtus: nam deberet esse virtus, vt alteri posset esse ratio cur aliud esset virtus; & non esset virtus; quia dependeret in esse virtutis ab illa altera virtute. Et denique quia sequeretur quòd nulla virtus vna priùs acquireretur, quàm alia virtus.

Responsio ipsius Scoti.

Ad hoc autem vltimum ipsemet Doctor dat satis probabilem responsionem, concedendo sequelam, nimirum quòd licet in ratione habitus vna virtus, verbi gratiâ, temperantia, posset acquiri ante alias virtutes in ratione habitus; tamen in ratione virtutis, neutra esset prima; sed omnes deberent simul necessariò haberi, vel nulla.

Et hæc ipsa responsio posset eneruare illud de mutua causalitate; quia licet esset absurdum, quòd aliqua duo, quorum quodlibet non inuolueret alterum in suo conceptu essentiali intrinseco, dependerent mutuò à se inuicem; tamen quando essent aliqua duo, quorum quodlibet inuolueret alterum in suo conceptu intrinseco, non esset id absurdum, & inconueniens. In proposito autem virtus temperantiæ non esset iste habitus physicus, qui vocatur temperantia, sed iste habitus, & simul alij habitus; vnde virtus temperantiæ, vt virtus est, inuoluit in suo conceptu habitus aliarum etiam virtutum, & è contra pari ratione habitus aliarum virtutum inuoluerent in suo conceptu habitum temperantiæ. Vnde non esset mirum quòd dependerent à se inuicem in eodem genere causæ.

26.

Replica.

Contra hanc responsionem opponit Doctor quòd sequeretur omnes virtutes generari posse quoad esse formale virtutis per vnicum actum vnus tantum virtutis, puta actum temperantiæ solius formaliter, nimirum in casu, quo quis haberet habitum iustitiæ, & fortitudinis in genere, ac specie in ea perfectione, ac intensione, in qua requireretur, vt habita temperantia in eodem gradu essent virtutes, quales tamen non essent, propterea quòd temperantiæ habitus non haberet debitam intensiorem, vt cum illis aliis haberet rationem virtutis perfectæ. In hoc, inquam, casu si deesset temperantiæ habituali solum tantum quantum posset acquiri per vnicum actum (vt posset contingere) mediante illo vnico actu acquireret habitum temperantiæ istam perfectionem, & consequenter tam temperantia, quàm cæteræ virtutes acciperent eo mediante rationem virtutis formaliter, quam ante non habuerunt, sed omnino videtur valde paradoxon quòd vnico actu vnus tantum honestatis posset quis acquirere omnes virtutes sub ratione virtutum perfectarum, & quidem distinctarum specie: ergo id non est asserendum.

Quatenus autem eadem responsio extendi posset modo prædicto contra rationem ex mutua causalitate desumptam opponi ei potest. Primò

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

quòd implicet contradictionem aliqua duo distincta includere se mutuò in conceptu suo essentiali, ita quòd alterum sine altero non possit concipi essentialiter; quia sic neutrum vnquam essentialiter conciperetur. Secundò, si virtus temperantiæ verbi gratiâ, intrinsecè inuolueret iustitiam, & fortitudinem, & rursus fortitudo temperantiam, & iustitiam, & hæc illas duas: ergo non essent tres virtutes distinctæ realiter à parte rei contra omnes. Probatur sequela, quia illa non distinguuntur realiter, & specie à parte rei, quæ easdem omnino partes includit, & eadem omnino intrinsecè dicunt; sed virtus temperantiæ formaliter diceret, & includeret intrinsecè, vt virtus est, licet non vt habitus talis particularis, illos tres habitus, & eisdem diceret, & includeret tam iustitia, quàm fortitudo; ergo non distinguerentur realiter, & specie à parte rei.

Ne refert quòd possit assignari aliqua differentia per intellectum, & conceptum eius inter illas, quatenus scilicet posset concipere habitum temperantiæ directè, & alios habitus indirectè, ac vt adiuuantes ipsam, & sic concepto habitu temperantiæ, & aliis illis habitibus, diceretur virtus temperantiæ, non verò virtus iustitiæ, aut fortitudinis; quatenus verò conciperet habitum iustitiæ directè, & alios habitus, vt adiuuantes, isti habitus sic concepti dicerentur virtus iustitiæ, hoc, inquam, non refert; tum, quia loquimur de differentia, quam haberent à parte rei physicè, & non in ordine ad intellectum; tum, quia si propter hoc posset dici de illis quòd essent tres virtutes, posset quis dicere quòd qui haberet vnum exercitum, haberet plures exercitus distinctos, ex eo scilicet, quòd ille vnus exercitus posset concipi diuersimodè.

Vno modo concipiendo vnâ cohortem, vt adiutam per alias cohortes; & alio modo concipiendo alteram cohortem vt adiutam per illam primam, & reliquas, & ita tot possent dici esse exercitus, quot possent concipi directè cohortes, aut aliarum partes eius.

Ad hanc porro secundam rationem Scoti, qua asserit sequi ex sententiâ Diui Thomæ, quòd aliqua virtus esset virtus, antequam esset virtus, & quòd nulla virtus esset prima, & quòd vnus actus generaret omnes; Caietanus responsionem duplicem assignat, secundum duplicem modum, quo asseri posset connexio virtutum. Primò, tenendo quòd habeant omnes virtutes instantaneam connexionem, ita vt pro nullo instanti possit esse virtus vna appetitiua sine cæteris. Secundò, tenendo non esse tam rigorosam connexionem inter illas, sed tantum moralem, quatenus scilicet valde parua mora intercedit inter ipsas, & quod parum distat, nihil distare videtur.

Iuxta primam viam concedit non dari vllam ex cardinalibus, quæ priùs tempore acquiratur, quàm reliquæ, sed omnes simul acquiri, & vnâquamque esse primam non positiuè, per ordinem scilicet ad alias, tanquam ad posterius acquisitas, sed negatiuè tantum, quatenus nulla habeat aliam priorem, quamuis nec posteriorem etiam habeat, in eo nimirum sensu, quo dicitur D. Virgo peperisse filium suum primogenitum; sed negat vllam virtutem esse priùs virtutem, quàm sit alia virtus; quia neutra est priùs virtus, quàm altera; sed omnes sunt simul virtutes.

Contra hanc tamen responsionem facit quòd

28.

Solutur responsio, qua posset dari ad hæc replicam.

29.

Responsio Caietani ad hæc secundam Scoti rationem.

Responsio 1.

Reiicitur.

p

pro

pro hoc statu acquirerent ullam virtutem perfectam, loquendo de perfectione ordinaria, non extraordinaria, quod videtur absurdissimum: si enim nulla virtus potest præcedere alias omnes, cum certum sit experientia paucos, aut nullos acquirere omnes etiam ordinarias formaliter saltem, quidquid sit de iis materialiter sumptis, omnino patet paucissimos, aut nullos acquirere ullam virtutem perfectam.

Deinde ex dictis patet posse vnam virtutem esse perfectam sine aliis, hoc autem supposito, certum est vnam posse esse priorem reliquis, & primam consequenter non solum negatiue, sed positiue. Vnde optimè Scotus intulit, ut absurdum, quod non daretur vlla virtus prima, & malè id concedit Caietanus.

Quoad illud verò quod negat, nimirum non sequi quod virtus deberet esse virtus antequam aliæ virtutes essent virtutes; quia hoc dependet ex eo quod omnes deberent esse virtutes simul, iam sufficienter impugnatum est. Deinde si virtus temperantiæ sit ratio, ob quam connexam iustitia & fortitudo habeant esse virtutes formaliter, ut tenet Diuus Thomas, & Caietanus, omnino videtur, quod hoc non possit ipsi convenire, nisi quatenus virtus est: sed quacunque ratione aliquid est alicui alteri ratio essendi tale, debet omnino in se habere istam rationem prius natura, quam possit secundum istam rationem esse ratio essendi tale isti alteri: ergo sequitur adhuc quod prius temperantia esset virtus, quam iustitia esset virtus: sed non posset esse ex alio capite prius virtus, quam iustitia esset virtus; quia nimirum à iustitia haberet esse formaliter virtus: ergo saltem sequeretur quod prius natura esset virtus, quam esset virtus, & hoc sufficit Scoto, qui non debebat loqui de prioritate temporis, ut videtur intellexisse ipsum Caietanus, sed malè.

31.
Altera responsio
Caietani.

Secundum alteram viam tenentem virtutes morales non esse connexas necessariò in instanti riguroso temporis; sed in instanti morali propter propinquitatem moralem, quam habent, concedere deberet vnam virtutem posse esse pro aliquo instanti physico temporis sine aliis, & Medina, qui utramque responsionem etiam adducit, expressè fatetur non debere omnes virtutes simultate physica produci; sed posse generari sic vnam ante alteram, & sufficere ut simul moraliter generentur omnes.

Reiicitur.
Vel virtutes
debent esse simul
tempore,
vel non de-
bent esse si
mul morali-
ter.

Verum hæc responsio longè peior est, & omnino insufficiens, & improbabilis. Primò, quia sufficit Scoto virtutes esse physicè separabiles. Secundò, & efficacius, quia pro illo instanti priori temporis, pro quo acquireretur vna virtus, vel illa esset perfecta, vel non: si non sit, ergo virtutes perfectæ, de quibus agimus, necessariò deberent acquiri simul physicè, & non moraliter; si sit virtus perfecta pro illo priori, ergo quamvis non acquirerentur aliæ virtutes pro tempore sequenti, & maneret in eodem statu, prout manere sine dubio potest, esset perfecta: ergo non habet esse virtus perfecta vlllo modo extrinsecè, aut intrinsecè ab illis virtutibus posterioribus, quod est intentum, ergo præterea, nec habet simultatem moralem cum aliis virtutibus, quia posset manere quis in illo statu longissimo tempore absque occasione aliarum virtutum exercendarum, aut absque exercitio earum, quamvis daretur occasio.

Confirmatur, quia nulla prorsus est necessitas, aut moralis, aut physica, unde oriatur quod occasio exercendarum aliarum virtutum occurrat tempore sequenti, præsertim tam citò, & tam propinquo, quam volunt aduersarij; ergo nisi requirantur vel antecedenter, vel in eodem instanti temporis, physicè loquendo, quo temperantia, verbi gratiâ, habet statum perfectum, non requirantur vlllo modo, ut temperantia habeat talem statum perfectum.

Ad tertium inconueniens, quod Scotus adducit in hac secunda probatione, nimirum quod vno actu posset quis acquirere omnes virtutes morales; respondet Caietanus dupliciter. Primò, dicit non esse inconueniens ut vnicò actu in virtute præcedentium actuum, quibus habitus aliarum virtutum essent acquisiti in ratione habitus, licet non in ratione virtutis acquirerentur omnes virtutes, præsertim cum ille actus esset generatius prudentiæ, & consequenter procederet aliquo modo ex principiis prudentiæ, quæ sunt tres virtutes appetitiuæ cardinales ex parte appetitus, & synderesis ex parte intellectus.

Contra hanc autem responsionem multa occurrunt. Primò, quod falsum sit actum voluntatis generare prudentiam. Secundò, quod, si id etiam esset verum, non deberet generare prudentiam totalem, sed partialem, correspondentem scilicet virtuti appetitiuæ, à qua procederet. Tertiò, quod actus vnus virtutis posset aliquid agere in virtute aliarum virtutum, à quibus nullam prorsus recipit perfectionem, aut efficaciam magis, quam si non fuissent; imò nec ab actibus etiam suæ virtutis propriæ præcedentibus, qui ut non existunt, ita nec communicare possunt alicui existenti virtutem.

Respondet secundò, quod sicut vna electio potest esse ex multis; imò omnibus virtutibus, ita etiam poterit generare omnes virtutes.

Sed hæc responsio non attingit mentem Scoti, nec difficultatem præsentem; nam aliud est loqui de vnica electione, quæ supponeretur esse ex moriis diuersarum virtutum, & æquivaleret diuersis actibus istarum virtutum, (si talis potest dari, de quo modo non est curandum) aliud est loqui de electione, quæ esset ex moriuo vnus tantum virtutis, & non æquivaleret actibus pluribus diuersarum virtutum in ratione actus virtuosi.

De prima electione agit Caietanus, & procedit eius responsio, si quidpiam ut sic etiam valeret. De secunda verò electione agit Scotus, ut patet ex ipsometextu eius, & infert sequiturum, ex aduersariorum sententia, quod talis electio posset generare omnes virtutes. Vnde responsio Caietani non est ad propositum.

Addit Medina ad hæc, duo alia. Primò, quod vnicò actu heroico omnes virtutes aliquando generentur, ut si mulier cui proponeretur mors, & pretium magnum, nisi committeret adulterium, seruaret castitatem, illo actu efficaci, & insigni, quo id vellet facere, acquireret simul iustitiam, temperantiam, castitatem, & fortitudinem, quo etiam exemplo vtitur Caietanus. Sed, ut dixi, non facit ad rem: nam si non fieret ex honestate omnium virtutum, nullo modo generaret eorum habitus, ut patet; si autem fieret, non esset ille actus vnus, de quo Scotus loquitur.

Secundò

32.
Responsio Caietani ad acquisitionem omnium virtutum vnicò actu.

Reiicitur.
Actus voluntatis non generat prudentiam.

Responsio 2.
eiusdè ad idè.

Reiicitur.

33.
Responsio alia
Medina.

Secundò addit Medina, quòd non sit necesse secundùm principia Diui Thomæ quòd omnes virtutes simul acquirantur, quia sanctus Thomas, inquit, fateretur virtutes imperfectas acquiri successiue, & non habere connexionem.

Sed contrà, quia non infert Scotus virtutes imperfectas debere esse simul, & posse acquiri vnico actu, sed virtutes perfectas, quas contendit non debere esse connexas, nec in ratione habitus, vt fateretur sanctus Thomas, nec in ratione etiam virtutis perfectæ, vt negat Diuus Thomas, & Medina; vnde constat inconuenientia Scoti non esse vanissima, vt ait Medina, sed potiùs responsionem ipsius, ac Caietani, non satisfacere ipsis.

Valentia *suprà* respondet non esse inconueniens quòd vnico actu acquirat quis omnes virtutes, quoad statum perfectum earum, quamuis esset absurdum quòd acquirerentur vnico actu quoad essentiam. Primò, quia ille vnus actus participat vim præcedentium omnium actuum. Secundò, quia habet affinitatem quandam cum cæteris actibus.

Contrà, quia primum ex his *suprà* refutatum est contra Caietanum. Secundum verò est omnino friuolum; quia sicut non obstante quacunque connexione actuum diuersarum virtu-

tum, quando producit primus actus, & acquiritur habitus aliquis imperfectus istius virtutis habitualis: ita quando producit actus perfectus vnus virtutis, & acquiritur per eum habitus perfectus eiusdem virtutis, non debet produci habitus perfectus alterius virtutis sine actu eiusdem virtutis.

Contra etiam hanc affinitatem, & connexionem facit specialiter tertia ratio Scoti, de qua iam.

f *Præterea, tertio rationabilis, &c.* Vis tertiæ rationis est, quòd potiùs virginitas, & castitas coniugalis, quæ sunt sub eodem genere virtutis moralis, nimirum sub temperantia, deberent habere connexionem, & affinitatem, vt non possint esse sine se inuicem, quàm castitas, & iustitia, aut fortitudo, quæ non sunt sub eodem genere, sed sub diuersis generibus: sed castitas illa, & virginitas non sunt connexæ, imò sunt incompatibiles, vt videtur: ergo castitas, & iustitia, aut fortitudo non debent esse connexæ.

Ad hanc rationem non respondent particulariter aduersarij, nisi quatenus respondent quando vrgetur ex incompatibilitate castitatis, & virginitatis, non debere virtutes esse connexas, tum autem examinabimus responsum ipsorum.

53.
3. Ratio Scoti. Virtutes contenta sub vno genere potius deberent esse connexa quàm cæcisa sub diuersis.

S C H O L I V M.

Sententia Doctoris virtutes morales non esse necessariò connexas probatur primò ex adductis contra Henricum, & Diuum Thomam. Secundò, quia virtutes sunt perfectiones partiales hominis: ergo potest vnus esse perfectus secundum vnā, & non secundum aliam, sicut potest esse benè videns, & malè audiens, quia sunt perfectiones partiales. Hec habetur ex Hieronymo lib. 1. contra Pelagianum paulò post principium. Augustino epistola 29. Bernardo sermone 70. super Cantica, ita Albertus hic art. 4. Occham 3. quæst. 12. art. 3. princip. Gabriel. Alm. citati. Rubion hic quæst. 1. art. 1. Bassol. quæst. 1. Mayr. quæst. 2. art. 13. Vasq. 1. 2. disp. 84. cap. 4. 5. Assorinus tom. 1. lib. 3. c. 29. q. 1.

Quantum ad istum articulum, concedo quòd virtutes morales nec secundum genera sua, quæ communiter assignantur, Iustitia, Fortitudo, & Temperantia: nec secundum illa generaliora, quæ priùs assignaui, quæ sunt virtutes disponentes affectum ad seipsum, vel ad alium, sunt necessariò connexæ.

Ad hoc est persuasio talis; quia vna virtus est aliqua perfectio hominis: sed non totalis, sufficeret enim tunc vna virtus moralis: igitur partialis. Quando autem sunt plures perfectiones partiales, idem perfectibile potest esse simpliciter perfectum secundum vnā perfectionem in summo, & simpliciter imperfectum secundum aliam; sicut patet in homine, cuius est habere multas perfectiones organicas, potest habere: nam perfectionem in summo, nihil habendo de alia, vt esse summè dispositum quoad visum, vel gustum, vel olfactum nihil habendo de auditu: igitur potest aliquis habere perfectionem respectu materiæ temperantiæ, nihil habendo de perfectione, quæ requireretur respectu materiæ alterius virtutis, & per consequens potest esse simpliciter temperatus, etiam quantum ad quemcunque habitum temperantiæ, etsi non sit fortis, non tamen erit simpliciter moralis sine omnibus virtutibus moralibus; sicut non est perfectè sentiens simpliciter sine omnibus sensibus: sed non est minùs perfectè temperatus, licet sit minùs perfectè moralis; sicut non audiens non est minùs perfectè videns, licet sit minùs perfectè sentiens.

9.
Vide Occam in 3. q. 12. q. preced.

C O M M E N T A R I V S.

Quantum ad istum articulum, &c. Reiecta opinione Diui Thomæ, & Henrici, proponit iam conclusionem suam, nimirum Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

virtutes morales cardinales appetitiuas quoad se, & sua genera, nec quoad species suas esse connexas: quam conclusionem præter omnes

Cōclusio Scoti virtutes appetitiuas non esse connexas.

Scotistas tenent plures alij citati in scholio, quos in re sequitur Auerſa *quaest. 55. sect. 23.* contra Thomistas omnes, & plures recentiores, vt Salam. *disputat. 7. de virtutibus, quaest. 7. de virtutibus, sectione 2.* Connimbricenses *disputat. 7. Ethic. cap. 4.* Valentiam *disputat. 5. de virtutibus, quaest. 7.* Suarez *disputat. 3. de virtutibus, sect. 9.* & alios.

Probatio Scoti.

Probat Scotus suam conclusionem vnica, sed efficacissima ratione, quia virtutes appetitiuæ morales sunt perfectiones distinctæ hominis; ergo potest acquirere vnā perfectæ, & alias, vel nullo modo, vel non nisi imperfectæ, & licet non esset sine omnibus virtutibus moralibus perfectus moralis simpliciter, posset tamen esse perfectus in temperantia sine cæteris virtutibus; sicut licet homo non esset perfectè sentiens simpliciter, si deesset vlla potentia sensitua, posset tamen esse perfectè audituius, quamuis deesset visiva, aut gustatiua.

Potest aliquis esse perfectus moraliter in temperantia quin esset perfectus moraliter simpliciter.

Potest aliquis perfici secundum vnam perfectionem, quin perficiatur secundum aliam distinctam realiter.

Responsio Caietani, & aliorum.

Reiicitur.

Fundat Scotus hunc discursum in hoc principio, quod quando aliquod natum est habere plures perfectiones particulares distinctas, possit perfici secundum vnā, quin perficiatur secundum reliquas.

Respondet Caietanus hoc principium vniuersaliter acceptum esse falsum, quia potest oriri aliquando ex necessaria connexion perfectionum plurium competitibilium vni subiecto, quod non possit subiectum illud habere vnā sine aliis; sic autem contingit in proposito.

Eodem modo respondet Medina, & Valentia, sed principium Scoti est vniuersaliter verum, vt ab ipso proponitur, nimirum ex suppositione quod non haberent perfectiones istæ diuersæ necessariam connexionem ex sua natura-intrinseca, quam suppositionem probauit antecederet, & nos confirmauimus efficaciter inter impugnandum Henrici, & Diui Thomæ sententiam.

37. Probatur conclusio auctoritate.

Probari potest vltimè eadem conclusio auctoritatibus Patrum, nam sanctus Hieronymus lib. 1. contra Pelagianos in persona Attici Critobulo dicenti: *Et quomodo legimus, qui vnā habueris, omnes videtur habere virtutes?* Respondet participatione (hoc est, similitudine quadam, & conuenientia, quam omnes virtutes habent in rationibus vniuersalibus) non proprietate (hoc est, non quod qui vnā virtutem secundum rationem particularem habet, cæteras etiam secundum rationes particulares suas habeat) *neceſſe est enim, vt singuli excellant in quibusdam, & tamen hoc quod legisse te dicas, vbi scriptum sit nescio.* Et iterum eidem replicanti: *Ignoras hanc esse Philosophorum sententiam?* Respondet: *sed non Apostolorum: neque enim mihi cura est, quid Aristoteles, sed quod Paulus doceat.*

38.

Item Augustinus epistola 29. Si autem, inquit, quod puto esse verius, sacrisque litteris congruentius, ita sunt animæ intentiones, vt corporis membra, non quod videantur locis, sed quod sentiantur affectibus, & aliud illuminatur amplius, aliud minus, aliud omnino caret luce, & tenebroso umbratur obstaculo, profectò ita vt quisque illustratione pia charitatis affectus est in alio actu magis, in alio minus, in alio nihil, sic potest dici habere aliam, & aliam non habere; aliam magis, aliam minus habere virtutem. Et infrà; *Et in ipso vno homine quod maiorem habuit prudentiam, quàm patientiam, &*

maiorem hodie, quàm heri, si proficit, & adhuc non habuit continentiam, & habeat non paruum misericordiam.

Probatur tertio argumentis in initio quæstionis pro parte negatiuæ adductis, quæ suppositis nostris confirmationibus contra Diuum Thomam efficaciter conuincunt hanc conclusionem: quod vt melius appareat soluendæ sunt responsiones aduersariorum.

Ad primum, secundum, & quintum argumenta desumpta ex occasione, & inclinatione, quæ potest esse ad exercitium vnius virtutis sine occasione, vel commoditate exercendi alias virtutes, responder Caietanus non posse contingere talem occasionem loquendo de virtutibus ordinariis pertinentibus ad communem statum, sic vt virtus possit pertingere ad statum perfectum.

Sed certè experientia docet contrarium, & præsertim argumentum quintum de paupere, qui nunquam potest habere occasionem exercendæ liberalitatis; absurdum autem esset quod non posset acquirere perfectam humilitatem, & alias virtutes, & quidem non solum quoad essentiam, vt vult Medina, & Valentia; sed etiam quoad perfectissimum statum, secundum quem posset inclinare ad actum humilitatis in omnibus circumstantiis absque liberalitate, vel fortitudine, vel iustitia formaliter acceptis, vt supra clarè ostensum est ad argumentum sextum, quod procedit de incompatibilitate virginitatis, & castitatis coniugalis, respondet Caietanus, & Medina, eum qui habet castitatem coniugalem habere virginitatem in præparatione animi, & similiter responder ad argumentum septimum de magnanimitate, & humilitate.

Sed hæc responsio est prorsus insufficiens. Primo, quia coniugatus non debet, nec quidem in præparatione animi habere virginitatem, aut affectum erga ipsam; imò potest habere affectum non acquirendi ipsam, etiam si non esset coniugatus, & potest semper malle sibi coniugium, & copulam licitam, quàm illam; qui autem ita est dispositus ad aliquid, vt non velit illud facere, aut acquirere, aut amare; sed potius facit, & amat oppositum, non dicitur in animi præparatione illud habere, & hinc qui actu vult esse superbus, non dicitur esse in præparatione animi humilis, vt omnes fateri debent.

Secundò, quia quando dicitur quod in præparatione animi coniugatus habeat virginitatem, vel per hoc significatur quod habeat habitum virginitatis, vel non. Si primum dicatur, manifestè falsum est; tum, quia non est necesse, vt coniugatus vnquam consideret honestatem virginitatis; tum, quia habet, aut habere potest, & solet habitum inclinantem ad actum incompatibilem cum actu principali virginitatis; tum, quia sic Angelus posset dici habere habitum virginitatis, quod est contra aduersarios; tum denique, quia sic non in præparatione animi, sed simpliciter deberet dici habere virginitatem habitualement. Si dicatur secundum, ergo habemus intentum, quod nimirum virtutes morales habituales non sint formaliter secundum se connexæ.

Quod si rursus velint aduersarij per illam præparationem animi significare tantum, quod habens virtutem castitatis coniugalis sit animo

39.

3. Probatur arg. in princ. propositum.

Responsio Caietani ad 1. 2. & 3.

Reiicitur. Potest esse occasio exercendæ vnius virtutis frequentissima absque occasione exercendæ reliquarum.

Responsio inf. dem. & Med. ad 6. arg.

40.

Reiicitur. Coniugatus non debet habere in præparatione animi virginitatē.

41.

mo præparatus ad desiderandam, & exercendam castitatem virginalem, casu quo posset, aut teneretur, hoc nihil facit ad rem; quia sic omnis Christianus, siue habeat aliquam virtutem habituales perfectam, siue non, debet esse præparatus: nec ex hoc sequitur quod habeat ullam virtutem moralem habituales perfectam, & sic etiam posset dici Angelus habere omnes virtutes morales; quia debet sic esse affectus, hoc autem esset contra aduersarios.

Itaque hæc responsio non satisfacit vlllo modo.

Responsio Suar.

Et sanè Suarez supra in fine secundæ sancti Thomæ, dum facit mentionem de hac præparatione animi, non intelligit de præparatione animi, quæ esset absque habitu inclinante ad obiectum; erga quod diceretur sic esse præparatus; sed de ea, quæ esset mediante habitu, quem quis acquireret per varios actus internos, quibus vellet efficaciter exercere actus externos circa illud obiectum, modò daretur occasio, & sanè sic melius intelligeretur sanctus Thomas; sed supra ostendimus coniugatum non debere habere huiusmodi actus, circa virginitatem, nec humilem circa obiectum magnanimitatis; nec pauperem circa liberalitatem, quamvis possent tales actus exercere.

Reiicitur. Coniugatus non debet habere ullum actum circa virginitatem.

42.

Alia responsio Caiet. ad 6. argumentum.

Alio modo ergo responderet Caietanus sententiam Diui Thomæ non esse intelligendam vniuersaliter de omnibus virtutibus moralibus; sed de ordinariis, quarum usus in humana vita communiter necessarius est, & eodem modo sentit Suarez, & fauet Auerſa, quantum ad illud, quod de facto occurrit communiter, licet absolute, & simpliciter dicat, nec has etiam esse necessariò connexas; intelligunt autem per has virtutes communes Caietanus, & Suarez tres virtutes cardinales appetitiuas.

Reiicitur. Virtutes ordinariæ non debent esse connexæ.

Verum nec hæc etiam responsio satisfacit; tum, quia ea data simpliciter conclusio Scoti admittitur vera, qui loquitur de omnibus virtutibus moralibus appetitiuis absque restrictione, & sententia Diui Thomæ simpliciter, ut iacet, admittitur esse falsa; tum, quia virginitas est virtus satis communis, & ordinaria, sicut & castitas coniugalis; tum, quia virginitas, ac magnanimitas sicut & cæteræ morales, sunt contentæ sub quatuor cardinalibus; ergo si hæc debent esse communes, ac connexæ, & illæ similiter; tum denique, quia magnanimitas non est magis extraordinaria, &

heroica, ac singularis, quàm fortitudo, præsertim, qua quis velit subire mortem: ergo si hæc est virtus communis, & connexa cum aliis, similiter & magnanimitas dici debet.

Addit ad hanc responsionem Medina quod quando dicitur quod virtutes morales debeant esse in aliquo connexæ, hoc debeat intelligi de virtutibus pertinentibus ad statum suum; unde Angelus, inquit, ex illis non debet habere nisi iustitiam; quia illa sola pertinet ad statum eius, & qui esset constitutus in nemore, quo in loco non posset occurrere occasio exercendæ fortitudinis, posset esse perfectè temperatus absque fortitudine.

43. *Responsio Caiet. ad Medina.*

Sed hæc doctrina, si vera esset, confirmat nostram doctrinam; nam quia vix occurrit vnam occasio aliqua saltem plurimis personis exercendarum aliquarum virtutum ex cardinalibus, ut virginitatis ex parte coniugatorum; fortitudinis respicientis perferentiam mortis, respectu omnium Christianorum, præsertim in Regnis Catholicis, ubi non viget autoritas Magistratus hæretici; liberalitatis, respectu pauperum; paupertatis, respectu diuitum; si sufficit ad perfectionem virtutum, quod habeantur in eo gradu, in quo regulariter, & moraliter possunt sufficere ad non transgrediendum præscriptum rationis in vllis occasionibus regulariter, & ordinariè occurrentibus, & potentibus moraliter occurrere, sequitur manifestè virtutes morales etiam cardinales, non esse connexas in sensu controuerso.

Reiicitur.

Præterea, absurdum omnino videtur quod aliqua virtus absque acquisitione alterius virtutis, aut deperditione alicuius partis suæ, aut alterius alicuius habitus, posset aliquando esse virtus perfecta, aliquando non esse, sine vlla variatione, aut mutatione intrinseca sui subiecti, aut suppositi: hoc autem sequeretur in sententia hac Medina, ut patet, quia ille constitutus in nemore, dum ibi maneret, esset perfectè temperatus, & inde eductus non esset sine acquisitione vllius noui vitij, aut deperditione vllius virtutis.

44. *Virtus perfecta absque deperditione alicuius partis suæ, aut alterius habitus adueni non potest esse imperfecta.*

Confirmatur, quia sic posset dici, quod dum quis esset domi, esset perfectè fortis quando scilicet haberet sufficientem virtutem ad resistendum difficultatibus quibuscunque moraliter occurrentibus domi, & foris non esset perfectè fortis, nisi plus fortitudinis haberet foris, & mille alia absurda posset ex hac doctrina deduci.

S C H O L I V M.

Ex ratione allata contra Diuum Thomam soluit quadam argumenta adducta pro Henrico num. 3. & clarissimè refutat rationes, & auctoritates pro sententia eius allatas.

PER hoc patet ^h ad quædam tacta pro prima opinione, puta ad illud, quod virtus potest obliquari: hoc enim est falsum de virtute, nam virtus non obliquatur: sed habens virtutem ex defectu alterius virtutis, obliquatur respectu alterius virtutis. Nec ex hoc est virtus ista imperfecta; quia non est eius dirigere hominem circa omnia, sed circa propria obiecta; sicut non magis obliquatur homo in videndo, si potest audire, quàm si non potest. Si arguitur contra hoc sic: est de facili amissibilis talis habilitas, vel dispositio: igitur non est virtus. Nego antecedens, imò licet contra eius inclinationem fiat, non tamen corrumpitur, nisi multis actibus contrariis: dispositio autem bona corrumpitur vno, vel paucis.

9. *Virtus non obliquatur, bene tamen habens.*

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

P 3

Per

Per idem ad illud de delectabiliter operari : nam quantum est ad illam materiam præcisè sumptam, delectabiliter operatur ; puta delectabile sibi est abstinere ab opere intemperari, sed non est sibi delectabile subire terribilia ; quia circa illa non est ordinatus : tristatur ergo cum committit actum intemperantiæ ; quia est contra habitum suum : sed tristius esset sibi subire terribilia, fugit enim tristius, & eligit quodammodo minus triste, ne incurrat tristius. Concedo igitur, quod talis est imperfectus, & tristabiliter operatur : sed non est imperfectus, nec tristabiliter operatur circa materiam illius virtutis, quam habet, nisi tantum per accidens : quia scilicet concomitatur alia materia, circa quam non est virtuosè dispositus, ut circa ipsam virtuosè, & delectabiliter operetur.

Per idem patet ad aliud de fine virtutum moralium ; quia vna virtus non perducit perfectè ad finem virtutum, sicut nec vnus sensus perducit hominem ad perfectum actum sentiendi : sed quælibet virtus, quantum in se est, perducit ad finem : omnes autem requiruntur ad perfectè perducendum. Conceditur igitur, quod vna non perducit sufficienter simpliciter, sed quantum sufficit ad perfectionem talis virtutis.

19. *Ad primum argumentum, quod adducitur ibi de Augustino, dico quod Philosophus in Prædicamentis non dicit habitum esse inamissibilem, sed de difficili amissibilem : licet igitur virtus possit amitti, & ita habens eam possit obliquari : non tamen virtus ipsa obliquatur, sed habens recedit ab apice virtutis : non tamen sequitur eam non fuisse virtutem etiam perfectam secundum rationem habitus, quia non fuit inamissibilis. Et quod dicit de charitate, oportet exponi, quia aliquis verè fuit in charitate, qui postea peccauit mortaliter : sed non fuit vera charitas, id est, verè coniungens fini, scilicet beatitudini.*

Ad auctoritates Gregorij potest dici, quod loquitur ibi de virtutibus, prout sunt habitus, qui sunt principia merendi ; & hoc modo verum est ; quod vna virtus moralis sine alia non est virtus ; quia non meremur per vnā sine alia, vel concomitante alia : nam habens temperantiam moralem non meretur, si non concomitetur humilitas, vel saltem, si oppositum vitium insit ei.

Per idem ad Glossam super Apocalypsim, & Commentatorem. Concedo enim quod sicut sorores, etsi iuuent se mutuò ad conuiuendum, vna tamen non est altera, nec essentialiter perficit alteram ; ita istæ virtutes benè iuuant se ad saluandum se mutuò : & in hoc potest intelligi dictum quorundam, quod vna non est tota sine alia, quia non ita benè saluatur sine alia : nam homini exposito multis tentationibus circa diuersas materias, imperfectio circa vnā materiam est vna occasio imperfectè agendi circa aliam, & perfecta dispositio agendi circa vnā iuuat ad rectè se habendum circa aliam : iuuant ergo se mutuò sicut sorores, sed nulla est requisita ad perfectionem essentialē alterius, sicut prius nascitur vna soror, quàm alia ; & similiter virtutes non possunt simul generari ; non enim possunt haberi duo actus perfecti generatiui duarum virtutum.

COMMENTARIUS.

45. *h* **P**er hoc patet, &c. Ex ratione vnica, quam pro sua conclusione proposuit, aliqua ex argumentis adductis pro sententia opposita Henrici soluit, quæ omnia hinc maioris charitatis gratia per modum obiectionum contra nostram proponenda, & soluenda sunt.

46. *Obiectio contra conclus.* **O**biicies primò, non est perfecta virtus, quæ potest obliquari à suo fine, seu abduci à rectitudine, & honestate sui obiecti contra præscriptum rationis ; sed quæcunque virtus ex quatuor cardinalibus sic potest obliquari absque consortio reliquarum ; ergo nulla ex illis est perfecta absque connexionē reliquarum.

Probatur maior ex Augustino in sermone de operibus misericordiarum, *Charitas, qua deferri potest, nunquam vera fuit.*

Probatur minor, quia sola temperantia non sufficeret ad retinendum hominem ab excessu in potu, verbi gratiā, quando proponeretur præmium si excederet absque virtute expellente auitiam, nec absque fortitudine, si proponeretur

mors, aut poena grauis, nisi committeretur excessus.

Respondet Doctor negando minorem : nam licet qui habet virtutem obliquari possit, & deficere ab honestate virtutis per prosecutionem obiecti prohibiti contrarij, tamen, ipsamet virtus, sic obliquari nequit, quia habens ipsam prosequi contrarium non potest per virtutem ; sed vel ex sua libertate, vel mediante inclinatione alicuius vitij. Ex quo obiter confirmari potest iuxta mentem Scoti esse, quod habitus virtutis moralis non inclinet ad actum malum, quod est in controuersia alibi tractanda.

47. *Replica.* **Q**uod si dicatur saltem virtutem esse facile amissibilem absque aliis virtutibus ; quia facile potest fieri, ut occurrere possunt difficultates superandæ per alias virtutes, ex quibus contraheretur virtuti, & sic perderetur virtus facili negotio ; ergo absque aliis virtutibus vna virtus non potest habere rationem habitus ; sed potius rationem dispositionis, atque aded non erit perfecta virtus,

tus, sed imperfecta, quod est intentum aduersariorum.

Responsio.
Virtus una
non est facile
amissibilis
absque aliis.

Nō perdetur
una virtus
per recessum
ab eius obiecto ex
motu dispa-
rati vitij.

Respondet, negando antecedens, quia quantumvis non fieret prosecutio obiecti virtutis, secundum inclinationem virtutis, sed potius fugeretur; si tamen fugeretur per vitia opposita aliis virtutibus, non corrumpetur virtus illa, nisi per vitia sibi opposita fugeretur; nec enim per actus auaritiæ, aut timiditatis potest destrui temperantia formaliter, sed solum per actus intemperantia. Vnde in casu, quo perfectè temperatus circa delectationes gustus, inordinatè biberet ob auaritiā, vel metum, ille non perderet habitum temperantiæ per hoc, nec esset etiam facile ipsi perdere temperantiā formalem, quia quamuis posset elicere actus intemperantiæ oppositos, sentiret tamen in hoc difficultatem orientem ex habitu illo temperantiæ, ut patet, quæ difficultas semper occurreret donec pluribus actibus vitij oppositi acquirerentur plures gradus habitus intemperantiæ; vnde patet quòd habitus temperantiæ, etiam cum solus esset, distingueretur à dispositione, quæ esset facilè mobilis, & imperfecta, consequenter qualitas, & hoc totum ipsis aduersariis concedendum est: fatentur enim habitum temperantiæ posse habere magnam intentionem, imò summam physicè absque aliis virtutibus; ergo non haberet rationem dispositionis. Ad auctoritatem Augustini, qua probatur maior postea respondet, solutis prius ex hac ipsa doctrina obiectione secunda, & tertia, & nos respondebimus infra num. 53.

48.
Obiectio 2.

Obiicias secundò, virtus dat delectabiliter operari secundum Philosophum 2. Ethic. 3. & omnes: sed nulla vna virtus sine aliis hoc facit: ergo nulla vna virtus erit perfecta absque aliis. Probat minor, quia auarus non delectabiliter abstinere à nimio potu, quando propterea negaretur ipsi magnum præmium; nec timidus, quando minaretur quis ipsi mortem. Respondet Doctor, distinguendo maiorem circa materiam suam, & quantum ad hoc quòd motiuum vitij oppositi non generet difficultatem aliquam, concedit: circa aliam materiam, aut circa eandem ita ut alia vitia, quæ non debent expelli per illam virtutem, sed per alias, non efficiant, ut habens virtutem cum difficultate operetur, negat maiorem; nec id voluit Philosophus, & similiter distinguenda est minor, & neganda est in primo sensu, concedenda in secundo, & neganda est consequentia. Vnde concludit optimè quòd benè sequeretur illum, qui non delectabiliter operaretur benè in omni euentu, & occasione ordinaria non esse perfectè virtuosum, sed non sequeretur quin esset perfectè temperatus, quando tam delectabiliter posset operari in omni euentu; circa materiam temperantiæ ac motiuum eius, quam posset operari per solam temperantiā.

49.
Obiectio 3.

Obiicias tertio: perfecta virtus perducit ad finem virtutum, quia perfectio in moralibus est perducere ad finem, sed vna virtus sine aliis id nequit facere; vnde habens vnā virtutem tantum non dicitur perfectus politicus: ergo vna virtus sine aliis nequit esse perfecta. Respondetur, negando maiorem, nam vna virtus etiam perfectissima, non debet perducere perfectè & simpliciter ad finem omnium virtutum, nec etiam ad finem suum proprium, nisi quantum ex ratione sua propria id competere potest, & quan-

Vna virtus
nō debet per-
ducere ad fi-
nem omnium
virtutum.
Nec ad finem
propriū in
omni casu.

tum ad hoc quòd tollat impedimentum vitij contrarij sibi ipsi.

Hoc modo, & benè, respondet Doctor ad tres rationes adductas pro sententia Henrici, quibus potissimum innituntur cæteri aduersarij: sed potest pro maiori abundantia alio modo etiam responderi, etiam ad sensum, quo recentiores intelligunt perfectam virtutem, reducentes hanc difficultatem, ut solent plures alias, ad quæstionem de nomine. nam, ut diximus, concedunt habitum perfectissimum vnus virtutis, quoad intentionem & essentiam, ac omnia sua intrinseca reperiri posse absque habitibus aliarum virtutum, & fatentur rationes Scoti hoc conuincere; sed negant tamen talem habitum vocari debere virtutem perfectam, aut habere statum perfectum; volunt quippe virtutem perfectam, & quoad statum perfectum, esse illam, quæ ex se, & suis adiunctis, possit sufficere ut homo in omnibus occasionibus, & circumstantiis possit delectabiliter operari simpliciter circa obiectum, & materiam istius virtutis: ita ut non habeat aliquod impedimentum, quod possit ipsum inclinare ad malè se gerendum circa illam materiam vltimo modo.

Respondetur breuiter iuxta dicta suprā num. 17. 18. & 19. in confirmationibus impugnationis sententiæ D. Thomæ, vnicam omnino virtutem temperantiæ absque consortio vllius alterius virtutis formaliter acceptæ posse sufficere, ut habens ipsam non obliquetur faciliter in vllis circumstantiis circa materiam suam; (quòd autem sufficere deberet vlla virtus, quantumvis perfectā, ut non obliquaretur vltimo modo, falsum omnino est, quia nec omnes ad hoc sufficere possunt, cum omnes subordinentur voluntati, quæ iis non obstantibus possit simpliciter agere male, & ne sic agat, præter virtutes requirit gratiam actualem Dei) ut in casu quo quis non esset inclinatus ad alia vitia, aut ex natura, aut habitu, nisi ad solum vitium intemperantiæ, verbi gratiā, & hanc inclinationem superaret per temperantiæ virtutem, & in casu, quo etiam ex motiuo solius istius vnus virtutis frequentaret actus materiales aliarum virtutum, nullo modo considerando, aut intendendo honestatem illarum, ut optimè posset facere; nam quando consideraret aliquis quòd sufferentia mortis, verbi gratiā, & contemptus diuitiarum esset medium requisitum sæpè ad conseruationem castitatis, nec vllam aliam rationem bonitatis consideraret in illis, tum posset ex amore castitatis velle efficaciter subire mortem, & contemnere pecunias potius quàm perderet castitatem, & si id frequenter ageret non minorem sentiret facilitatem ad perferendam mortem, & contemnendas pecunias, quàm si ex honestate propria fortitudinis, aut paupertatis, aut cuiusvis alterius id velle facere; ergo per vnicam virtutem temperantiæ absque aliis virtutibus formaliter acceptis, possit quis sufficienter inclinari ne obliquaretur in vllis circumstantiis à rectitudine temperantiæ, nec per vitium appositum temperantiæ, nec per alia etiam vitia, siue quia vel alia non haberet, siue quia si haberet etiam, vis eorum mitigaretur per istum habitum, quem acquireret per actus materialiter oppositos actibus eorum; vnde negari potest minor primæ obiectionis iuxta hæc.

Similiter per vnicam virtutem posset quis delectabiliter operari circa materiam istius virtutis

50.

§ 1.
Alia respon-
sio ad pradi-
ctas obiectiones.

Vna virtus
potest sufficere
ut non obli-
quetur quia
facile eam
materiam eius.
Omnis virtus
res non suffi-
ciunt ut sim-
pliciter quis
non obliquetur.

§ 2.
Vna virtus
potest suffi-

*vere ut quis
delectabiliter
obliquetur
circa eius
materiam in
omni casu.*

in omni occasione ob eandem rationem, & posset etiam perfectissime perducere ad finem proprium istius virtutis. Vnde negari potest minor secundæ obiectionis etiam, & tertiæ quoque, si in maiori ponatur quod perfecta virtus debet perfecte perducere ad finem suum, nam ut proposita est in textu, falsum debet esse secundum omnes; cur enim una virtus deberet perducere ad finem omnium virtutum?

§ 3.

*Responsio ad
auctoritatem
Augustini.
Virtus perfectissima non debet
esse simpliciter
inamissibilis.*

Ad auctoritatem Augustini propositam supra num. 46. respondet iuxta Philosophum, non debere esse de ratione virtutis, quod non sit amissibilis, sed quod sit difficulter amissibilis, seu non facile mobilis, & certè aliàs, nec cum consortio aliarum virtutum posset esse perfecta, cum non obstante isto consortio sine dubio posset amitti. Et per hoc patet omnino auctoritatem Augustini etiam aduersariis non minùs esse explicandam, quia ipsimet admittunt charitatem perfectam etiam supernaturalem posse amitti, non solum cum est sine virtutibus acquisitis, sed etiam cum haberetur simul cum ipsis. posset enim quis, non obstantibus omnibus virtutibus, peccare mortaliter, & tum amitteret charitatem.

Itaque exponendus est Augustinus loqui de charitate perfecta, hoc est, coniungente ad vltimum finem, nempe Beatitudinem, quæ enim deseritur, hoc non facit nisi iterum restituatur. Posset etiam aliter intelligi sic, ut velit charitatem, quæ deferri potest, non quomodocunque, sed facile non fuisse veram charitatem, hoc est, perfectæ intensionis, sicut scilicet erat charitas Pauli, qui ex ea certus erat, quod nihil eum separaret à charitate Christi, non persecutio, non gladius, non fames non nuditas, non periculum, non instantia, non futura, in comparatione enim ad huiusmodi charitatem, omnis charitas inferior possit dici imperfecta, & non vera, quamuis simpliciter esset vera, & perfecta.

§ 4.

*Obiectio 4. ex
Gregorio.*

*Responsio.
Quomodo
cum vera
virtute non
possit quis
subiacere
vitiis.*

Obiicies quartò Gregorium 22. moral. cap. 1. *Si quis una virtute polleat creditur, tunc veraciter pollet, cum vitiis ex alia parte non subiacet, & lib. 21. cap. 1. Una virtus sine alia, vel non est virtus omnino, vel minima est.* Respondet Doctor posse ipsum exponi de virtute veraci, hoc est, quæ sit principium sufficiens merendi, & acquirendi vitam æternam, nam nulla virtus est sic verax, & perfecta, ut coniungitur cum vitiis aliis præsertim actualibus, & mortalibus, siue præsentibus, siue præteritis, & non remissis.

Itaque sensus primi loci est, quod tunc quis veraciter, ac meritorie in ordine ad vitam æternam pollet una virtute cum non subiacet simul vitiis mortalibus non dimissis, nam si subiacet, nullus actus ipsius ex quacunque virtute procedens erit meritorius de condigno vitæ æternæ. Et similiter intelligendus est secundus locus, nimirum sic, ut una virtus sine alia, cum haberi deberet ex præcepto particulari, vel nulla sit, hoc est, nullo modo conducens ad vitam æternam, vel minima, hoc est, valde parum conducens.

Et eodem modo exponendus est alius locus ipsius à Valentia adductus ex 1. moral. cap. 39. *Næque enim unaquaque virtus, verè virtus est si mixta aliis virtutibus non est.*

Obiectio 5.

Obiicies quintò, Commentator 6. Ethic. cap. 1. *Non existente temperantia qualiter erit iustitia? & cap. 6. Sorores ad inuicem virtutes sunt.* Confirmatur per glossam in illud Apoc. 21. *Civitas in quadroposita est,* vbi idem dicitur.

Respondet Doctor expressè ad hæc vltima duo loca, concedendo quod virtutes sint sorores, cognatæ, ac valde aptæ ad auxilium sibi mutuò ferendum; sed hinc non habetur quin una possit, perfectissime secundum se haberi sine altera; imò potius sequitur quod sic; sicut ex sororibus veris, & iis quæ mutuò se iuvant, certum est unam posse esse sine aliis. Addit præterea non tam facile quem posse acquirere unam perfectam virtutem sine auxilio aliarum, quam cum illis posset, & per hoc videtur insinuare responsum ad primum locum, cuius sensus iuxta hoc dici posset esse, quod non facile acquiri posset iustitia sine temperantia, quamuis simpliciter posset.

Addi potest vterius plures sine dubio Philosophos fuisse in ea sententia, ut existimarent unam virtutem non posse esse sine aliis, ut Stoicos, teste Cicerone 1. de oratore, & 2. Tuscul. qq. ac alios etiam magis communiter secundum Augustinum ep. 28. Vnde sicut eorum auctoritatem negamus, non debemus multum curare auctoritatem Commentatoris, nec ipsius etiam Philosophi, si nobis esset contrarius. Quin & reuera posset etiam isti Philosophi intelligi de connexione virtutum, non formaliter, sed materialiter acceptam, & sic non essent contra nos.

Obiicies sextò ex Valentia, Ambrosius 1. offic. c. 26. ait cognatas sibi esse virtutes, & super illud Luc. 6. *Beati pauperes. Connexa sibi sunt concatenataque virtutes, ut qui unam habet plures habere videatur.* Respondetur primum locum non facere ad rem, quis enim dubitet eas esse cognatas, & magnam habere inter se similitudinem, ac affinitatem; sed non propterea sunt inseparabiles.

Secundus locus magis fauet, sed eodem modo exponi potest, sic, ut non intelligatur per concatenationem earum, quod sint inseparabiles, sed quod habeant quandam ordinem inter se, & quælibet alteram in aliquibus circumstantiis iuvare posset, nec una sine aliis tam facile posset acquiri. Potest etiam intelligi in illo sensu, in quo ipsemet Divus Thomas q. 61. ad primum, exponit illud Gregorij 22. mor. cap. 1. *Prudentia vera non est, quæ iusta, temperans, & fortis non est; nec perfecta temperantia quæ fortis, iusta, & prudens non est; nec vera iustitia, quæ prudens, fortis, & temperans non est,* nimirum quatenus quælibet una virtus potest vocari prudentia, ex eo quod faciat opus suum prudenter; & iustitia, quatenus facit id quod debet fieri; & temperantia, quatenus tenet mediocritatem; & fortitudo, quatenus resistit difficultatibus aliquibus. Quo etiam modo possent prædictæ auctoritates ex eodem Gregorio desumptæ explicari: admittendo verò hoc, nihil sequitur contra nostram doctrinam, ut patet.

Authoritas Aug. & Hieron. infra soluetur cum Doct. dum respondebitur ad argumeta principalia.

Rationes aduersariorum partim solutæ sunt in supra dictis, & partim soluentur articulo sequenti, quatenus scilicet ex connexionem cuiuslibet virtutis appetitiuæ cum prudentia infertur connexio eorum inter se, quod est fundamentum principale D. Thom. & Caiet. Medin. ac Valent. & non posset tam commodè solui, donec statuatur, quam connexionem habent virtutes appetitiuæ cum prudentia, de quo agit sequens articulus, ad cuius replicationem iam progredimur, ommissis multis aliis, quæ in confirmationem huius primi articuli dici possent breuitatis causa, & quia dicta abundè sufficiunt.

§ 5.
*Responsio.
Virtutes sunt
sorores &
mutuò se
iuvant absque
necessaria
connexionem.*

§ 6.
*Plures Philo-
sophi existi-
maverunt vir-
tutes commo-
nas esse.*

§ 7.
Obiicies 6.

*Quomodo est
concatenata sum
virtutes.*

§ 8.

Sententia Henric. & Goffr. non posse dari prudentiam sine virtute morali, nec defectum in voluntate morali, nec defectum in voluntate sine errore in intellectu Primum, docet D. Th. 1. 2. quæst. 58. art. 5. & secundum quæst. 77. art. 2. Suedetur hac sententia, ex Phil. August. & Dionysio.

Secundus articulus habet duo dubia. Primum de connexionione cuiuslibet virtutis cum sua prudentia. Secundum de connexionione omnium cum vna prudentia.

Quantum ad primum, dicitur quod illa connexio sit necessaria. Quod probatur per Philosophum 7. *Ethic. cap. 13.* vbi sententia sua est, quod si voluntas malè eligit, intellectus malè dicat. Idem *ibid.* dicit aliud ad eandem sententiam; quare *ibid. cap. 13.* Idem etiam in libro de motu animalium, si maior practica proponatur ab intellectu, & minor sumatur à sensu, vel à phantasia, conclusio erit operatio, ita quod necessariò est operari secundum eam, si non impediatur: igitur secundum eum nunquam est operatio contraria dictamini rationis.

Hoc confirmatur per Augustinum super illud Psal. 2. *Loquetur ad eos in ira sua: Obumbratio mentis sequitur eos, qui legem Dei transgrediuntur.*

Item Dionys. 3. de diuin. nom. *Nullus operatur ad malum aspiciens.*

Præterea 3. *Eth. Omnis malus ignorans*, cui concordat illud Sap. 2. *Excæcauit illos malitia coram,* *Quodl. 5. q. 17.* Cap. 3.

Si obiicitur contra hoc per articulum condemnatum Parisiis, stante scientia in vniuersali, & in particulari, voluntatem non posse velle oppositum; error. Respondet *Quodl. 10. q. 10.* quod ista propositio, stante scientia, &c. est distinguenda secundum compositionem, & diuisionem: & in sensu diuisionis est falsa, quia significat, quod voluntas nunquam habet potestatem volendi oppositum. In sensu autem compositionis adhuc est distinguenda, per hoc, quod ablatius absolutus potest exponi per *si*, vel *quia*, vel *dum*.

Si exponatur per *quia*, falsa est; & verum est esse errorem: quia significat, quod re-ctitudo in scientia, vel in intellectu est causa re-ctitudinis in voluntate. Si autem exponatur per *si*, vel *dum*, ita quod notet consecutionem, vel concomitantiam, non causalitatem, tunc secundum eum potest propositio habere veritatem: nec sic condemnatur; ita tamen quod intelligatur, quod non sit prioritas naturæ in errore intellectus, sed voluntatis: simul enim tempore secundum eum concomitantur se ille, & ille: sed prior natura est error voluntatis, ita quod considerando intellectum secundum illud, quod est prius natura voluntate, actus intellectus re-ctus est: sed voluntate liberè errante intellectus excæcatur, etsi simul tempore, tamen posterius natura.

Pro isto arguitur sic; si prima electio non excæcaret intellectum, nec aliqua alia: nam prima potest esse æquè mala, sicut quæcunque alia. & si non excæcat, quando est mala: igitur nunquam: & ita quocunque malitiæ actuales in voluntate nunquam excæcarent intellectum, & ita posset esse quantumcunque malus absque omni errore intellectus; quod videntur negare plures auctoritates.

C O M M E N T A R I V S.

59.
SUPPLEM.
P. PONCII.
Duplex prudentia, totalis & particularis.

Secundus articulus habet duo dubia, &c. De duplici prudentia hic mentionem facit, totali scilicet, quæ correspondet omnibus virtutibus appetitiuis, ac dicat quod ipsis faciendum sit; & partiali, quæ responderet cuilibet ex illis in particulari, & de connexionione virtutis, cuiuslibet particularis cum sua prudentia particulari prius agit: postea verò de connexionione omnium in particulari cum prudentia totali.

Itaque proponit sententiam Gotfredi affirmantem connexionionem necessariam prudentiæ partialis cum virtute particulari sibi correspondente, eam confirmat auctoritatibus. Postea proponit responsum Gotfredi ad articulum vnum ex damnatis, per vniuersitatem Parisiensem, his verbis *stante scientia in vniuersali*, &c. ad quem articulum respondet Gotfredus quod ista

propositio potest intelligi in sensu diuiso; & sic merito damnatur, nec asseritur ab ipso: potest etiam intelligi in sensu composito, & sic etiam habet multiplicem sensum, quia ablatius ille absolute sumptus *stante scientia* potest exponi, vel per *si*, vel per *quia*, vel per *dum*, ita scilicet ut sensus esset, si scientia stet in intellectu, vel *quia* scientia est in intellectu, vel *dum* scientia est in intellectu. Si exponatur per *quia*, falsa est propositio, & damnata; si exponatur verò per *si*, vel *dum*, & non intelligatur quod causa cur possit esse error in voluntate sit scientia in intellectu, aut quod error in intellectu præcedat errorem in voluntate natura, tum propositio potest esse vera, & non est damnata. Ratio autem cur nolit admittere Gotfredus prioritatem naturæ in errore intellectus respectu erroris in voluntate, est, quod licet

II.
Goff. Quodlib. 5. q. 12.
Quodlib. 8. q. 16. Quodlib. 19. q. 13.

Cap. 3.

Explicat
Gotfredus
articulū Parisiensem.

virtutem

utrumque errorem simul tempore putet existere, tamen causa cur error sit in intellectu est error voluntatis secundum ipsum; unde error voluntatis debet habere prioritatem naturæ respectu erroris in intellectu, non verò è contra error intellectus respectu erroris in voluntate.

60.
Probat Gotsfredus necessarium concomitantiam erroris intellectus & voluntatis.

Deinde probat sententiam Gotsfredi de necessaria concomitantia erroris intellectus cum errore voluntatis, quia si possit esse aliqua electio mala, aut actus malus in voluntate absque excitatione, & errore intellectus, non deberet sequi error intellectus, aut excitatione ex illis quantumvis multiplicatis actibus malis voluntatis, quia non est potior ratio cur illius actus malus causeret errorem intellectus, aut haberet illum concomitantem, quam primus actus malus; ergo si primus non habet necessariò illum errorem concomitantem, nec cæteri sequentes, quod est contra multas auctoritates.

61.

Hanc sententiam Gotsfredi, quantum ad substantiam eius, quatenus scilicet habet quoddam non possit esse error in voluntate, aut defectus moralis, seu actus malus moraliter sine errore, & defectu in intellectu tenet etiam S. Thom. 1.2. q. 63. art. 2. & magis per se 1.2. quest. 77. art. 2. vbi Caietanus, Medina, Curiel, & alij eius Commentatores. Idem tenet Durandus 1. dist. 5. q. 1. Valentia q. 8. de peccatis puncto 1. Buridanus 7. Ethic. q. 7. Lorca disp. 34. & Vasquez disp. 128. qui tamen perperam pro ea citat Scotum in hac quest. cum expresse, & ex proposito eam impugnat. Ut verò hæc contrarietia satis celebris intelligatur, oportet distinctius animadvertere, quomodo hi authores suam sententiam explicant, neque enim in hoc conueniunt.

62.
Explicatur prædicta sententia à Durando.

Itaque Durandus defectum, qui debet necessariò esse in intellectu, insinuat quandoque esse inconsiderantiam, seu nescientiam quandam; quan-

doque verò esse errorem formalem, præsertim in incontinentibus, qui secundum ipsum iudicantes fornicationem vniuersaliter esse malam, hinc & nunc, tamen erroneè iudicant esse sibi incontinentem viuendum.

Explicatio Buridani.

Buridanus tenet malè operantem semper habere errorem de conclusione in particulari, quam sequitur, licet habeat semper cognitionem veram de ipsa in vniuersali. Itaque secundum ipsum, qui intemperatè viuit, aut incastè, aut iniustè, cognoscit vniuersaliter non esse intemperatè, incastè, aut iniustè viuendum; sed non aduertit tamen illam actionem, quam ipse facit esse intemperatam, incastam, aut iniustam, & propterea facit illam, & operatur indirectè contra rationem illam rectam, quam in vniuersali habet, & sanè hoc ipsum videtur sentire D. Thom. q. 77. art. 2. Addit etiam quoddam non solum malè agens habet inconsideratione conclusionis syllogismi practici, quo proponitur actus malus non esse faciendus: sed etiam minoris; dicit enim quoddam huius syllogismi, *Omnis fornicatio est fugienda: hæc est fornicatio; ergo est fugienda*, nec minorem, nec conclusionem considerat ille, qui fornicatur. Is enim ducitur ad fornicandum alio discursu, cuius omnes propositiones considerat, nempe hoc, *Omne delectabile est prosequendum: hoc est delectabile; ergo faciendum*.

Caietanus, & Thomistæ, magis communiter dicunt errorem, qui est semper in intellectu malè operantis, consistere in imperio practico, quo imperat intellectus voluntati, & quod cognoscit etiam in particulari esse malum, faciat tamen, consentit Valentia, Vasquez dicit defectum intellectus necessariò præcedentem actum malum voluntatis consistere in minùs perfecta, & expressa cognitione malitiæ, nimirum talem solum cognitionem malitiæ concedit peccantibus, quæ sit similis cognitioni ebriorum, ac temulètorum.

63.
Explicatio communior Thomistarum.

Explicatio Vasquez.

SCHOLIUM.

Refutat sententiam D. Thom. & Henr. probans evidentibus auctoritatibus, & sex rationibus ut videtur, conuincentibus, dabilem esse prudentiam sine virtute morali, & defectum posse esse in voluntate sine errore in intellectu.

12.
Aug. tom. 8.

CONtra hoc arguitur^k, primò per Augustinum super illud Psal. 123. *Fortè vinos deglutiissent nos: Hi sunt, qui vini absorbentur, qui sciunt malum esse, & lingua consentiunt: absorpti moriuntur.* Idem super illud Psal. 68. *Fiat mensa eorum coram ipsis, &c. Quid est vinos? Consentiunt illis, & scientes, quia consentire non debebamus. Ecce norunt mscipulam, & pedem mittunt.* Idem super illud Ps. 118. *Concupiuit anima mea desiderare, &c. Præcedit intellectus, sequitur tardus, aut nullus affectus.*

Cap. 1. & 4.

Ad hoc est auctoritas 2. Ethic. *Ratio parum, vel nihil valet ad virtutem.* Si autem rectitudo intellectus in considerando, necessariò haberet per concomitantiam volitionem rectam, oùm scientia multum faciat ad considerationem rectam, & per consequens multum faceret ad rectum velle. Imò sequitur aliud, quoddam non oportet persuaderi alicui, quoddam non esset vitiosus, sed quoddam deberet considerare secundum habitum intellectus: nam, per te, considerando rectè secundum habitum scientiæ, voluntas non potest simul non esse recta, & ita non oportet persuaderi alicui de rectè volendo, sed de rectè considerando.

Persuasiones frustra sunt ex sent. D. Thom. & Henr.

Prima ratio.

Prudentia generari potest sine virtute morali.

Secunda ratio.

Præterea, per rationem^l, intellectu rectè dictante, voluntas potest nihil eligere, sicut potest non eligere, quod dictatur ab intellectu: quia ratio non mouetur simul ab isto intellectu, & ab illo: nihil autem eligendo non generatur in ea virtus aliqua: sed ex recto dictamine generatur prudentia per te: igitur prudentia generabitur sine alia virtute morali.

Præterea^m, quoddam mala electio non possit exerceare intellectum, ita quoddam erret circa agibilia, probò; termini sunt totalis causæ notitiæ primi principij, ita in practicis, sicut in

in speculatiuis, *ex primo Posteriorum*: & forma syllogistica est euidens omni intellectui, per definitionem syllogismi perfecti, 1. *Priorum*; igitur terminis apprehensis, & compositis, & facta deductione syllogistica, necesse est intellectum acquiescere conclusioni, cuius notitia dependet præcisè ex notitia principij, & notitia deductionis syllogisticæ: igitur impossibile est voluntatem facere intellectum considerantem principia, & deductionem syllogisticam errare circa conclusionem sic deductam, & multò minùs circa principia: igitur nullo modo excæcabitur intellectus, vt erret.

Si concedas ^a conclusionem, & dicas quòd ideò voluntas intellectum excæcat, quia auertit intellectum à consideratione recta; contrà, quia sic auertere non est excæcare, quia si posset auertere stante prudentia: possibile est enim non semper considerare ea, quæ sunt prudentiæ, sed voluntariè quandoque alia.

Præterea ^o, velle auertere requirit aliquod *intelligere* simul tempore, & prius natura: illud autem est dictamen rectum rectæ rationis stans, à quo voluntas vult eam auertere: & tunc sequitur quòd velle auertere non est peccatum per te, quia stat cum recto dictamine: aut ille actus præuius ipsi *velle auertere*, est alius à dictamine recto, & si sit rectus, sequitur quod prius, scilicet quòd velle auertere non sit peccatum, & ita nec ad ipsum sequitur excæcatio. Si autem ille actus præuius ipsi *velle auertere* non sit rectus, tunc non erit excæcatio sequens ipsum *velle auertere*, quia præcedit illud *velle*.

Præterea ^p, aut stante recto dictamine voluntas malè eligit, & ita habetur propositum: aut si malè eligit, & isto non stante eligit, eligit præuio aliquo actu intellectus; & non recto: quia si esset rectus, tunc, per te, voluntas eligendo non peccaret: igitur ille actus alius non rectus erit præuius ipsi *velle* malo, & non erit non rectus per aliud malum *velle*: quia non est circulus propter processum in infinitum in causis, & causatis; & per consequens voluntas non excæcat ad illud malum dictare, quia, per te, sequitur ad illud *velle* malum.

Præterea, nullus in via est incorrigibilis: igitur nullus potest omnino errare circa prima principia practica. Probatio consequentiæ, quia errans circa prima principia practica nihil habet, per quod possit reuocari ad bonum: quomodocunque enim fiat sibi persuasio, negabit assumpta, quia nihil potest assumi notius, quàm primum principium practicum.

Præterea, damnati non acquiescunt huic tanquam vero, *Deum esse odiendum*, quia tunc non esset verum illud Isa. vlt. *Vermis eorum non morietur*: nam simpliciter delectabiliter odirent Deum absque remorsu: ergo.

13.
Tertia ratio.

Quarta ratio.

Quinta ratio.
Errati circa prima principia practica, nihil probari potest.
Sexta ratio.

C O M M E N T A R I V S.

64.
Impugnatio prædictæ sententiæ.

Si non esset defectus in voluntate absque defectu in intellectu, omnis diligentia deberet adhibere circa intellectum.

Responsio S. Th. & Bur. triplex.

65.
Reiicitur.

Contra hoc arguitur, &c. Improbatur Doctor præcedentem sententiam tribus auctoritatibus Augustini, & vna Philosophi, quam confirmat per absurdum, quod sequeretur ex sententia Gotfredi, nimirum quòd si non posset esse defectus in voluntate absque defectu, seu errore intellectus, tunc non esset alicui persuadendum vt abstinere à malo: sed tantum vt consideraret actionem malam rectè, & exueret omnem errorem, & ignorantiam intellectus: hoc enim solo facto non faceret malè secundum Gotfredi sententiam. Quibus addi possunt illæ etiam auctoritates, quas ipsemet S. Thomas adducit suprà ex Luc. 12. *Servus qui cognovit voluntatem domini sui, & non præparavit, & non facit secundum voluntatem eius, vapulavit multis*, & Iacobi 4. *Scienti bonum, & non facienti, peccatum est illi*. Ad has auctoritates responderi posset ex D. Thoma, & Buridano, solum inde haberi quòd peccans habeat scientiam in vniuersali, non verò in particulari, iuxta ea, quæ diximus in explicatione sententiæ Buridani; vel quòd habeat scientiam habitualement de malitia, non verò actualem, vt etiam dicit S. Thomas; vel denique quòd habeat scientiam speculatiuam, non practicam.

At hæ tres responsiones nullo modo satisfaciunt. Non prima quidem, nec secunda, quia nihil iuuat scientia malitiæ in vniuersali, nec etiam

scientia habitualis illius, siue in particulari, siue in vniuersali, ad fugiendum aliquid in particulari, nisi consideretur ista malitia reperiri in re illa particulari, sicut nec iuuat cognoscere quòd bonum sit faciendum vniuersaliter ad hoc, vt quòd est bonum à parte rei benè fiat, nisi consideretur particulariter quòd illud sit bonum, vt videtur manifestum. & confirmatur efficaciter, quia qui putaret aliquid in particulari, quod re vera malum est, per ignorantiam inuincibilem esse bonum, quamuis haberet cognitionem, quòd omne malum esset fugiendum, & quamuis etiam haberet cognitionem habitualement quòd ista res in particulari esset mala, non peccaret secundum omnes; imò benè faceret, quia scilicet ipse inuincibiliter in particulari apprehendit illud vt bonum, & vt sic, illud facit. & similiter si inuincibiliter putaret aliquid esse malum, quod re vera bonum est, reuera operaretur malè, illud faciendo, non obstante quacunque scientia in vniuersali, ac habituali, quam haberet: ergo si non cognoscit actu saltem inuincibiliter, quòd sit malum in particulari, non agit malè illud faciendo, non obstante cognitione, aut scientia habituali, aut in vniuersali, & consequenter illa scientia in vniuersali, ac habitualis, est prorsus impertinens ad rem. Probatur prima consequentia, quia non magis cognitio particularis re vera

Non sufficit scientia in vniuersali, aut habitualis ut fiat bonum, aut malum in particulari.

vera erronea de bonitate, aut malitia rei in particulari debet sufficere, ut actio in particulari sit bona, aut mala, quam negatio cognitionis malitiæ, aut bonitatis in particulari debet sufficere, ut actio non sit bona, aut mala, est enim eadem omnino ratio.

66. Confirmatur secundò, quia inuincibiliter putans hominem non esse hominem, & interficiens ipsum, habet scientiam in vniuersali quòd malum sit interficere hominem, & etiam scientiam habitualement, quòd in illis circumstantiis malum sit interficere illum hominem, quem interficit; & tamen non peccat: ergo non sufficit ad peccandum scientia in vniuersali, aut in particulari habitualiter; sed debet haberi scientia, aut cognitio aliqua actualis, quòd ipsamet actio quæ sit, sit mala, & prohibita, alioquin quamuis materialiter esset mala, formaliter tamen non erit, sed vel indifferens, vel bona.

67. *Nihil facit ad operationem scientia maioris solius.* Confirmatur tertio contra primam responsionem de scientia in vniuersali, aut maioris tantum, scientia illa vniuersalis non inducit ullam obligationem, nec per modum rationis formalis, nec per modum conditionis proponentis, aut sine qua non, in ordine ad actionem aliquam in particulari omittendam, nisi quatenus sufficeret ad proponendam malitiam eius, sed non sufficit ad hoc, tum, quia aliàs cognosceretur esse mala non solum in vniuersali, sed etiam actualiter contra aduersarios; tum, quia vna propositio non sufficit ad inferendam conclusionem, aliàs non requireretur cognitio minoris.

68. *Nec scientia habitualis.* Confirmatur quartò contra secundam responsionem de scientia habituali, quia antequam quis acquireret scientiam habitualement, ipsa prima vice, qua incipit habere usum rationis, potest peccare. Quæro ergo tum quam cognitionem habeat de malitia actus peccaminosi, non habitualement; quia, ut suppono, nondum acquisiuit habitum: nec vnquam ante habuit actum bonum moraliter, ut etiam suppono, & posset contingere: ergo aliquam aliam, & consequenter non potest saluari cognitio bonitatis requisita ad non peccandum per cognitionem habitualement, saltem in tali casu, quod nobis sufficit.

69. Itaque ex his tribus responsionibus manet impugnanda tertia de scientia speculatiua, non verò practica, quæ mihi certè videtur minùs idonea: quæro enim quid intelligant per cognitionem practica, quam negant habere eum qui malè operatur, & quid per speculatiua, quam concedunt ipsi? Si per speculatiua intelligant aliquam cognitionem, quæ non sufficiat ad opus faciendum: ergo non talem tantum volunt Patres, & Scriptura, quia si non sufficiat ad opus, non deberet, qui eam haberet, & non operaretur vapulare propterea plagis multis, potius quàm si eam non haberet. Si aliquam cognitionem, quæ ad opus sufficit: ergo erit practica, & consequenter malè operans habet etiam cognitionem practica de malitia operis.

70. *Operans malè debet habere cognitionem practica de malitia.* Rursus, qui malè operatur debet habere cognitionem actualement quòd illud opus, quod facit, sit malum & prohibitum, & quidem actualiter, ut patet ex iam dictis; aliàs non operaretur malè; sed illa cognitio est cognitio practica: est enim actus intellectus dictans actionem malam, & talis, cui si conformaret se operans abstinendo à tali opere, ageret benè moraliter; & propterea agit malè moraliter, quia

non conformat se ipsi: sed non potest esse actio bona, aut mala moraliter, nisi per conformitatem, aut difformitatem ad cognitionem practica; ergo illa cognitio erit practica, & non tantum speculatiua.

Confirmatur vltèrius, quia non potest ostendi differentia vlla inter cognitionem practica, quæ deest malè operanti, & cognitionem, quam habet de malitia operis: ergo gratis asseritur eum habere speculatiua, & non habere practica.

71. *Responso Caiet.* Dices, & est alia responsio, quæ potest dari iuxta mentem Caietani, quòd cognitio practica, quam non habet malè operans de bonitate malæ operationis, sit imperium practicum, quo imperaret sibi abstinendum ab illa operatione; cognitionem verò speculatiua, quam habet, esse cognitionem, qua cognoscit quòd operatio illa sit mala. Ad hanc responsionem fortè reduci posset illorum sententia, qui dicunt quòd malè operans habeat iudicium practicum quòd illud quod facit sit sibi hîc, & nunc faciendum, licet habeat iudicium speculatiua quòd non sit faciendum: nam si intelligant per iudicium practicum imperium distinctum à cognitione verè iudicatiua, non possunt distinguere hoc iudicium practicum à speculatiua, & consequenter si habeat iudicium speculatiua, quòd non sit facienda operatio, & iudicium practicum quòd sit facienda (nisi, ut dixi, per iudicium practicum intelligant aliquem actum intellectus, qui non sit verè iudicium, sed imperium aliquod distinctum) habebit duo iudicia contradictoria de eodem obiecto secundum eandem rationem, quod implicat.

72. *Responso Caiet.* Contra hanc responsionem faciunt omnia argumenta, quibus improbatur imperium practicum distinctum à iudicio, quòd imperium sit actus intellectus, & hîc breuiter etiam impugnandum est; itaque illud imperium, vel est cognitio aliqua intellectiua, vel non est. Si est cognitio, tum erit vel prima apprehensio pertinet ad primam operationem intellectus; vel iudicium pertinet ad secundam; vel assensus discursiuus pertinet ad tertiam: cognitio enim intellectus adæquatè diuiditur in tres illas operationes: sed secundum aduersarios non consistit in prima operatione: ergo in iudicio aliquo discursiuo, vel non discursiuo, & sic qui operaretur malè, haberet duo iudicia contradictoria, nimirum quòd res non esset facienda per iudicium rectum, quem concedunt Patres, & quòd esset facienda per iudicium erroneum. & præterea non esset quid distinctum à iudicio; si non sit cognitio aliqua: ergo quamuis ponatur in intellectu, non erit error aliquis in intellectu: error enim intellectus est cognitio aliqua erronea, saltem nos hîc loquimur de tali errore.

73. *Responso.* Confirmatur, quia imperium intellectus, si non est cognitio, debet esse aliquid necessariò sequens ad aliquas cognitiones eius, neque enim intellectus ex se est potentia libera, aut productiuus vllius actus, nisi mediante cognitione, secundum omnes; quæro ergo de illis cognitionibus, ad quas sequitur, an aliqua ex ipsis sit erronea, vel non? Si non, ergo non est error in intellectu, quando habet tale imperium; si sic, ergo frustra recurritur ad illud imperium, ut assignetur error in intellectu.

Confir

75.

Confirmatur secundò, vel illud imperium præcedit omnem actum voluntatis, vel non: si præcedit, ergo non est culpabile secundum se; nec aliquid consequenter, quod necessariò sequitur illud, sed actus voluntatis malus necessariò sequitur illud secundum aduersarios: ergo ille actus esset malus, & non esset malus. Si non præcedit: ergo concomitatur, vel sequitur; si concomitatur tantum, idem erit dicendum, ac si præcederet, ut patet, quantum ad culpabilitatem ipsius ac cuiuscumque sequentis ipsum; si sequitur, ut insinuare videtur Caietanus, ergo actus voluntatis, ad quem sequitur, erit bonus, vel malus. Si bonus, ergo & imperium, & quodcumque necessariò sequens; si malus, ergo præcedit aliquid aliud imperium malum, ac dependens consequenter ab aliqua alia voluntate mala, & sic in infinitum erit procedendum. Plura alia in sequentibus addentur contra hoc imperium.

76.

Responsio Medina.

Alio modo responderi posset secundum Medinam, quòd detur quidem iudicium particulare actuale de malitia, & prohibitione actionis malæ in operante malè, ut asserit Scriptura, & Patres, sed præterea tamen dari aliud iudicium erroneum in intellectu, quo hic & nunc iudicatur illam actionem esse faciendam, & si opponatur, quòd ista duo iudicia essent contradictoria. Respondet quidem videri illa contradictoria, sed non esse, quia vnum iudicium dicit non esse faciendam, quia est prohibita; alterum iudicium dicit esse faciendam, quia est utilis, aut delectabilis: unde non sunt de eodem obiecto secundum idem, quod esset necessarium ut essent contradictoria.

77.

Reijcitur. Malè operans sciit simpliciter non esse faciendū quod faciūt.

Contra hanc responsionem: quia Scriptura, & Patres volunt quòd malè operans sciit simpliciter prohibitionem actionis, & quòd non sit facienda etiam ob delectationem. Et sanè experientia constat quòd multi scientes peccent nihilominus: ergo si habeant iudicium quòd actio mala sit facienda propter delectationem, habebunt duo iudicia adhuc contradictoria de eodem secundum idem. Confirmatur, quia fides dicat operationem malam non esse faciendam propter delectationem; ergo si malè operans habeat iudicium quòd sit facienda propter delectationem, habebit errorem contra fidem, & erit hæreticus, quo nihil est absurdius.

78.

Iudiciū proponens rē faciendam est iudiciū proponens rem ut bonam.

Confirmatur secundò, quia iudicium intellectus, quo iudicatur aliquid esse faciendum, est prorsus illud ipsum, quo proponitur actus, seu obiectum voluntati ut appetendum, seu quod idem est, sub ratione boni, iudicando quòd obiectum illud sit bonum, neque enim aliqua alia ratio posset mouere voluntatem, ut est certum, cum obiectum adæquatè motiuum eius ad actum prosecutionis, seu amoris sit bonum sub ratione boni, ut modò supponimus cum communiam omnium sententia: ergo iudicium illud quo iudicatur actio mala facienda propter delectationem, aut utilitatem nihil prorsus aliud est, quantum est ex parte intellectus, quàm cognitio, qua iudicatur quòd ista actio, vel obiectum eius sit utile, vel delectabile: sed ista cognitio non est erronea; ergo admissio tali iudicio practico, quale vult Medina, non sequitur error in intellectu.

79.

Præterea, posito nullo prorsus iudicio in intellectu præter iudicium, quo cognoscitur quòd

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

actio aliqua sit præcepta, & bona, potest voluntas liberè habere omissionem, saltem puram, istius actionis, quæ ommissio esset mala: (suppono enim ex principiis nostris omissionem puram liberam dari posse) ergo saltem dari posset peccatum omissionis absque aliquo errore, quod sufficit nobis.

Alio modo responderi posset iuxta principia Durandi, defectum intellectus, qui debet esse in malè operante, esse inconsiderationem aliquam alicuius rationis, vel motiui, quod si consideraretur, abstraheret voluntatem à mala operatione; sed contra, quia talis inconsideratio non est error, aliàs dormiens erraret, quia haberet inconsiderationem. Similiter vigilans etiam posset dici errare circa illa principia, quæ actu non consideraret, & sic quia nemo potest actu omnia considerare, quæ considerari possunt, nemo esset qui non erraret actu, ne quidem ille qui rectè operaretur, quo quid potest esse absurdius?

Et per hanc ipsam rationem impugnatur responsio Vasquis, qui putat defectum intellectus consistere in minùs perfecta cognitione bonitatis, aut malitia, quæ necessariò semper habetur à malè operante: nam neque talis etiam inconsideratio est error, cum sit cognitio vera, licet minùs perfecta; & certè pro hoc statu nemo est qui tam perfectè cognoscit quid faciendum, aut non faciendum est, quin perfectiùs illud cognoscere posset, & consequenter si cognitio minùs perfecta esset error, aut defectus, etiam qui benè ageret, haberet necessariò pro hoc statu absque miraculo errorem, ac defectum in intellectu.

Rursus, contra utramque responsionem simul facit quòd posita perfectissima consideratione obiecti, quæ habetur, cum benè quis operatur, posset malè operari: neque enim ab illa cognitione quantumuis perfecta determinatur voluntas: ergo neque talis inconsideratio, aut imperfecta cognitio requiritur ad malam operationem, quod est nostrum intentum principale; nec refert quòd fortassis de facto, quoties est consideratio bona, & plena bonitatis honestæ, determinetur quis moraliter ad benè agendum, & sic semper infallibiliter agat, quia hic principaliter intendimus, quòd non aliquid absurdum physicum si malè quis operaretur sine errore intellectus aliquo, & sine cognitione, etiam magis imperfecta, aut inconsideratione maiori quàm esset illa, quam benè operans haberet.

Præterea, contra utramque responsionem efficaciter facit autoritas Augustini lib. 2. de ciuit. cap. 6. vbi docet, quòd ex duobus æquè affectis animo, & corpore aspicientibus mulierem æquali cognitione præuentis, & tentatione pulsatis, alter cedit, alter non; sed in non cadente, non ponitur error, aut inconsideratio, aut minùs perfecta cognitio istius obiecti: ergo nec in cadente debet poni, quin aliàs non æquali cognitione essent præuenti, nec æquali tentatione pulsati, ut ait Augustinus, cuius verba ad hoc nostrum propositum clarissima, & pulcherrima sunt. Sed plura tamen, quàm ut videantur hinc inferenda. Itaque ex his omnibus à primo ad vltimum habetur, primum fundamentum Scoti ex autoritate desumptum esse valde efficax, & nondum ab aduersariis esse satis benè responsum.

1 Præterea per rationem, &c. Ultra autoritates impugnat Doctor præfaram sententiam aliquot

q efficaciter

Cum iudicio solo quo indicatur aliquid esse bonum potest voluntas illud persequi.

80.

Responsio Durandi. Reijcitur. Negatio considerationis non debet dici error.

Responsio Vasquis reijcitur. Minùs perfecta cognitio non est error aut erronea.

81.

Impugnatur utraque responsio Dur. & Vasq. simul.

82.

Cum tali cognitione quæ habet bene agens, alius malè agit, & consequenter vterque agit sine errore.

83.

Impugnatur a Doctore sententiam Goffredi & Theophrasti de connexionione prudentie et virtutibus alijs. Non est ne-cesse ut voluntas operetur iuxta dictamen intellectus.

efficacibus rationibus, quarum prima hic proponitur, & consistit in hoc: quamvis daremus non posse esse pravam electionem, aut actionem aliquam in voluntate, quando intellectus non haberet errorem; tamen non esset necesse ut quoties intellectus iudicaret recte, tam practice, quam speculatiue, voluntas haberet ullam operationem rectam, aut vitiosam, quia non necessario voluntas sequitur dictamen illud verum intellectus; alias non esset potentia libera; nec necessario etiam ratio, seu intellectus mouetur a pluribus obiectis ad habenda plura dictamina recta, ita scilicet ut voluntas posset habere libertatem sequendi quod vellet ex istis pluribus dictaminibus rectis; quod etiam adessent ista plura dictamina recta, sicut voluntas posset quodcumque ex illis sequi, ita posset nullum omnino sequi: ergo non obstante dictamine intellectus recto, posset voluntas non habere electionem rectam, quamvis non posset habere electionem pravam; idemque posset contingere sapiens: sed hoc supposito, generaretur per plura dictamina recta habitus recte dictandi circa tale obiectum ex parte intellectus, qui habitus esset habitus prudentie particularis respiciens honestatem illam particularem istius obiecti, verbi gratia temperantiae, circa quod obiectum si versaretur voluntas conformiter, acquireret habitum virtutis temperantiae; non vero generaretur ullus habitus in voluntate, quandoquidem nullum haberet actum: ergo potest dari habitus prudentie particularis absque virtute appetitiua ipsi conformi. Hæc ratio supponit possibilitatem omissionis puræ alias probanda, & ea supposita, valde efficax est, præsertim in casu quo intellectus haberet tantum unum dictamen rectum, nempe quod esset temperate viuendum; nam si in tali casu necessitaretur voluntas ad volendum temperate viuere, profecto actus eius nec esset liber, nec esset virtutis, nec consequenter generatiuus habitus virtuosus: unde adhuc daretur prudentia absque habitu virtuoso in voluntate, quod est nostrum intentum.

84.

Responsio Medina.

Reijciunt. Voluntas non secundum quid tantum, sed simpliciter determinatur per iudicium practicum.

Nec tollit difficultatem quod dicit Medina, voluntatem non necessitandam in illo casu simpliciter, & ex suppositione antecedenti, sed secundum quid, & ex suppositione consequenti, nimirum ex suppositione istius considerationis, & dictaminis recti, quæ suppositio dependet ab ipsamet voluntate; illa quippe posset imperare ut intellectus non consideraret illud obiectum tali modo. Hæc, inquam, responsio non tollit difficultatem, quia voluntas non posset hoc facere, nisi proponeretur per intellectum per aliquod dictamen, quod id esset faciendum, & tum de illo dictamine querendum manet, an eo posito, determinetur voluntas. Si sic, ergo voluntas imperaret intellectui, ut conformiter consideraret obiectum illo alio modo, & ita intellectus deberet facere, si subordinatur voluntati. Hinc autem duo habentur contra responsionem. Primum quod voluntas non esset libera ad considerationem obiecti, nisi secundum quod proponeretur ab ipso intellectu esse considerandum, & sic quod imperaret necessario, non solum secundum quid, & ex suppositione consequenti; sed etiam simpliciter, & ex sup-

positione antecedenti. Secundum, quod non fieret de facto ista consideratio bona & recta obiecti, sed alia consideratio erronea, quam posset imperare voluntas; non enim posset imperare illam, nisi mediante iudicio quod esset imperanda, & posito illo iudicio, necessario voluntas imperaret illam, & necessario intellectus faceret conformiter, & sic consideraret.

Præterea, quod mala electio, &c. Secunda hæc ratio Doctoris est contra doctrinam Goffredi inter respondendum ad articulum Parisiensem, dicentis quod non possit esse actus rectus in intellectu, & actus obliquus, seu prauus in voluntate; & præterea, quod mala electio præcedit natura errorem intellectus & sit causa eius. Contra hanc, inquam, doctrinam procedit hæc ratio Doctoris, ostendens non posse ob quamcumque pravam electionem voluntatis errare intellectum, aut consequenter excusari circa principia practica bona, & conclusiones inde debito modo deductas, quamdiu ipsi proponuntur, quia illa proposita habent vim determinandi intellectum ad assensum, saltem quoad specificationem, hoc est, ita ut non possit illis dissentire, secundum omnes: ergo non potest habere actum erroneum circa illa sic proposita; sed sic proponuntur ante ipsam electionem pravam secundum Goffredum; ergo electio non excusat, saltem pro illo instanti temporis, nec inducit in errorem. Quod si dicatur errorem, & excusationem esse pro instanti temporis sequenti, imprimis posset omnino contingere quod non proponerentur pro instanti sequenti alia obiecta intellectui, quam illa ipsa, & tum eadem ratione neque in instanti sequenti etiam contingeret excusatio, aut error intellectus. Deinde posset ipsamet electio prava non continuari ultra istud instans, quo producebatur, & posset succedere ipsi electio bona, quæ deberet habere maiorem vim ad continuandum intellectum in dictamine bono, quam electio illa mala præterita ad inducendum errorem; ergo non necessario sequeretur excusatio, aut error intellectus electionem malam.

Confirmatur totum hoc: aliquod dictamen intellectus debet præcedere natura electionem primam malam voluntatis, & esse simul tempore cum ista electione, ex vulgari axiomate, quod nihil volitum, quin præcognitum. quæro ergo de isto dictamine, rectumne sit an erroneum? si erroneum: ergo error intellectus præcedit natura errorem voluntatis, quod est contra Goffredum. Si rectum, ergo non potest esse posterius tantum natura aliud iudicium erroneum excludens illud, quia quod est posterius tantum natura, est simul tempore, sicut & quod est prius natura; & sic duo iudicia incompatibilia essent pro eodem instanti temporis, nimirum, & iudicium rectum præcedens tantum natura electionem voluntatis, & iudicium oppositum erroneum sequens tantum natura: ergo ulterius iudicium erroneum sequens electionem malam, debet sequi tempore, & non natura tantum: sed ex dictis patet quod non necessario debeat sequi tempore; tum, quia possunt continuari eadem principia, & consequenter idem iudicium rectum, & etiam eadem electio prava, quæ sicut poterat produci cum solo iudicio recto, ita posset conservari cum

85.

Reijciunt doctrinam Goffredi dicentis malam electionem voluntatis præcedere natura errorem intellectus. Ob pravam electionem voluntatis non sequitur necessarium errorem in intellectu.

Aliquod dictamen intellectus debet præcedere electionem primam & esse simul tempore cum illa.

eum eo solo ; tum , quia posset succedere ipsi electio bona , quæ potentior esset ad conseruandum iudicium bonum , quàm electio mala præcedens , & non permanens ad inducendum iudicium malum.

86.

Confirmatur vterius , quia electio praua non habet vim propositiuam aliarum specierum præter illas , quæ sunt necessariae vt ipsamet sit , sed species illæ determinatiuæ ad iudicium bonum antecedens electionem malam sunt tantum necessariae , vt electio mala sit , vt patet secundum Goffredum : ergo non habet virtutem proponendi species determinantes intellectum ad iudicium malum , seu dictamen erroneum.

87.

Responsio pro Goffredo.

n Si concedas conclusionem , &c. Proponit responsionem , quam posset dare Goffredus , nimirum quod propter has rationes iam propositas voluntas non excæcet intellectum positiuè proponendo alias species , aut inducendo directè errorem , sed auertendo ipsum à consideratione istarum specierum , quæ determinant ad iudicium rectum. Contra hanc responsionem primò opponit , quod auertere intellectum à consideratione alicuius obiecti , non est excæcare intellectum , quia posset sine præiudicio prudentiæ auerti intellectus à consideratione rerum , quæ prudenter possent considerari , quandoquidem prudens non debeat necessariò semper considerare obiecta habitus prudentiæ.

88.

Electio mala non necessariò auertit à consideratione bonæ.

Addi ad hoc potest quod electio illa mala tantum versetur circa obiectum propositum ipsi per iudicium rectum præuium , & nullo modo est actus , quo voluntas velit imperare intellectui , vt non consideret illas species : suppono enim quod electio mala tum habita esset actus , quo voluntas velleret contra dictamen præuium rationis , proponentis temperatè viuendum , non temperatè viuere : ergo ista electio non necessariò auertit intellectum à consideratione istarum specierum.

89.

Reijciunt 2. præmissa iam responsio.

o Præterea , velle auertere , &c. Scotus secundò impugnat istam responsionem , quam posset dare Goffredus , quia vt voluntas velleret auertere intellectum , deberet habere aliquod dictamen proponens hoc ipsi , quod dictamen esset prius natura , & simul tempore , quia non potest velle nisi præcognitum ; aut ergo illud dictamen est rectum , & tunc velle auertere sequens non esset actus malus ; quia actus conformis dictamini recto non est malus , vt patet ; aut non est rectum dictamen , & tum excæcatio intellectus præcedit electionem malam , contra Goffredum.

90.

Alia impugnatio sententia Goffr.

p Præterea , aut scilicet , &c. Rursus sententiam Goffredi , quatenus dicit quod prudentia non possit acquiri sine virtute appetitiua , & tamen errorem intellectus sequi natura electionem malam , impugnat , quando voluntas producit electionem malam , aut simul tempore habet dictamen rectæ rationis , aut non habet. Si habet , ergo causabit aliquam partem , aut gradum prudentiæ , absque eo

quod causetur aliqua pars , aut gradus virtutis appetitiuæ , quod est intentum ; si non habet , dictamen rectæ rationis debet habere dictamen falsum , & erroneum : nam absque aliquo dictamine præuiò , & proponente , quod agendum est , non potest agere , & inter dictamen rectæ rationis , & erroneum non datur medium dictamen , saltem quod sufficere posset ad electionem moraliter malam : ergo si non habet dictamen rectæ rationis , debet habere dictamen erroneum , quando agit , & quidem præuium ad ipsam electionem : sed istud dictamen erroneum præuium , & proponens obiectum voluntati , non habet esse malum à volitione sequenti , quandoquidem sit causa , vel conditio necessariò , & essentialiter prærequisita ad ipsam ; si enim electio esset causa istius dictaminis mali , aut præuia ad ipsum , deberet præsupponere aliud dictamen , & istud aliud dictamen deberet præsupponere aliam electionem , & ita infinitum. Hæc probatio est efficacissima contra Goffredum , & arguens contradictionem in ipsius sententia , ex suppositione quod non detur mutua prioritas inter vllas causas , aut condiciones , quæ vt agant requirunt existentiam realem actualem , quod supponendum est hîc cum longè meliori sententia.

Electioem malam esse priorem naturæ erroris intellectus impliciti in sententia Goffredi.

Alias duas rationes adducit ad probandum quod non possit excæcari quis circa prima principia practica , & conclusiones ex iis euidenter sequentes , quia qui sic erraret , non esset vterius corrigibilis , quandoquidem non posset corrigi stante errore in intellectu , secundum aduersarios : non posset autem ab illo errore abduci , quia nullum principium ad hoc posset conducere , quod esset clarius , quàm essent prima principia ; vnde si esset ita cæcus , vt non posset videre prima principia , similiter non posset videre vlla alia principia , & sic semper esset cæcus in intellectu , ac incorrigibilis consequenter ex parte voluntatis , quo nihil est absurdus. Præterea , damnati , licet odio prosequantur Deum , id tamen faciunt cum remorsu conscientiæ , nimirum quia cognoscunt quod non sit odio prosequendus : ergo nullæ malæ actiones ita excæcant intellectum quin videat prima principia practica , & conclusiones inde deductas. Probatur consequentia , quia si vllæ malæ electiones ad hoc sufficerent , maxime illæ , quas habent damnati , quæ sunt pessimæ , & grauissimæ. Quod autem damnati cum remorsu quodam prosequantur Deum odio , probat Scotus ex illo Isaia vlt. *Vermis eorum non extinguetur.* qui locus licet posset intelligi de remorsu , quem habent ex eo quod non vixerint rectè , vt sic non inciderent in illas pœnas ; tamen potest etiam omnino ad sensum etiam Scoti extendi , & est verisimile quod inter alias illorum pœnas illa etiam sit vna quod reflectant se odio prosequi Deum , quem omni amore dignum cognoscunt , & quod ex hoc etiam capite valde tristentur.

91.

Non potest quis excæcari circa prima principia aut conclusiones immediate sequentes. Errans circa prima principia non potest corrigi.

Resolvit ex allatis, stare posse rectum dictamen in intellectu sine recta electione, & per illud dictamen generari habitum prudentia sine virtute morali. ita Occam 3. quest. 12. art. 3. Bassol. 2. dist. 25. quest. 2. Rubion hic quest. 2. Gabriel. quest. unic. art. 3. Alm. tract. 3. moral. cap. 4. Affor. tom. 1. lib. 3. cap. 29. quest. 4. Angelst. in moral. quest. 13. Explicat optimè quomodo voluntas excacat intellectum privatiuè, & positiuè, sine eo quod in errorem eum ducat. de quo latè Pitigianis hic art. 6.

14.

Quantum ⁹ ad istum articulum; potest dici quod rectum dictamen simpliciter stare potest in intellectu absque recta electione illius dictati in voluntate; & ita cum vnicus actus rectæ rationis generet prudentiam, generabitur prudentia in intellectu absque habitu virtutis moralis.

De modo, quo voluntas excacat intellectum privatiuè, & positiuè.

Et si tunc quæritur ¹ quomodo malitia excacat intellectum secundum illas auctoritates; potest dici, quod excacat dupliciter. Vno modo privatiuè: alio modo positiuè. Privatiuè, quia auertit à consideratione rectæ: voluntas enim eligens oppositum alicuius rectè dictati, non permittit intellectum diu stare in illo recto dictamine, sed auertit ipsum ab illo; & conuertit ad considerandum rationes pro opposito, si quæ possint esse sophisticæ, vel probabiles; saltem auertit ad considerandum aliud pertinens, ne stet illa actualis displicentia, quæ stat in remorsu illo, qui habetur in eligendo oppositum dictati.

Quest. 1.

Positiuè autem excacat sic; nam sicut voluntas rectè eligens finem præcipit intellectui considerare illa, quæ sunt necessaria ad illum finem, & intellectus sic inquirendo media ordinata ad illum finem rectum, generat in se habitum prudentiæ: ita voluntas eligens sibi malum finem (potest enim sic sibi præstitueri malum finem, sicut dictum est *dist. 1. primi*) præcipit intellectui considerare media necessaria ad consequendum illum finem. De quo benè dicit Augustinus de Ciuit. Dei *quod voluntas habet suas virtutes*, sicut ibi pertractat; hoc est, voluntas præstituens sibi malum finem, præcipit intellectui inuenire media necessaria ad delectabilia prosequenda, & tristia opposita fugienda. Et sicut ex imperio voluntatis benè eligentis generatur intellectu benè dictante, circa media ad illum finem benè electum perquirendum, habitus, qui est prudentia: ita in voluntate malè eligente, habitus acquisitus ex dictamine circa ea, quæ ordinantur ad malum finem electum, est error, & habitus directè oppositus habitui prudentiæ: & potest vocari imprudentia, vel stultitia; non tantum privatiuè, sed positiuè, & contrariè: quia sicut prudens habet habitum, quo rectè eligit ordinata ad finem debitum, ita imprudens, vel stultus habet habitum, quo promptè eligit ordinata ad finem præstitutum à voluntate mala; & talis habitus generatur ex imperio voluntatis malè eligentis. Pro tanto igitur verum est quod voluntas mala excacat, non quidem faciendo errare circa aliqua complexa, sed faciendo intellectum habere habitum considerandi aliqua media ordinata ad malum finem: & totus ille habitus est error in agibilibus, licet non sit error deceptiuus, quantum ad considerationem, siue speculationem.

Imprudencia non est habitus deceptiuus, quia dictat vera media ad malum finem.

C O M M E N T A R I V S.

92.

Conclusio 2. principalis. Prudentia particularis potest acquiri sine virtute sibi correspondente. Probatur ultra superius dicta.

Quantum ad istum articulum. Propter has rationes proponit Doctor secundam suam conclusionem principalem correspondentem primæ parti secundi articuli, nimirum quod prudentia particularis possit esse absque virtute appetitiua morali.

Hanc præter suos, & citatos in hoc Scholio sequitur Auerſa *quest. 74.* & Suarez *disp. 5. de peccatis scilicet. 1.* Ultra autem dicta pro maiori doctrinæ abundantia probatur specialiter contra Thomistas. Habitus prudentiæ particularis, dictantis hîc & nunc opera virtutis particularis, verbi gratiâ, temperantiæ, esse faciendâ, requiritur per varios actus, & dictamina talia particularia, & habitus virtutis eiusdem appetitiuæ acquiruntur per varios actus conformes istis dictaminibus secundum omnes: sed possunt haberi varij actus, & dictamina intellectus dictantis in his, & illis casibus, & circumstantiis esse temperatè viuendum

sine eo quod sunt varij, aut vlli actus voluntatis conformes ipsis quibus velit temperatè viuere, imò cum actibus oppositis, quibus velit intemperatè viuere: ergo potest acquiri habitus prudentiæ sine habitu appetitiuo morali virtuoso, & consequenter nec actualis nec habitualis prudentia particularis habet connexionem cum virtute morali appetitiua ipsi correspondente.

Probatur minor, in qua sola potest esse difficultas, primò, quia nihil est quod determinet voluntatem in casu, quo haberet dictamen rectum prudentiæ ad eligendum conformiter, & quoties eligit conformiter, eligit liberè siue libertate exercitij, siue libertate specificationis; aliàs electio illa non esset actus moralis, nec virtuosus. Confirmatur, quia in hoc consistit essentia liberi arbitrij, quod positis omnibus prærequisitis ad agendum possit agere, vel non agere: ergo posita quacum

93.

Quando ad est dictamen rectum prudentia non determinatur voluntas ad se conformandum.

quacumque etiam plenissima consideratione obiecti honesti, & dictamine de eo prosequendo potest voluntas illud non prolequi. Antecedens fusiùs probandum est dum agitur de libero arbitrio.

94.
Sufficiat pene-
re habitum
in una san-
tium ex po-
tentis subor-
dinatus quã-
do ad actum
vnius sequi-
tur necessa-
rio actum al-
terius.

Probatur secundò eadem minor, quia si deter- minaretur voluntas eo ipso quo intellectus ha- beret dictamen rectum, non deberet poni ha- bitus aliquis ad determinandum voluntatem, sed omnis habitus deberet poni ad determi- nandum intellectum: quotiescumque enim sunt aliqua potentie ita subordinatæ, ut actus vnius necessariò sequatur ad actum alterius, suf- ficit ponere principia determinantia ad actum potentie subordinantis, maximè secundum ad- uersarios, qui propterea non ponunt habitus ex parte potentie loco moriæ externæ, quia scilicet existimant quòd actus eius plenè subor- dinentur actibus potentiarum internarum, & quòd consequenter sufficiat ponere determina- tionem habitus ex parte earum; & qui præter- ea dicunt contra Scotum, quòd si intellectus, ut ipse tenet, necessitaretur ad assensum conclu- sionis necessitate specificationis, & exercitij po- sitis assensibus præmissarum, & iudicio de bo- nitate consequentiæ, tum non esset ponendus habitus scientificus respectu conclusionis. Vnde hæc ratio potissimum contra ipsos valet ad hominem, licet absolutè fortassis in no- stris principiis non haberet locum, nam quem- admodum secundum nos, quamvis intellectus determinatur ad assensum conclusionis, adhuc tamen indiget habitu: ita etiam posset vo- luntas indigere habitu ad rectam electionem, supposito etiam dictamine recto, quamvis eo supposito determinaretur ad rectam ele- ctionem.

95.
Cum dicta-
mine prudẽ-
tia, uest sta-
re iudicium
sufficiens ad
trahendum
voluntatẽ ad
malum.

Probatur tertio eadem minor, quia quando intellectus intelligit esse temperatè viuendum secundum rectam rationem, aut quia sic de- cet naturam rationalem agere, aut quia sic præcipit legislator, cui est obediendum, po- test adhuc, hoc non obstante, simul propo- nere esse utile, vel iucundum sensui intem- peratè viuere, sed intemperata vita ut sic vri- lis, ac delectabilis habet maiorem vim com- munitè ad pertrahendum voluntatem ad con- sensum, præsertim in imperfectioribus quàm temperata vita, ut honesta, ac conformis re- ctæ rationi, nisi adsit gratia particularis pro- pter concupiscentiam & fomitem. Vnde SS. PP. ex difficultate orta ex concupiscentia, & fomite, requirunt gratiam specialem, tum ad resistendum tentationi, tum ad operandum bonè, ut suppono ex materia de gratia: ergo non obstante actu prudentiæ dictantis tempe- ratè viuendum, propter illam aliam cognitio- nem dictantem intemperatam vitam esse valde delectabilem sensui, non solum posset opera- ri malè, quod nobis sufficit, sed etiam ulterius nisi adsit gratia particularis, aut habitus ma- gnus bonus ex parte voluntatis, infallibili- ter operaretur malè in tali casu; sed non esset tum error aliquis in intellectu, nam ista cognitio, quæ dictaret intemperantem vitam esse delectabilem, aut utilem, non esset erronea.

96.
Pro hoc statu
voluntas ex
se est magis
inclinata ad
bonum de-
lectabile quàm
honestum.

Confirmatur, quia pro statu naturæ corru- ptæ ex se voluntas est magis inclinata ad bonum delectabile, quàm ad bonum honestum, & in

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

hoc consistit difficultas virtutis, & fundatur, ut dixi, partim necessitas gratiæ actualis; ergo verisimilius est quòd in tali casu voluntas potius malè, quàm bonè ageret.

Et hæc sanè probatio est valde virgens, non solum ad probandam minorem, & consequen- ter conclusionem, ut iacet, sed etiam ad proban- dum contra Suarez & Auerfam quòd moraliter non soleat semper habere connexionem error in intellectu, aut defectus cum errore, aut defectu in voluntate, ut ipsi asserunt, quamvis nobiscum teneant absolute, & simpliciter id non esse necessarium.

97.
Nec moraliter
error in-
tellectus con-
comitans est
ad malã ele-
ctionem.

Probatur secundò nostra conclusio, repeten- do breuiter aliqua ex dictis, in conformationem authoritatum adductarum *suprà* contra Goffre- dum maioris claritatis gratia: ignorantia, & defectus intellectus, qui exigeretur ad actum peccaminosum voluntatis, non posset consequi tantum actum prauum voluntatis propter ratio- nes Scoti contra Goffredum, ut & ipsemet Vas- quez fatetur: ergo deberet præcedere; sed nul- lus defectus, aut ignorantia præuia ad actum illum malum requiritur; ergo sine ignorantia, aut defectu, & consequenter cum dictamine re- cto generatiuo prudentiæ potest consistere actus malus sine actu bono generatiuo habitus vir- tuosi appetitiui. Consequentia patet, proba- tur subsumptum: ignorantia, aut defectus præ- uius, qui exigeretur, vel esset iudicium ali- quod positium, vel imperium, vel nega- tio alicuius cognitionis, qui retraheret à ma- lo, vel imperfectior, & minùs intenta cogni- tio obiecti honesti, neque enim imaginari potest quid aliud posset esse; sed nihil ho- rum sufficit, ut dicatur esse necessaria ignorantia, aut defectus necessariò prærequisitus ad actum malum; ergo id dici non debet.

98.
Probatur 2.
conclusio.

Nulius defe-
ctus intelle-
ctualis præ-
uius requiri-
tur ad ele-
ctionem ma-
lam.

Probatur hæc vltima minor, quoad iu- dicio, quia si talis ignorantia diceretur esse iudicium, vel esset iudicium, quo iudicaretur absolute, & simpliciter esse malè operandum, hinc & nunc in illis circumstantiis particulari- bus, in quibus malè quis operaretur: sed cer- tum est tale iudicium non prærequiri, nec ha- beri necessariò ab eo qui peccat, quia aliàs esset hæreticus in casu saltem, quo Ecclesia, aut Deus reuelarent non esse peccandum in illis circumstantiis; nihil autem est absurdus, quàm dicere quòd ut quis operaretur malè nimium bibendo, verbi gratiã, deberet esse hæreticus, aut non credere Deo, aut Eccle- siæ dicenti quòd illud non esset faciendum; vel esset iudicium quo iudicaretur esse in il- lis circumstantiis nimis bibendum ob uti- litatem, aut delectationem, quod iudicium non esset incompatible cum iudicio, quo iudicaretur per fidem propter reuelationem Ecclesiæ, aut Dei, non esse simpliciter bi- bendum, aut non esse bibendum secundum rectam rationem; sed tale iudicium non es- set erroneum, nam idem omnino esset ta- le iudicium, ac iudicium, quo iudicaretur quòd nimia potatio causaret delectatio- nem, aut conduceret ad conciliandos amicos, verbi gratiã; hoc verò iudicium posset esse verissimum, & actus fidei etiam super- naturalis; posset enim Deus reuelare quòd nimia potatio esset delectabilis, & causatiua amicitiae.

99.
Non prære-
quiritur iu-
dicium defe-
ctuosum.

q 3 Proba

100.

*Nō praequiri-
tur imperi-
um defectuo-
sum.*

Probatur eadem minor, quoad imperium; tum primò, quia non datur aliquod imperium distinctum à iudicio; tum secundò, quia si daretur, non posset ignorantia aliqua secundum se, aut error, quia ignorantia, & error vel sunt iudicia erronea, vel sunt negationes alicuius scientiae requisitae; vel sunt imperfectiores cognitiones; imperio autem, si esset distinctum à iudicio, neutrum ex his posset competere, ut patet; tum tertio, quia omne imperium distinctum à iudicio, & pertinens praecise ad intellectum concomitatur necessariò aliquod iudicium. Vnde si iudicium sit rectum, & bonum, imperium erit bonum, & non defectuosum: si verò iudicium sit malum, & erroneum, imperium concomitans erit etiam defectuosum: ergo si non sit necessarium iudicium erroneum ex parte intellectus ad actum malum voluntatis habendum, nec imperium aliquod intellectuale defectuosum erit ad hoc necessarium: sed probauimus non requiri tale iudicium: ergo.

101.

*Cum eadem
cognitione
inuariata
operatur vo-
luntas quan-
doque bona
quandoque
mala.*

Confirmatur hæc probatio, intemperatus potus, verbi gratià, propositus voluntati, ut delectabilis, & inhonestus, aliquando trahit voluntatem ad consensum, aliquando ad dissensum, sine vlla prorsus variatione physica ipsiusmet cognitionis iudicatiuae, qua iudicat intellectus naturam eius; imò aliquando constat experientia quòd propositus talis potus, ut delectabilis, & ut causa poenae aeternae, sensus moueat voluntatem ad dissensum, seu actum, quo nolit intemperatè bibere, & aliquando propositus, ut delectabilis ex vna parte, & ut causa poenae aeternae sensus, ac damni, ac etiam, ut offensa Dei, & indecens naturam humanam, & sub multis aliis considerationibus retrahentibus voluntatem à consensu, adhuc moueat ad consensum, ita ut velit intemperatè bibere, sed non potest assignari unde causaretur imperium, aut etiam iudicium aliquod malum, quando consideraretur sub his ultimis rationibus, & sequeretur consensus, quod iudicium malum, & imperium defectuosum, non causaretur, quando consideraretur in illis circumstantiis, in quibus non sequeretur: sed in his circumstantiis non causaretur tale iudicium, aut imperium: ergo neque in illis; imò potius in illis non causaretur tale iudicium malum, aut imperium, quàm his, cum plures rationes bene considerarentur retractiuae, à consensu in illis circumstantiis, ut supponimus.

102.

*Causa impe-
rii distincti à
iudicio non
potest assi-
gnari.*

Confirmatur secundò, quando apprehenditur intemperatus potus, ut prohibitus per Deum, & ut delectabilis, & iudicatur esse & prohibitus ac delectabilis, non necessariò sequitur imperium aliquod dictans, vel esse intemperatè bibendum propter delectabilitatem, vel esse abstinendum propter prohibitionem, quia cum illo iudicio potest stare diuisim vtrumque imperium si dentur imperia talia distincta ab ipsiusmet iudiciis: ergo aliqua alia causa assignanda est, quæ determinet intellectum ad illud imperium distinctum, si detur: sed non potest assignari: ergo non datur tale imperium. Si dicas obiectum consideratum sub ratione delectabilis perfectè, & sub ratione prohibiti imperfectè determinare intellectum, & ad perfectius iudicium de delectabilitate, & etiam ad imperium dictans & imperans intemperatè esse bibendum, obiectum verò consideratum perfectius sub ratione prohibiti, & imperfectius, aut nullo modo sub ratione dele-

bilis determinare intellectum, & ad perfectius iudicium de prohibitionem, & ad imperium imperans non esse intemperatè bibendum, ac propterea ad idem iudicium de delectabilitate, & prohibitionem intemperati potus non sequi posse illa duo distincta imperia.

Contrà, sicut potest illud obiectum sic consideratum sub vna ratione perfectius, quàm sub altera causare tale imperium determinatum, quod imperium determinaret voluntatem ad actum conformem, similiter posset determinare immediatè voluntatem ad talem actum absque tali imperio: unde frustra fingitur tale imperium. Deinde considerare obiectum etiam perfectius sub ratione delectabilitatis, quàm consideraretur sub ratione mali, non est error, aut ignorantia, aut defectus vllus intellectus, sicut nec considerare hominem sub ratione animalis perfectius quàm consideraretur sub ratione hominis, aut substantiae, non est error, ignorantia, aut defectus.

Rursus, voluntas potest tendere ex sua libertate in obiectum secundum rationem, secundum quam imperfectius consideraretur, aliàs tolleretur eius libertas; vltèrius, secundum Augustinum supra lib. 12. de ciuit. ex duabus aequali ratione considerantibus vnam mulierem, vnus cadit, alter non cadit: ergo lapsus non praesupponit considerationem obiecti in lapso distinctae rationis, ab ea, quæ est in non lapso.

Si dicas secundò cum Caietano imperium defectuosum oriri partim ab ipsamet voluntate. quæro an à voluntate bona, vel mala? si à bona, ergo electio bona est causa directa imperij mali, quod est absurdum; si à mala, ergo praesupponitur ad illam electionem malam aliud imperium malum, & de eius causa quæretur sicut de alterius, atque ita dabitur processus in infinitum.

Probatur eadem minor quoad negationem cognitionis requisitæ, & quoad imperfectiorem cognitionem; tum, per illam ipsam auctoritatem Augustini: tum, quia nulla alia cognitio requiritur, ut quis non habeat electionem malam, quàm quòd sit prohibita à Deo, inductiua poenae aeternae sensus, & damni, macula, & deformitas animæ, exclusiua gratiæ, & donorum, ac amicitiae Dei; sed certum est quòd sub his & similibus rationibus considerent peccatores peccata sua, & quòd etiam distinctissime illis sic proponantur à Prædicatoribus, Confessariis, Scriptura, Patribus, & libris spiritualibus, cum tamen hoc non obstante peccent, & perseuerent in voluntate mala peccandi: ergo non habent necessariò negationem alicuius cognitionis quæ posset vocari defectus, aut inconsideratio.

Confirmatur, quia certum est multos abstinere à peccatis, qui minùs perfectè considerant malitiam peccati, quàm alij qui non abstinere; ergo qui peccant, non habent aliquam peculiarem negationem scientiæ requisitæ, aut inconsiderationem, aut minùs perfectam cognitionem malitiæ peccati, quam non habent illi, qui non peccant, ut volunt aduersarij. Dico autem peculiarem defectum, quia quòd ipsi haberent defectum aliquem, qualem haberent non peccantes, non facit ad rem: hinc enim quæritur vtrum detur necessariò aliquis defectus particularis in peccantibus, habens necessariam connexionem cum peccato, qui defectus non est in non peccantibus. Plures alias rationes possem adiungere pro hac nostra conclu-

103.

*Frustraneum
imperium di-
stinctum à
iudicio.*

*Consideran-
tem sub vna
ratione per-
fectius quàm
sub alia non
est defectus.*

104.

*Vnde oritur
imperium de-
fectuosum ex
Caiet.
Sed refuta-
tur.*

*Non prae-
quiritur ad
malam ele-
ctionem ne-
gatio cogni-
tionis requi-
sitæ, aut im-
perfectior cog-
nitio.*

105.

*Aliquando
peccant per-
fectius consi-
derantes pec-
cata quàm
non peccan-
tes.*

conclusionem, sed hæc videntur sufficere, præsertim accedente confirmatione maxima, quam dabit solutio argumentorum oppositæ sententiæ, quæ proponemus explicata prius reliqua parte literæ, vsque ad secundum membrum huius articuli.

106.

*Quomodo
malitia ex-
cacat intelle-
ctum.*

*Primum mo-
dus.*

Et situnc queratur, &c. Quoniam aliquæ authoritates adductæ pro sententia Henrici, videntur dicere quod malitia voluntatis excæcet intellectum, & hæc videri posset esse contra opinionem suam, assignat duos modos, quibus posset voluntas dici excæcare intellectum sine præiudicio suæ opinionis. Primus modus est priuatiuus, quo scilicet voluntas priuatiuè, non positiuè excæcaret intellectum, auertendo ipsum à consideratione honestatis obiecti, ob quam dicitur ipsum esse prosequendum; quando enim intellectus proponeret temperatum potum esse honestum, & præceptum à legistatore, cui esset obediendum secundum rectam rationem, & vltèrius ostenderet intemperatum potum esse delectabilem, & temperatum potum priuare illa delectatione, quam adferret potus intemperatus, voluntas ob inclinationem suam pro hoc statu ad bonum delectabile sensitiuum, & præterea ob libertatem posset nolle temperatum potum, vt malum malitia indelectabilitatis, & velle intemperatum potum, ob bonitatem delectabilitatis; & quia non posset hoc facere stante iudicio de obligatione ad faciendum oppositum, absque tristitia, & remorsu conscientiæ, vellètque liberare se ista pœna, vt delectabilius peccaret; posset nolle, vt consideraret intellectus illam obligationem, & velle vt solum aduerteret ad delectabilitatem potus intemperati, aut alias species, quæ concurrerent. Licet enim ipsamet voluntas non habeat directè proponere species aliquas, tamen quando non vult vt consideret intellectus eas, quæ proponuntur, solent occurrere aliæ, vt patet experientia, quam sentimus cum repellimus cogitationes turpes, nolendo vt intellectus aduertat ad illas. Itaque hoc faciendo impediret quominus intellectus, aut consideraret omnino istam obligationem, aut saltem tam perfectè consideraret, quàm aliàs fecisset, distractus scilicet per alias species occurrentes, dum voluntas non vult vt obligationem consideret, & quamuis ex hoc non sequeretur quod intellectus erraret circa obligationem, iudicando quod non esset talis obligatio ad temperatè potandum, tamen sequeretur excæcatio priuatiua, quæ diceret negationem considerationis istius obligationis, aut negationem istius perfectionis, quam aliàs haberet.

107.

Hic autem duo sunt aduertenda. Primum, quod quamuis voluntas hoc modo posset excæcare intellectum aliquando, non tamen esse necessarium vt id semper faciat, aut etiam possit facere; tum, quia id liberè facit, quando facit; tum, quia posset Deus, non obstante quacumque nolitione voluntatis, conseruare propositas species determinantes intellectum ad considerationem obligationis, & effectuum peccati, vt & sæpe facit. Secundum, quod Scotus dum dicit hinc intellectum excæcari posse hoc modo priuatiuè, non contradicat sibi dum paulò supra §. si concedas conclusionem, dixit quod auertere intellectum à consideratione, non est excæcare intellectum, nam ibi loquitur de excæcatione in sensu aduersariorum, quæ scilicet inferret errorem aliquem op-

*Contradictio
qua posset
videri in
Scoti doctrina
soluitur.*

positum prudentiæ, per quem diminueretur aliquid de habitu prudentiæ, qualis excæcatio sola poterat conducere ad probandum quod non posset acquiri habitus prudentiæ sine habitu virtutis appetitiuæ, de quo principaliter agitur, & est in controuersia; hic autem agit de excæcatione, quæ non inferret huiusmodi errorem oppositum prudentiæ: per quem diminueretur aliquid de habitu prudentiæ.

Et vt videatur distinctiùs differentia vtriusque modi ponendi excæcationem, aduertendum vltèrius, quod cum primum proponitur homini, secundum legem Dei esse abstinendum in his, aut illis circûstantiis à furto, ista propositio sit actus prudentiæ, prout hic loquimur de prudentia, & consequenter auget habitum prudentiæ, vel si sit primus actus prudentiæ, quem quis habuit generat primum gradum istius habitus; hic autem gradus, & hoc augmentum non possunt deperdi formaliter, nisi per actum oppositum, aut habitum acquisitum per talem habitum; sed nullus actus, quo consideraretur aliud aliquod obiectum, nec vllus actus, quo minùs perfectè consideraretur idem obiectum, est actus oppositus ipsi, vnde quando voluntas eo dictamine non obstante, non vellet abstinere à furto, quamuis postea propter hoc fieret excæcatio hæc, quam admittit Scotus, consistens vel in negatione considerationis malitiæ furti, vel in minùs perfecta consideratione eius; vel in consideratione perfectiori vtilitatis, aut delectabilitatis furti, aut alterius obiecti; non sequeretur diminutio istius gradus habitus prudentiæ, & sic admissa excæcatione tali, vera esset nostra principalis conclusio secunda, quod scilicet prudentia non habet necessariam connexionem cum virtute morali appetitiua, vt patet. Si autem poneretur excæcatio consistens in aliquo actu, aut in principio alicuius actus, quo iudicaret intellectus, quod secundum legem Dei non esset à furto abstinendum, tum diminueretur ille habitus prudentiæ, aut tolleretur, quo intellectus facilitabatur ad cognoscendum quod à furto esset secundum legem Dei abstinendum: talem ergo excæcationem debent ponere aduersarij, & talem negabat Scotus posse contingere per auersionem voluntatis quancumque.

Secundus modus excæcandi est positiuus, & breuiter consistit in hoc, quod voluntas eligens prosequutionem obiecti delectabilis prohibiti per rectam rationem, posset imperare intellectui vt inuestigaret media, quibus posset acquirere illud obiectum, & intellectus obtemperans posset acquirere habitum facilitandum ad proponenda talia media; huiusmodi autem habitus, licet non esset erroneus speculatiuè, quia reuera inclinaret ad cognitiones veras, quibus proponeret intellectus illa, tanquam media, quæ reuera essent media ad acquirendum illud obiectum; tamen practicè dici posset erroneus, quia inclinaret ad proponenda media, quæ voluntas non posset applicare, nisi errando, hoc est, deficiento à regula rectæ rationis. Itaque quia intellectus esset positiuè inclinatus per hunc habitum ad proponenda media practicè mala, hoc est, quæ non possent applicari à voluntate, nisi practicè malè faciendo, posset dici per talem habitum positiuè excæcatus practicè, & quia voluntas esset causa aliquo modo, cur haberet talem habitum, posset dici excæcare positiuè intelle-

*Non obstante
quod malitia
excacet in-
tellectu pri-
uatiuè habi-
tus prudentiæ
potest esse
perfectus cum
malitia ha-
bituali.*

108.

*2. Modus quo
per malitiam
excacari po-
test intelle-
ctus.*

Quoniam verò hic habitus non opponitur habitui prudentiæ, sicut nec actus eius actus prudentiæ, formaliter loquendo; neque enim cognoscere quoddam furtum sit delectabile opponitur his actibus prudentiæ: furtum est hic, & nunc prohibitum per legem Dei, & prohibitum est per legem Dei formare clauem falsam ad furandum; hinc admissio gratis quoddam semper quoties peccatur daretur huiusmodi excusatio positiua, quod tamen non est verum, non sequitur nihilominus quin simul posset stare prudentia, & consequenter quin sit separabilis à virtute morali appetitiua.

109.

Attamen licet hic habitus malus & erroneus practice in sensu explicato non oppositus, ut dixi, prudentiæ, & licet etiam, quod magis est, posset vocari prudentia, quia disponderet media congrua

ad finem (vnde Saluator sumpta occasione ex facto villici iniquitatis dixit quoddam prudentiores sunt filij huius seculi filijs lucis in generationibus suis,) tamen quia non inclinatur ad proponenda media, quæ possunt absque peccato applicari, sicut prudentia, quæ est virtus, ideo optime dicit Doctor, quoddam iste habitus posset vocari imprudentia, vel stultitia; non quoddam sit habitus inclinans ad cognitionem falsam, aut speculatiue erroneam, aut etiam practice erroneam in eo sensu, ut esset cognitio, qua cognosceretur aliquid conducens, aut aliquid esse faciendum, aliqua ratione, sub qua non esset reuera faciendum, sed quoddam proponeret aliquid eligendum, aut faciendum, quod qui eligeret, vel faceret, peccaret, vel faceret contra dictamen prudentiæ virtutis, quæ simpliciter prudentia dici debet.

S C H O L I U M.

Ponit modum defendendi subtilem, qualiter habitus genitus ex rectis dictaminibus, sine habitu genito in appetitu, non esset dicendus prudentia, ad quam requiritur conformitas ad appetitum rectum, ex Phil. hic citato: ille ergo habitus esset scientia practica, non prudentia. Iuxta hoc saluat sententiam D. Thom. positam num. 5. quoad connexionem prudentiæ, & moralium. sed hunc modum reijcit num. 19.

Aliud dubium^a posset hic esse, si non necessario generetur simul habitus rectus intellectiuius, & habitus bonus appetitiuius, quia contingit bene dictare circa aliqua, non bene agendo circa illa; an habitus intellectualis generatus sine virtute morali sit prudentia, & an è conuerso habitus in appetitu sine illo in intellectu sit habitus moralis.

15.

D. Th. 1. 2. 9. 65. art. 1. & Henric. quodl. 5. 9. 16. & quodl. 13. quæst. 14. Cap. 3. Resolutio 2. art. 3. & 6. Ethic.

Quantum ad primum de prudentia, potest dici, quoddam, strictè loquendo, prudentia non est sine virtute morali, quia est ratio recta confessa se habens appetitui recto ex 6. *Ethic.* appetitus autem non est rectus sine virtute morali. Pater ibi: & si hoc verum esset, tunc non tantum prima dictamina circa principia agibilia essent recta, & non tamen essent prudentiæ, sed quasi quædam seminaria prudentiæ, sed etiam circa media necessaria ad finem præstitutum à voluntate, esset aliquis habitus rectè dictatiuius, & tamen non esset prudentia.

Posset igitur poni duplex habitus intellectualis circa agibilia rectus, & neuter esset prudentia. Vnus quidem, qui præcederet rectam electionem finis in particulari, & ille non esset prudentia, quia prudentia est circa ordinata ad finem, quia est habitus consiliatiuius: consilium autem non est de fine, sed de entibus ad finem. Est etiam discursiuus, quia consiliatiuius, & ita de his, ad quem discurritur. Electo autem fine bono non tantum in communi, sed in particulari etiam, ut quoddam castè viuendum est, potest esse aliquis habitus dictatiuius rectè, de his quæ sunt ad finem: sed non habens secum electionem rectam tanquam concomitantem: & ille quantum est ex parte obiecti, esset prudentia: esset enim recta ratio circa ea, quæ sunt ad finem: sed deficeret sibi alia conditio, quia non esset concors appetitui recto circa eadem obiecta.

Secundum ergo istam viam esset dicendum, quoddam quicumque habitus generaretur in intellectu, licet practicus, & rectus, & hoc, siue circa finem siue vniuersalem, siue particularem, siue circa media necessaria ad consequendum finem illum particularem electum, si non concomiteretur recta electio voluntatis circa eadem; non est prudentia.

16.

Non est necessaria conformitas vnius virtutis moralis ad aliam: est tamen cuiuslibet ad prudentiam, quia omnis est regula.

Si arguitur contra hoc, sicut arguitur contra prædictum articulum de connexionem virtutum moralium, quia in ista concordia sequeretur prudentiam constituere virtutem moralem, & è conuerso: & ita per vnum actum vltimatè generaretur vterque habitus, scilicet prudentia, & virtus moralis: ille autem actus non posset esse intellectus, & voluntatis simul, sed tantum alterius: igitur non potest esse generatiuius vtriusque. Potest dici quoddam non est necessaria conformitas vnius virtutis moralis ad aliam, quia nulla est regula alterius: sed cuiuslibet est necessaria conformitas ad prudentiam, quia in definitione virtutis cadit, quoddam si habitus electiuius secundum rectam rationem, & ideo potest esse constitutio per modum concomitantis, & hoc ipsius habitus in esse morali per prudentiam, & è conuerso: non sic autem moralium inter se: & tunc concederetur quoddam simul generaretur aliquis habitus in ratione prudentiæ, & alius habitus in ratione

ratione virtutis moralis per actum vnum, qui generat vltimatè tam virtutem moralem, quàm prudentiam. Inconueniens quidem est in moralibus, quòd vnus actus vltimatè generet duas virtutes morales: sed non est hoc inconueniens in temperantia, & prudentia: quia ille actus, qui generat prudentiam in ratione regulatiui, generat temperantiam in ratione regulati: non autem habet rationem virtutis, nisi ex ratione regulati, & idèò generat temperantiam in ratione virtutis: non sic dici potest comparando eam ad fortitudinem, quia fortitudo non est regula eius.

Diceretur igitur, quòd non constituunt se in *esse* virtutis per aliquam prioritatem, quasi vna sit prius virtus, quàm reddat aliam esse virtutem: sed simul natura est habitus intellectualis prudentia, & habitus moralis virtutis.

Et si quæritur tunc per quid generantur isti duo habitus in *esse* perfecto? Concedo quòd per vnum actum, siue actus ille sit recta electio, quia absque recta electione finis non est habitus intellectualis concors appetitui recto; idèò nec prudentia; siue actus sit intellectus, quia absque recto dictamine non est electio concors rectæ rationi, idèò nec virtuosa, nec generatiua virtutis moralis: igitur tam actus intellectus, quàm actus voluntatis, generando aliquid per se in *esse* naturæ, potest concomitanter generare illud in *esse* relatiui; & vltèrius concomitanter suum relatiuum: & ita vnus actus generaret simul natura virtutem moralem, & eius prudentiam.

Et secundùm hoc ⁴ diceretur, quòd vterque habitus præcedens electionem rectam esset quidam intellectus scientiæ moralis, siue quædam scientia moralis. Sicut enim in factibilibus artifex scit *propter quid*, expertus tantùm *quia* 1. *Metaph.* artifex non est promptus in agendo, expertus autem promptus est, vt habetur *ibidem*: ita in moralibus habens habitum rectum principij, vel conclusionis non autem exercitatus in operando, vel dirigendo circa agibilia: licèt habeat habitum directiuum remotum (qui habitus potest dici intellectus, vel scientia moralis) non tamen habet habitum directiuum propinquum, qualis est prudentia, & qualis in factibilibus est habitus experti.

C O M M E N T A R I V S.

110. a **A**liud dubium posset hic esse, &c. Quoniam præterea contra doctrinam suam obiici posset quòd ex ea sequeretur homines, qui malè solerent agere, & præferrent bonum sensus bono honesto virtutis, esse prudentes prudentia virtutis, idque videri posset contra communem modum loquendi, & Philosophum, conatur hic ostendere modum quo posset defendi non sequi.

Quo sensu
peccatores
possunt vocari
prudentes.

Dicit ergo posse prudentiam capi dupliciter. Primò largiùs pro habitu præcisè dictante, seu inclinante ad dictandum quòd esset faciendum secundum rectam rationem, tam in vniuersali, quàm etiam in particulari; & in hoc sensu necessariò sequeretur in sententia Scori quòd peccatores quicumque possent esse prudentissimi, tam in actu primò, quàm in actu secundo, vt patet ex dictis.

Quo sensu nò
possunt.

Secundò posset capi strictiùs prudentia pro habitu inclinante non solum ad dictandum, quòd est faciendum secundum rectam rationem, sed etiam ad id faciendum, ita vt actus prudentiæ hoc modo acceptæ, non sit tantum cognitio boni honesti in communi & particulari, sed etiam electio istius boni, & applicatio mediorum ad eius consequutionem, & fugam mali oppositi.

Hæc autem acceptio prudentiæ desumi posset ex 6. *Ethic.* c. 6. vbi dicitur quòd *prudentia sit ratio recta confesè*, id est, conformiter se habens appetitui recto, in malè autem faciente, & in eo qui solum cognosceret quid esset faciendum, & non faciendum secundum rectam rationem, non verò faceret conformiter per voluntatem, non esset recta ratio conformis appetitui recto; vnde non esset in ipso prudentia in hac stricta acceptione, quamuis esset in eo habitus rectissi-

mus, tam circa agibilia in communi, & particulari, quàm circa finem, & media, qui habitus posset vocari prudentia in lata acceptione.

b *Posset igitur poni duplex*, &c. Vltèrius declarat prædictum modum loquendi, qui videtur S. Thomæ 1. 2. *quæst.* 65. *ars.* 1. qui non solum exigit necessariò ad prudentiam vnam virtutem moralem, sed omnes. In hoc fundat potissimum connexionem virtutum moralium, quatenus scilicet qualibet virtus prærequirit prudentiam, & prudentia prærequirit omnes tres virtutes appetitiuas cardinales. Dicit ergo Doctor quòd duplex habitus, rectus & practicus, tendens in agibilia, posset poni in intellectu, quorum neuter tamen esset prudentia strictè accepta modo explicato. Vnus, qui dictaret finem non in vniuersali tantum, sed in particulari, & præcederet electionem rectam finis etiam particularis; hic verò posset dici non esse prudentia non solum quatenus posset esse sine electione recta sequente; sed ex alio etiam capite, quia nimirum prudentia, cum sit habitus consiliariuus, & discursiuus, non diceretur habitus ille, qui tenderet in finem directè, sed ille potius qui tenderet directè in media ordinata ad finem: iste autem habitus tenderet directè in ipsum finem. Aduerte autem quòd quando dicit Doctor quòd hic habitus debeat, aut soleat præcedere electionem rectam, non capit *electionem* prout opponitur intentioni finis, & est actus, quo tenditur directè in media; sed prout dicit actum quo quis ex pluribus finibus propositis eligit vnum præ aliis, qualis actus licèt sit intentio ex eo, quòd respiciat finem, optimè tamen potest, & communiter solet, vocari *electio*, propter rationem iam datam

Actus generans prudentiam in ratione regulatiui potest generare temperantiam in ratione regulati.

17.

Absque recto dictamine electio non est concors rectæ rationi, & idèò non generat virtutem moralem.

In proximo. Artifex & expertus quomodo differunt.

III.

Duplex habitus rectus & practicus posset poni in intellectu quorum neuter esset prudentia stricta.

datam, quia nimirum per eum ex pluribus vnum finem prosequitur voluntas.

Secundus habitus rectus intellectus esset ille, quo inclinaretur ad proponenda media conducentia secundum rectam rationem ad finem bonum propositum per actum prioris habitus, & electum, seu intentum, vel etiam non electum, neque intentum, per voluntatem: qui habitus non posset excludi à ratione prudentiæ propter rationem illam, propter quam excludebatur prior habitus, cum versaretur circa media, & propterea posset esse consiliativus; sed bene excluderetur ex eo, quod non haberet annexam in homine malè agente, electionem rectam medij propositi, prout esset necessarium ad prudentiam in illa stricta acceptione.

112.
Replica.
Contra præcedentem doctrinam.

c Si arguitur contra hoc, &c. Contra hunc dicendi modum proponit talem replicam, qualem *suprà* proposuit contra sententiam tenentem quod non posset dari vna virtus ex appetitiuis sine reliquis, nimirum quod sequeretur quod prudentia constitueret virtutem moralem, & è contra quod virtus moralis constitueret prudentiam, & consequenter quod per vnum actum ultimè acquireretur vterque habitus tam prudentiæ, quam virtutis moralis, quod esset absurdum; nam cum ille actus non posset esse simul intellectus, & voluntatis, absurdum videretur quod causaret habitum intellectus, & voluntatis; causare autem deberet, si causaret prudentiam, & virtutem appetitiuam, verbi gratiâ, temperantiam ipsi correspondentem. Probatum verò sequela, quia si habitus nullus intellectus præcisè esset prudentia, nisi supposito habitu appetitiuo in voluntate, & hoc supposito esset prudentia habitus intellectus constitueretur in *esse* prudentiæ per habitum voluntatis. Rursus nullus habitus voluntatis posset esse habitus virtutis absque habitu prudentiæ: ergo constitueretur in *esse* virtutis per habitum prudentiæ. Præterea, si habitus intellectus rectus non esset prudentia, nisi ex suppositione actus recti in appetitu, & habitus appetitus non esset virtus, nisi ex suppositione prudentiæ, quando aliquis haberet habitum rectè dictandi media, qui sine electione bona conformi non esset virtus prudentiæ, modò haberet vnum actum electionis rectæ conformis, statim iste habitus esset habitus prudentiæ, quia esset de mediis: rectis ad finem rectum, & conformis appetitui recto, hoc est, actui voluntatis recto; & eo ipso præterea habitus voluntatis esset virtus, quia esset habitus conformis prudentiæ isti: ergo vnico actu acquireret quis prudentiam, & temperantiam, verbi gratiâ, & consequenter cum propter similem rationem negatum est *suprà* vnam virtutem appetitiuam dependere posse ab altera, dicendum similiter est quod prudentia non possit dependere ab vlla virtute appetitiua.

113.
Responsio.

Ad hanc replicam respondet Scotus negando paritatem vtriusque casus, quamvis enim esset absurdum quod vna virtus appetitiua constitueret alteram, aut quod per actum vnius virtutis appetitiuæ acquirerentur plures; tamen id non esset tam absurdum de prudentia, & virtute appetitiua ipsi correspondente. Ratio autem disparitatis est, quod virtutes appetitiuæ, cum neutra sit alterius regula, non possunt habere talem subordinationem; prudentia verò est regula

virtutis moralis, & hæc est regulata per ipsam, vnde possent dici habere talem subordinationem, vt vna constitueretur per alteram, & vtraque acquireretur formaliter per actum vnum, qui si esset temperantiæ, verbi gratiâ, simul generaret prudentiam in ratione regulatiui proximi, & actualis, & temperantiam in ratione regulati proximi, & actualiter. In hac autem doctrina non esset concedendum quod prudentia formaliter accepta dependeret à temperantia, vt virtus est, tanquam ab aliquo priori, nec è contra, sed iste habitus intellectus, qui dicitur *prudentia* secundum *esse* suum physicum, præcederet habitum voluntatis, qui diceretur temperantiæ, tam quoad *esse* physicum, quam quoad *esse* virtutis, & habitus etiam ille temperantiæ specificatiuè & entitatiuè præcederet habitum prudentiæ, vt prudentia esset formaliter: vterque verò habitus haberet denominationem prudentiæ, & virtutis appetitiuæ formaliter ab actu physico temperantiæ, verbi gratiâ, elicitæ secundum dictamen habitus recti intellectualis, vel tanquam à ratione formali, vel tanquam à conditione sine qua non, perinde est quantum ad propositum.

Itaque quemadmodum causa produciens parietem album, supposito quod existat aliud album, & producit directè, & physice parietem album quoad *esse* absolutum, & præterea producit, siue occasionaliter, siue principaliter (perinde est,) relationem similitudinis in vtroque extremo, & consequenter vtrumque parietem facit esse formaliter similem, ita etiam actus habitus physici temperantiæ, supposito habitu prudentiæ physico, & eius actu, producit quidem physice, & directè gradum aliquem physicum istius habitus physice, qui dicitur *temperantia*, & præterea producit relationem actualis conformitatis in vtroque habitu altero ad alterum, siue occasionaliter, siue principaliter.

d Et secundum hoc diceretur, &c. Iuxta hanc doctrinam dicit quod vterque habitus rectus, qui esset in intellectu, & quorum neuter esset prudentia formaliter, ita se haberent, vt primus, qui versaretur circa finem, haberet rationem intellectus in moralibus, & proportionem quandam cum habitu principiorum in speculatiuis, qui habitus vocatur *intellectus*; secundus verò haberet rationem scientiæ in moralibus, & proportionem cum habitu scientifico in speculatiuis; proportio autem hæc consisteret in hoc quod quemadmodum prima principia sunt illa, ex quibus deducuntur conclusiones in speculatiuis, ita etiam finis in moralibus est id ex quo deducuntur electiones mediorum aptorum ad eius consequutionem. Vnde quemadmodum in speculatiuis habitus, qui perficit in ordine ad principia, vocatur *intellectus*; & habitus qui perficit ad conclusiones vocatur *scientia*, ita in practicis habitus, qui versatur, & perficit circa finem, directè potest vocari *intellectus moralis*, & habitus qui versatur, & perficit circa media *scientia moralis*, quamvis neuter habitus posset per hoc præcisè vocari *prudentia*. Ad quod magis ostendendum videtur Doctor alia similitudine, ponens proportionem aliquam inter differentiam habitus istius, qui est bonus artifex, & non expertus ab habitu benè experti, ac differentiam habitus, qui est prudentia formaliter ab habitibus istis duobus, secundum quod non

114.

non sunt prudentia: proportio autem consistit in hoc, quod quemadmodum i. *Metaph. in proximo* habetur quod habitus artificis non experti reddit ipsum promptum in cognoscendo quomodo res debeat fieri, & quæ sit causa quod si ita fiat bene fiet; non tamen reddit ipsum promptum ad faciendum rem illam bene; habitus verò experti facit ipsum promptum ad faciendum rem bene,

non tamen ad cognoscendum cur ita fiat bene: ita habitus illi duo practici intellectus faciunt hominem expeditum ad cognoscendum quomodo possit operari bene circa finem, & media, non verò faciunt ipsum proximè promptum ut faciat bene moraliter; habitus verò prudentiæ faciat ipsum proximè expeditum, ut operetur moraliter bene iuxta dictamen istorum habituum.

S C H O L I V M.

Docet primò prudentiam non tantum esse circa media, sed etiam circa fines, saltem particulares. Primò, quia electionem talis finis præcedit prudentia. Secundò, alioquin tot essent prudentia diuersa circa unam virtutem, quos essent media ad eam habendam. Secundò resoluit conformiter ad allata contra D. Thom. & Henr. num. 12. ad prudentiam non requiri habitum moralem, bene tamen è contra.

Licet istud videatur ^e probabiliter dictum de distinctione scientiæ practicæ, & prudentiæ: tamen prudentia non solum est circa media ordinata ad consequendum finem vltimum, sed etiam dictando de ipso fine, saltem particulari, puta de castitate. Quod probatur primò, quia virtus moralis semper sequitur ordine naturæ prudentiam aliquam: ex electione autem finis particularis, puta castitatis, generatur virtus moralis: igitur istam electionem præcedit aliqua prudentia: igitur non est ita propriè restringenda, ut tantum sit habitus circa media ordinata, dictata ad consequendum finem particularem electum.

Secundò probatur idem, quia tunc non esset vna prudentia correspondens vni virtuti; nam virtus moralis est vna vnitatem finis, ad cuius electionem principaliter inclinatur. Si autem ad dictandum de illo fine nulla esset prudentia, sed tantum de mediis ad illum finem, nullum esset obiectum vnum, à quo esset vnitatem prudentiæ dictatiuæ, sed multæ prudentiæ de multis mediis dictatiuis ad finem ordinatis: vbi tamen esset vna virtus moralis ex vnitatem finis: igitur tum propter prioritatem naturalem prudentiæ ad virtutem moralem, tum propter vnitatem prudentiæ respectu vnius virtutis moralis, videtur esse concedendum, quod ille habitus practicus, qui est rectè dictatiuus de fine particulari, sit propriè prudentia.

Nec obstat ^f quod dicitur prudentiam esse habitum consiliatiuum, & ita ad fines discursiuum: nam de finibus propriis virtutum moralium dictatur discurrendo à principio practico sumpto à fine vniuersali ad particulares: & ille discursus est prima consiliatio; licet communius dicatur consilium de mediis virtutum.

Quod etiam additur ^g quod sit concursus appetitui recto; non mouet: nam prius naturaliter non videtur habere aliquid de ratione sua dependens à posteriori: prudentia videtur esse naturaliter prior virtute morali, quia definit ipsam. Quod ergo ibi dicitur concursus, (sicut tactum est in primo quæst. de Theologia practica, & speculatiua) debet intelligi, id est, conformatiua praxis rectæ sibi ipsi, hoc est quod debet esse talis cognitio, quod quantum est ex se, praxis recta debet sibi conformari: & talis cognitio est prudentia, siue in eodem dictante sequatur electio recta, siue non.

Potest ergo aliter dici ^h, quod ille habitus generatus ex dictaminibus, siue circa fines quosdam, particulares saltem, qui sunt proprii fines virtutum moralium, siue circa media ordinata ad illos fines, est proprius prudentiæ; licet electio recta non sequatur in eodem dictante: & ita non erit omnino necessaria connexio alicuius virtutis moralis ad prudentiam dictatiuam de sua materia. Tamen è conuerso sic: quia nulla electio potest esse recta moraliter, nisi sit concursus suæ regulæ, & suæ mensuræ, quæ est dictamen rectum: dictamen autem rectum est natum generare prudentiam, etiam si sit vnicum: idè è conuerso potest concedi connexio, quia virtus moralis non potest esse sine prudentia circa suam materiam.

Ad rationes ⁱ, & auctoritates Augustini responderi potest. Quære.

Aduerte, quia ista auctoritates adducuntur in principio secundi articuli, arguitur sic: malitia in voluntate excacat intellectum: igitur virtus moralis in voluntate est causa rectificationis, & prudentia. Negatur consequentia, quia licet voluntas possit intellectum auertere à consideratione prudentia, & facere sistere in materia alicuius vitij: non tamen causat in eo errorem, ut patuit in præcedentibus. & idè non est etiam causa rectitudinis, siue eius prudentia. quia intellectus in actu suo præcedit voluntatem: idè prius rectè dictabat antequam voluntas imperaret, ut rectè dictaret, sed bene voluntas potest esse causa perseverantia illius recti dictaminis, quod prius intellectus habebat, scilicet precipiendo ut perseveret.

18.
Prudentia
necessariò
præcedit
virtutem mo-
ralem, nec
debet re-
stringi ve
tantum sit
habitus cir-
ca media.

19.

20.

Virtus mo-
ralis habet
necessariam
connexionem
cum prudē-
tia dictati-
ua de sua
propria
materia.
ADDITIO.

115.
*Contraria
de trina prae-
cedenti est
probabilior.
Prudentia
versatur cir-
ca finem &
media.*

*Quid sit syn-
derezis.*

116.
*Probat 1.
quod pruden-
tia versetur
circa finem.*

117.
*Prima respō-
sio Caiet.*

Reijcitur.

Licet istud videatur, &c. Quamvis praemissam doctrinam Doctor probabilem aliquantulum censcat, probabilius tamen existimat hic oppositam; unde duas hic proponit conclusiones contrarias isti doctrinae. Prima est, quod prudentia non solum dicat de mediis ad finem requisitis, & utilibus, sed etiam de ipso fine, saltem particulari, in his aut illis circumstantiis. Hanc tenet Vasquez *disput. 88. num. 14.* Suarez *disput. 3. de virtutibus §. 9.* Addit autem istam limitationem *saltem in particulari*, quia actus ille intellectus quo proponitur finis in communi, ut bonum esse amandum, virtutem prosequendam, communiter dicitur non esse actus prudentiae, sed vel alterius habitus innominati secundum Vasquez *supra*, vel synderezis potius, ut tenet Suarez *supra*, siue haec dicatur esse ipsemet intellectus, ut habilis, & inclinatus ad cognoscenda principia practica in vniuersali, & etiam conclusiones inde deductas, ut abstrahunt ab his, & illis circumstantiis in particulari, secundum quas solum habent actiones virtutum esse tales, ut tenent Nominales; siue dicatur consistere in habitu aliquo superaddito ipsi, ut tenent alij, & insinuat saltem ut probabile Scotus 2. *dist. 39. quest. 2.* Itaque ut abstraheret ab hac controuersia, quae tantum potest esse de nomine, limitat conclusionem ad finem in particulari secundum omnes circumstantias, secundum quas appeti debet virtuosus. Est autem conclusio hoc modo intellecta contra D. Thomam 2. 2. *quest. 47. art. 6.* Caietanum *ibidem*, & alios Thomistas, quos sequitur Valentia *tom. 3. disp. 4. part. 3.*

Probat Scotus conclusionem. Primò, per hoc quod aliquis eligat in particulari hinc, & nunc caste vivere secundum dictamen rectae rationis exercet actum virtutis moralis, & acquirit aliquem habitum eius: sed nulla virtus moralis potest acquiri sine praeuio actu prudentiae, maxime secundum aduersarios, qui ponunt connexionem virtutum moralium appetitiuarum, & prudentiae: ergo antecessit illum actum virtutis appetitiuae actus prudentiae, sed non actus aliquis, qui dicat de mediis conducentibus ad virtutem illam, sed qui dicat, & proponit ipsammet virtutem secundum honestatem suam: ergo prudentia non solum directe proponit media ad virtutem, sed etiam ipsammet virtutem & honestatem eius, quae est finis istorum mediorum.

Caietanus duas responsiones insinuat ad hunc discursum Scoti. Prima est, quod licet praecedat virtutem moralem prudentia, non tamen prudentia dictans de fine, sed de mediis; nam ad dictandum de fine sufficit ratio naturalis, & conformiter ad hanc distinguere posset minor probationis nostrae.

Sed contra hanc responsionem est, quod ad illum actum virtutis moralis, quo quis amaret castitatem, hic, & nunc, nihil actualiter resoluen- do de mediis aliquibus determinatis, non praecedat vlla cognitio de mediis, ut patet: ergo si ad illum actum virtutis praesupponatur prudentia, non nisi illa, quae dicat de ipso fine, seu ipsa virtute secundum se. Deinde quod dicit rationem naturalem sufficere ad dictandum de fine, licet forte verum esset de fine ut sic, intelligendo per rationem naturalem intellectum, vel secundum se, vel ut affectum Synderezis; non tamen

est verum de fine in particulari in his, ac illis circumstantiis; & sane si sufficeret ad haec, posset etiam sufficere ad dictandum de mediis; neque enim est difficilius dicere de mediis, quam de illo fine in particulari cum circumstantiis omnibus debitis.

Altera responsio, seu complementum prioris est, quod implicet in adiecto, eligi virtutem moralem, quia scilicet electio est actus, qui versatur circa media. Sed hoc prorsus est insufficiens: nam licet aliquando electio capiatur ut opponitur intentioni finis, & ut sic tendat directe in media; tamen, quandoque etiam capitur pro actu, quo quis ex pluribus finibus propositis prosequitur vnum potius, quam alios, & sic eam accipit Scotus, unde Caietanus, qui in alio sensu illo capit electionem, ludit verbis, & non soluit difficultatem. Quod ut clarius constet, omittamus nomen *electionis* & quaeramus de illo actu, quo voluntas in particulari vult hic, & nunc in his circumstantiis caste vivere secundum praescriptum rectae rationis: iste actus erit ne virtutis moralis, vel non? si hoc secundum dicatur, praeterquam quod nihil absurdius possit dici, quam virtutem moralem castitatis non posse tendere, nec prosequi directe ipsam castitatem, ulterius est contra Caietanum & Thomistas, concedentes ceteras virtutes praeter prudentiam tendere non solum in media, sed etiam in finem. Si primum dicatur, sufficit ad intentum Scoti, quia debet praesupponere prudentiam; non aliam autem, quam illam, quae dicat de illa virtute in quam tendit iste actus, & ad quam per alia dictamina proponuntur media.

Primam responsionem approbat Valentia, sed ut patet, nullo modo tangit difficultatem Scoti, neque quidem indirecte. Addit praeterea idem Valentia, quod requiratur quandoque necessarium ut dictamen prudentiae versetur circa finem virtutis eum praecipiendo, non tamen, inquit, propter ipsum finem, sed solum propter exercitium actus circa illum, quatenus scilicet in dubitationem, & consultationem venire potest, an expediat hic & nunc quoad exercitium actus prosequi talem virtutem.

Contra hanc additionem, quia nihil aliud nos contendimus, quam prudentiam ita versari circa finem virtutis in particulari, ut hic & nunc proponat esse in talibus, vel talibus circumstantiis prosequendam virtutem. Deinde quemadmodum dicit ipse quod prudentia non versetur hoc modo directe circa ipsam, & propter ipsam, sed propter exercitium actus circa illam, ita posset dici, quod non versaretur circa media, propter ipsam, sed propter exercitium actuum circa ipsam, est enim prorsus eadem ratio, ut patet consideranti.

Secundò probat Doctor conclusionem, quia si prudentia non versaretur circa finem, sed circa media, quandoquidem plura dantur media non subordinata inter se, conducentia ad vnum finem non posset dari vna virtus particularis prudentiae correspondens, sed plures conformiter ad numerum istorum mediorum plurium; neque enim esset vlla ratio, unde desumeretur vnitas istarum plurium prudentiarum, quae dicerent de pluribus istis mediis: esset autem si prudentia tenderet in finem ipsum dictando; quia ab vnitate finis possunt dici omnes habitus tendentes in illum esse vnus habitus.

Respondet Caietan. negando sequelam, & ad proba

118.
*Secunda re-
sponsio Caiet.
Reijcitur.
Electio non
semper capi-
tur pro actu
versato circa
media.*

119.
*Responsio Va-
lentia.*

*Reijcitur.
Prudentia
directe propo-
nis finem.*

120.
*Probat 2.
Doctor.
Si prudentia
non versaretur
circa finem
darentur plu-
res prudentiae
circa media
vnius virtu-
tis.*

*Responsio
Caiet.*

probationem dicit quod vnitas istarum prudentiarum desumeretur ex vnitate finis aspecti per illas prudentias, non verò dictati per illas. Contrà, quia si prudentia aspicit non solum media, sed finem, ergo etiam non solum dictare potest media, sed finem. Probaturs consequentia primò, quia si aspicere, & dictare sunt distincta, est eadem ratio cur vtrunque possit prudentia facere. Probaturs secundò, quia prudentiam aspicere finem, seu virtutem non est aliud, quàm considerare ipsam secundum suam honestatem particularem: sed dictare ipsam nihil aliud est, quàm hoc; nam vt *suprà* diximus, cognoscere virtutem esse prosequendam, non est aliud quàm cognoscere ipsam esse bonam aliqua bonitate. Confirmatur hæc impugnatio, quia idem per se prudentia non dictat de fine, quia ratio naturalis sine prudentia sufficit ad hoc: sed ratio naturalis sine prudentia multò magis sufficit ad eam aspiciendam, si aspicere ipsam sit distinctum ab hoc quod est dictare ipsam: ergo prudentia non aspicit illam, quod si non obstante quod aspiciatur à ratione naturali sine prudentia, vterius prudentia etiam aspicit illam, profectò non obstante quod ratio naturalis sine prudentia posset dictare illam, prudentia etiam posset illam dictare.

121.

Additamentum Valent. ad responsionem Caiet. Resicitur.

Valentia ad responsionem Caietani addit quod non detur vna virtus prudentiæ correspondens cuilibet virtuti morali, sed quod vna ad omnes virtutes sufficiat. Verum hoc postea improbabitur, & sanè multò minùs posset esse verum in aduersariorum sententia, cum, vt dixi, non possent ostendere vnde vnitas eius desumeretur, præsertim cum possit quis esse inclinatus ad proponenda media ad temperatè viuendum sine eo quod esset inclinatus ad proponenda media ad iustè agendum, vt patet experientia.

Confirmari potest conclusio, quia ex communi modo loquendi diceretur prudens esse, qui ex pluribus finibus proponeret meliorem non minùs, quàm qui ex pluribus mediis proponeret vtiliora. Et si dicatur hoc esse verum de prudentia non strictè sumpta, & propria; sed de impropria ac latè sumpta: Contrà, quia hoc est, rem ad quæstionem de nomine reducere; & præterea nulla prorsus est ratio, cur illa prudentia non esset propriissima prudentia.

Confirmatur secundò, quia actus electionis mediorum tendit etiam in finem, & qui eam habet, vult etiam finem, & quidem magis principaliter: ergo actus intellectus, qui dictat media, quæ talia, esse appetibilia, dictat etiam finem esse appetibilem: tam enim necessarium est, vt qui appetit medium propter finem, habeat sibi propositum finem, vt appetendum, quàm vt appetat ipsum finem. Nec valet dicere quod habeat sibi finem sic propositum, sed non per prudentiam, quia quamuis nullam propositionem haberet præter illam prudentiæ, quæ proponeret illa media esse appetenda propter talem finem simpliciter, eo ipso posset velle talia media propter talem finem, & consequenter ipsum finem; ergo eo ipso proponeretur finis per prudentiam.

122.

Nec obstat quod dicitur, &c. Respondet ad fundamentum præmissum pro sententia opposita huic conclusioni, asserente quod prudentia respiciat tantum media, nimirum quod prudentia sit habitus consiliatiuus; ergo de iis quæ sunt ad finem.

Respondet, inquam, ad hoc quod licet ha-

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

bitus consiliatiuus communiter dicatur in moralibus ille, qui inclinat ad consulendum rectè de mediis; tamen quandoquidem possit etiam discursus ex principiis primis practicis ad concludendum quis finis esset in particulari eligendus, seu intendendus, seu præferendus, & iste discursus posset vocari consiliatio, sicut discursus, quo ex fine particulari intento concluderentur quæ media essent eligenda, nihil prorsus impedit, quo minùs habitus dictans finem etiam possit vocari consiliatiuus, imò potiùs ex hoc capite sic vocari deberet, quia ista consiliatio est communiter saltem prior consiliatione de mediis, vnde in forma negatur consequentia.

Addi potest, quod quamuis prudentia sit habitus consiliatiuus, & vt sic, etiam non possit dictare nisi media, saltem directè, dato quod consilium tantum daretur de mediis, adhuc hinc non sequi quin dictaret etiam de fine, quia licet esset cõsiliatiua, non tamen deberet esse tantum consiliatiua. Vnde in forma distinguo antecedens, tantum cõsiliatiuus, nego: consiliatiuus, sed non tantum, concedo, & similiter distinguo consequens.

Ex his facile solui possunt rationes, & fundamentum aduersariorum. Primum est D. Thomæ, quod recta ratio sufficiat ad proponendos fines virtutum, seu ipsas virtutes, vt prosequibiles: ergo prudentia non debet hoc facere. Respondet, distinguendo antecedens, in vniuersali transcat; in particulari hinc & nunc, secundum mediorum convenientiam his, aut illis circumstantiis, nego, hoc est enim munus prudentiæ, si quod aliud. Secundum est ex Valentia innixum auctoritati Philosophi 6. Ethic. cap. 12. *Opus, inquit Philosophus, & ex prudentia, & ex morali virtute perficitur: virtus enim propositum scopum, prudentia, qua ad ipsum tendunt recta efficit*, & cap. 13. *Virtus finem, prudentia, qua ad finem tendunt vt agamus facit*: ergo prudentia non tendit in finem eum dictando. Respondet, hæc loca, si, vt sonant, intelligantur, & ad intentum aduersarij, plus probare quàm ipsemet velit concedere, nam expressè sequeretur quod virtus moralis non versaretur circa ea quæ sunt ad finem, & quod electio libera mediorum non procederet à virtute, quo nihil est absurdius. Probaturs sequela ex eo, quod dicat Philosophus virtutem tendere in finem, & prudentiam in ea, quæ sunt ad finem, sequitur secundum aduersarium, quod prudentia tendat solum in ea, quæ sunt ad finem; ergo sequitur etiam pari ratione, (quod virtus solum tendat in ipsum finem, & non in media; quod si hoc non sequitur, profectò nec illud etiam, vt patet.

Itaque illa loca omnibus explicanda sunt, & quidem facillimè explicari possent, si diceretur quod quemadmodum licet virtus tendit in finem, & media, actus tamen principalis eius est ille, qui tendit in finem; ita etiam licet prudentia tenderet in finem, & media; actus tamen principalis eius esset ille, qui tenderet in media, iuxta quod sensus Philosophi esset quod virtus principaliter tenderet in finem, prudentia principaliter in media: hoc autem non esset contra nos. Confirmari hæc expositio potest per illud eiusdem Philosophi lib. 5. *Prudentis enim id maxime opus dicimus, vt rectè consulet*: nam si intelligatur hinc cõsultatio, quæ est de mediis, vt volunt aduersarij, quandoquidè dicat quod maxime spectet ad prudentiam, videtur per hoc significare quod aliquid aliud etiam spectet ad ipsam, sed non tam principaliter, quod

Discursus de fine potest dici consiliatiuus.

123.

Primum fundamentum aduersariorum.

Solutur. Recta ratio non sufficit absque prudentia ad proponendos fines in particulari. Secundum fundamentum.

Responsio.

Explicatur Philosophus.

Confirmatur explicatio.

Confirmatio conclusionis. Prudens est qui ex pluribus finibus eligis meliorem. Replica. Resicitur.

Actus intellectus dictans media esse appetibilia dictat similiter finem esse appetibilem.

Obiectio contra conclusionem. Responsio.

quod est id ipsum, quod in hac explicatione dicimus.

124.

Dux aliarum probationes Valentia coincidunt cum fundamento D. Thomae, & illo quod resoluit Doctor de consilio, seu consultatione.

Fatetur quidem tandem Valentia quod prudentia determinet in particulari in quibus actionibus consistat honestas virtutis, & qua quantitate, ac mensura consistat mediocritas eius, & ipse S. Thomas 1. 2. *quest.* 66. *art.* 3. id asserit ad minus, dicit enim: Prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea, quae sunt ad finem; sed etiam in praestituendo finem: est autem finis cuiusvisque virtutis moralis attingere medium in propria materia, quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiae.

Adversarij concedit nostrum intantum.

Sed reuera hoc ipsum est quod nos intendimus, & non videtur bene intelligi à Valentia: nam dictare finem in particulari, quem homo virtuosus debet proficere, non est aliud quam ostendere quanam actiones in particulari sint honestae honestate virtutis particularis, verbi gratia temperantiae, atque adeo appetendae: hoc facit prudentia secundum S. Thomam: ergo S. Thomas contradicere videtur sibi dum in 2. 2. *qu.* 47. negat prudentiam facere aliud, quam dictare de mediis; & similiter etiam Valentia contradicit sibi. Confirmatur contra Valentiam: hoc quod est dictare in quibus actionibus, & qua quantitate ac qualitate consistat honestas virtutis, non est dictare de mediis, sed praesupponitur ad hoc, ut quis recte consultet de mediis: ergo absolute, & simpliciter non est dicendum quod prudentia solum dictet de mediis; nec ita intelligenda sunt praedicta, aut alia loca Philosophi. Caietanus conatur solvere contradictionem D. Thomae; sed laborat in vanum, ut facile ostendi posset, si liberet examinare, quae ad hoc congerit, quod noto, ut alij Thomistae id facere curent.

Dictare in quibus actionibus, & qua quantitate ac qualitate consistat honestas virtutis non est dictare de mediis.

Explicatio melior D. Tb.

Melius explicari posset, & ad verum sensum adduci quod asserit D. Doctor 2. 2. dicendo quod ibi loquatur de fine in communi, & abstrahendo ab actionibus particularibus, & circumstantiis in particulari in 1. 2. verò loquatur de fine in particulari ut reperta in talibus, vel talibus actionibus, de quo etiam fine nos loquimur.

125.

Aliud fundamentum adversariorum.

g. Quod etiam additur quod sit concursus, &c. Respondet ad aliud fundamentum, quod sumebatur in praedicta sententia, tenente habitum rectum intellectus dictantem de fine, aut mediis absque actu recto appetitus non esse prudentiam, quam hæc reicit Doctor, nimirum, quod prudentia sit habitus rectus confessus se habens ad rationem rectam. Respondet, inquam, ad hoc fundamentum non debere intelligi illam conformitatem, quam debet habere prudentia cum appetitu recto de conformitate actuali, sed de aptitudinali, nimirum, ut prudentia sit talis, cui non sit conformis ullus appetitus malus, & obliquus, & cui sit conformis appetitus, quando recte agit circa illud obiectum siue actu id faciat, siue non faciat. Confirmationem, quam pro hoc adducit, adducemus statim pro sequenti conclusione.

126.

h. Potest ergo aliter dici, &c. Hic ponit secundam conclusionem contra praemissam sententiam, & quae est una ex principalibus totius huius quaestionis, per quam decidit, quid dicendum sit de connexionione prudentiae virtutis, cum virtutibus appetitiuis. Conclusio autem eius est

Conclusio 2. Doctoris.

haec: Ille habitus rectus intellectus, quo dictatur, siue de fine, siue de mediis conducentibus ad finem, est habitus prudentiae, quamvis non sequatur recta electio ex parte voluntatis. Unde simpliciter, & absolute virtus prudentiae non habet necessariam connexionem cum virtutibus appetitiuis, quamvis virtutes appetitiuae habeant necessariam connexionem cum prudentia, ita ut nulla ex ipsis possit esse sine prudentia. Haec conclusio continet tres partes. Prima est, quod habitus rectus intellectus, qui esset absque habitu, vel actu recto voluntatis, sit prudentia. Secunda, quod prudentia possit esse absque virtute ulla appetitiua. Tertia, quod nulla virtus appetitiua possit esse absque prudentia. Supponit praeterea, quod probatum est ante dari posse habitum rectum in intellectu absque habitu recto in voluntate.

Probatum prima pars ex Doctore §. praeced. quia virtus moralis definitur per ordinem ad prudentiam: dicitur enim esse habitus electivus eorum, quae sunt iuxta rectam rationem, prout prudens praefinierit, ut habet Aristoteles 2. *Ethic. cap.* 6. & admittit D. Thomas utens hoc pro fundamento necessariae connexionis virtutum appetitiuarum cum prudentia: ergo prudentia debet esse prior, quam virtus appetitiua; quodcumque enim per ordinem ad quod aliquid definitur, debet esse prius, cognitione saltem, quam definitum: sed nihil impedit, quominus prudentia, si sit prior cognitione, possit conservari absque virtute appetitiua, quae est posterior cognitione: ergo habitus rectus dictans de fine, vel mediis, quamvis non sequeretur electio recta voluntatis, esset prudentia. Probatum hæc consequentia, quia nullus habitus posset esse prior electione potius quam iste habitus; nec ullus etiam habitus independens ab existentia electionis bonae, potius deberet dici prudentia.

Probatum subsumptum, quia secundum conceptum illum, secundum quem prudentia est prior virtute morali, virtus moralis non est nec causa eius, nec conditio necessariè praerequisita, nam iste conceptus solum dicit habitum intellectivum, seu actum dictantem illud quod est honestè faciendum in particulari hic, & nunc, seu habitum, aut actum inclinantem ad propositionem mediorum utilium, & convenientium ad assecutionem talis vel talis finis honesti; sed intellectus cum obiecto, aut speciebus, possunt esse causa adaequata talis cognitionis, & mediante cognitione possunt esse causa talis habitus: ergo actus voluntatis non est causa, nec conditio requisita ad existentiam prudentiae secundum conceptum illum, secundum quem est prior actu recto voluntatis.

Dixi in hac probatione quod quodcumque, per ordinem, ad quod aliquid definitur, debeat esse prius saltem cognitione, quia non debet esse prius existentia, nam animal definitur per ordinem ad sensationem; potentia per ordinem ad actum; materia per ordinem ad formam; & tamen animal est prius existentia, quam sensatio; potentia, quam actus; materia quam forma. Et si dicas ex his ipsis exemplis, quod non sequatur ex eo, quod aliquod sit prius alio cognitione, quod possit existere independentem ab illo, quandoquidem sensatio, licet sit prior cognitione, quam animal, & actus, quam potentia, non tamen possint existere sensatio sine animalitate: nec actus sine potentia: ergo non sequitur ex eo quod prudentia ponatur in

Habitus dictans de fine, & mediis siue electio recta est prudentia.

127.

Prima pars conclusionis, nempe quod habitus rectus dictans de fine, & mediis est prudentia. Prudentia est prior virtutibus moralibus.

Nihil impedit quominus ut prior est, conservetur sine virtutibus.

128.

Quodcumque debet esse prius cognitione, quam aliarum definitum in ordine ad ipsum, sed non debet esse prius existentia reali.

in definitione virtutis appetitiuæ, & sit ea prior cognitione, quod etiam possit existere sine virtute appetitiua. Respondeo, quod non sequatur ex hoc præcisè, sed ex hoc, & ex eo quod habeat causas sufficientes ad productionem sui independentem ab ullo influxu virtutis vllius appetitiuæ, quod ostensum est in probatione subsumpti.

129.
Probatur 2.
eodem pars.

Probatur secundò eadem pars, quia quemadmodum quælibet ex reliquis tribus virtutibus moralibus est, secundum aduersarios præsertim, vnus habitus quoad essentiam saltem, & subiectatæ in vno subiecto, voluntate nimirum, vel appetitu sensitiuo quoad partem concupiscibilem, aut irascibilem, ita etiam dicendum est de prudentia; ergo prudentia est aliquis vnus habitus subiectatus in intellectu: sed hoc supposito in nullo prorsus potius debet constitui, quàm in tali habitu; ergo talis habitus est prudentia.

Replica.

Releuitur.

Et si dices, talem habitum esse prudentiam specificatiuè, & materialiter, non verò formaliter ex se sine electione recta. Contrà, quia si requireretur ad hoc vt habitus ille constitueretur in esse prudentiæ formaliter habitus alius, aut actus alterius habitus, tum prudentia non deberet dici per se formaliter consistere in vno habitu: sed in aggregato ex duobus habitibus, & sic non darentur quatuor virtutes morales distinctæ: nec etiam quilibet ex tribus habitibus appetitiuis virtuosus consisteret formaliter in vno habitu aliquo, quod est, vt dixi, contra aduersarios.

130.
Alia replica.

Dices, quamuis habitus temperantiæ præsupponat necessariò habitum prudentiæ secundum nos, & communem sententiam, vt statim videbimus, tamen est vnus habitus distinctus à prudentia, ergo quamuis prudentia supponeret temperantiæ, verbi gratià, posset tamen esse vnus habitus formaliter. Contrà, nego consequentiam, & ostendo disparitatem maximam, quia potest ostendi ratio cur necessariò præsupponeret habitus appetitiuus, quamuis vnus, habitum prudentiæ, quia scilicet non posset habere suum actum sine actu prudentiæ, propter subordinationem essentialem voluntatis, & intellectus; sed nulla prorsus esset ratio, cur habitus prudentiæ præsupponeret in esse prudentiæ formaliter actum, aut habitum temperantiæ, nisi quatenus constitueretur in esse prudentiæ formaliter per actum, aut habitum temperantiæ: ergo si præsupponat, aut exigit necessariò actum temperantiæ, debet dici quod temperantia formaliter includit, & dicat vtrumque habitum.

131.
Cur intellectio licet præsupponatur necessariò ad volitionem non sit de essentia eius.

Confirmatur hoc, quia licet volitio præsupponat intellectiōem, non tamen intrinsecè, & formaliter dicit intellectiōem, quia potest ostendi ratio alia istius necessariæ præsuppositionis, & connexionis absque eo quod dicatur quod intrinsecè includat intellectiōem: si autem intellectio haberet necessariam connexionem cum volitione, quandoquidem non præsupponat volitionem, nec causet ipsam necessariò, deberet dici quod intellectio intrinsecè consisteret partim in volitione; ergo similiter in proposito dicendū est.

Vnde oritur necessaria rerum cōnexio.

Confirmatur secundò per fundamentum, cui innititur antecedens prioris confirmationis, quæcunque habent necessariam connexionem, habēt eam vel ex eo quod vnum præsupponatur ad alterum, tanquam causa, vel conditio extrinseca, vel intrinseca requisita ad productionem eius; vel ex eo quod vnum ex ipsis habeat rationem effectus,

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

aut proprietatis sequentis ad alterum; vel ex eo quod causa determinata ad producendum vnum determinetur ad producendum alterum: sed prudentia non potest præexigere actum, aut habitum temperantiæ, verbi gratià, tanquam causam, aut conditionem extrinsecam; habitus enim temperantiæ nihil efficienter producit præter actus temperantiæ; nec actus temperantiæ producit aliquid efficienter præter habitum temperantiæ; nec etiam actus, aut habitus temperantiæ possunt esse conditiones extrinsecæ, nisi quatenus aliqua productio extrinseca dependeret ab ipsis: nulla autem productio extrinseca ad propositum seruiens assignari potest præter productionem intellectus, quæ non potest dependere tanquam à conditione ab actu voluntatis, vt patet. Similiter non potest habere productionem voluntatis tanquam effectum suum necessarium; tum, quia potest esse prudentia absque omni actu voluntatis sequenti ipsam, vt sic constitutum, vt patet; tum, quia omnis actus voluntatis sequens prudentiam constitutam formaliter in esse prudentiæ est liber, atque aded potens non existere, non obstante prudentia: ergo si habeat necessariam connexionem cum temperantia, hoc proueniret ex eo quod causetur intrinsecè per ipsam, & consequenter ex eo quod includat ipsam intrinsecè: sed ex hoc sequitur manifestè quod prudentia non sit vnus habitus pertinens ad vnum subiectum, nempe ad intellectum, sed aggregatum ex duobus, quorum vnus pertinet ad intellectum, alter ad appetitum.

Secunda pars huius conclusionis patet ex supradictis contra Gorfredum, & Thomistas, contra quos ostendimus posse esse dictamina recta de virtute in particulari prosequenda, existente defectu, & mala erectione opposita in particulari. Nec potest esse hæc pars in controuersia, nisi quatenus negaretur posse esse malam electionem in voluntatem absque errore in intellectu, aut cum recto dictamine eius, vel quatenus negaretur istud dictamen esse prudentiæ.

Tertia pars est communis tam Thomistarum, ac recentiorum, quàm etiam nostræ scholæ hîc. Videtur autem esse contra Auerfam quæst. 55. scilicet. 23. Sed in re ipse conuenit nobiscum, vt patebit ex fundamentis nostris.

Probatur ergo hæc pars à Scoto, quia eate-nus actus aliquis rectus, & bonus moraliter ac virtutis est talis, quatenus est conformis suæ regulæ, seu mensuræ, quæ est dictamen rectum, siue habeat moraliter & primò esse rectus ab illo dictamine, siue solùm tanquam à conditione sine qua non; nec sufficit quod à parte rei actus esset conformis isti dictamini, si adesset, quia ex hoc tantum haberet esse materialiter bonus; sed vt sit actus formaliter bonus, requiritur quod actu sit dictamini conformis, & consequenter quod actu sit illud dictamen, quando actu fit actu. Cuius ratio est, quod actus habeat esse bonus ex eo quod liberè feratur in obiectum, aut recedat ab obiecto malo: sed non potest sic liberè ferri & recedere, nisi proponatur obiectum bonum vt bonum, & malum, vt malum; ista autem propositio consistit in illo dictamine: ergo vt actus sit bonus, necessariò debet esse istud dictamen, seu ista propositio.

Hæc ratio conuincit intentum benè intellecta. Vt autem plenius intelligatur addenda sunt aliqua. Primò quidē, quod Scorus actum rectum intellectus necessariò prærequisitum ad actum

132.
Secunda pars conclusionis, nempe quod prudentia possit esse absque virtutibus appetitiuis probatur.

Tertia pars, nempe virtutem appetitiuam non posse absque prudentia. Probatur.

Actus bonus debet esse conformis dictamini actualiter existentib in producta.

133.
Explicatur præcedens probatio.

virtutis, & proponentem honestatem ipsius in particulari suppositis circumstantiis loci, temporis, personarum supponat esse actum prudentiæ, & habitum ad eum proximè inclinantem esse habitum prudentiæ, quod qui negaret, reduceret hanc rem ad quæstionem inutilem de nomine, cuius etiam quæstionis melior pars est Scoti; tum, quia aliàs posset dari actus virtutis moralis sine prudentia, & consequenter malè definiretur virtus moralis per ordinem ad prudentiam contra Philosophum 6. *Ethic. cap. 13.* dicentem quod omnes ponunt in definitione virtutis rationem rectam, & quod recta ratio sit ea, quæ est secundum prudentiam. Imò dicit quod non solum habitus virtutis sit secundum rectam rationem, sed cum recta ratione, & quod recta ratio de talibus sit ipsamet prudentia; tum, quia istud dictamen rectum non est procedens à synderesi, nec ab habitu principiorum, quandoquidem sit dictamen de actu in particulari circumspèctis circumstantiis; tum, quia qua ratione negaretur istud dictamen debere esse prudentiæ, posset etiam negari quod actus voluntatis conformis esset actui virtutis, & sic daretur actus non malus, nec indifferens, sed bonus moraliter, qui non esset virtutis; & si quis putaret hoc non esse absurdum, adhuc salva maneret sententia præsens Scoti; quia quidquid sit de quocunque actu bono, qui non esset virtutis, an posset dari sine dictamine prudentiæ; non posset vlllo modo haberi actus bonus, qui esset virtutis, absque tali dictamine; & per hoc posset distingui actus bonus virtutis ab actu bono, qui non esset virtutis, quod hîc non exigeret dictamen prudentiæ, ille verò sic.

Nō potest dari actus virtutis moralis sine prudentia.

134. *Dictamen prudentiæ requisitū ad virtuosum actū non debet esse certum. Imò posset esse dictamen re vera falsum.*

Secundò addendum est, dictamen rectum prærequisitum necessariò ad omnem actum virtutis non debere esse dictamen, quo cognoscatur certò actum illum esse honestum, & virtutis: sed sufficit quod probabiliter id cognoscatur; imò non refert quod reuera illud dictamen esset erroneum & falsum, modò non cognoscatur esse tale. Cuius ratio est, quod nulla certitudo maior debet requiri ad prudentiam, quàm requiritur ad virtutem ipsam, cuius est regula. Vnde cum, secundum omnes, possit dari actus virtutis appetitiuæ propriissimus cum iudicio probabili, & re vera à parte rei erroneo, tale iudicium probabile potest esse, & censeretur actus prudentiæ. Vnde falsum est quod dicit Auerſa, nempe quod virtus intellectualis debeat esse vera, & certa; nam hoc virtuti intellectuali morali propter rationem iam dictam conuenire non debet, & sanè aliàs prudentia nostra ad paucissimam posset se extendere, quia paucissimæ actiones in particulari possunt cognosci certò esse bonæ ac honestæ alia certitudine quàm morali, quæ potest stare cum probabilitate & errore etiam à parte rei, nam dicimur habere certitudinem moralem, quod simus filij illarum mulierum, quæ reputantur nostræ matres, & tamen à parte rei hoc posset esse falsum, vt pater.

135.

Deinde licet non sit necessarium iudicium certum de honestate istius actionis eliciendæ à parte rei, potest adhuc haberi iudicium certum practicum, quod sit honestum mihi hîc & nunc eam elicere, quando sic apparet, scilicet nec vlla ratio est in contrarium, aut non nisi probabilis; nam in hoc fundatur sententia communis, quæ supponitur iam extra controuersiam, quod liceat sequi opinionem probabilem, imò & minùs pro-

babilem quandoque; hoc autem supposito posset non improbabiler dici, quod vt virtuosè quis & moraliter operetur, debeat habere non solum iudicium de honestate obiecti à parte rei, aut saltem apprehensionem eius; sed vlteriùs, quando saltem illud iudicium non est certum; sed tantum probabile, alterum iudicium quod liceat sibi sequi tale iudicium, & hoc iudicium esset, vt dixi, tam certum, quàm possit requirere prudentia. Vnde magis per hoc saluaretur necessitas prudentiæ in ordine ad actus virtutis moralis appetitiuæ.

Tertiò denique addendum est, si actus prudentiæ constitueretur cum Thomistis in imperio practico distincto à iudicio, aut in iudicio, quo præferretur positiuè bonum honestum bono vtili, ac delectabili, aut in iudicio præsupponente inquisitionem, ac consultationem, aut in ipsa inquisitione, ac consultatione, vt hæc distincta sunt à iudicio sequente (prout aliqui Thomistæ asserere videntur) ita vt iudicium, quo cognosceret quis hîc, & nunc in particulari esse sibi amandum Deum, aut subueniendum proximo extremè indigenti, sine imperio sequenti, aut sine iudicio præferente positiuè illos actus actibus oppositis, seu incompatilibus, aut sine inquisitione, aut consultatione distinctis ab iis actibus, qui essent necessarij ad habenda talia iudicia, non esset iudicium prudentiæ; si, inquam, hoc ita se haberet, profectò vel admittere deberent quod actus amoris Dei, qui sine dubio posset sequi istud iudicium, & actus subueniendi pauperi, non esset virtutis, vel quod actus virtutis, & consequenter habitus possit acquiri sine prudentia actuali, aut habituali contra Philosophum 6. *Ethic. cap. 13.* vnde in ipsorum sententia difficiliùs saluaretur necessaria connexio virtutis moralis appetitiuæ cum prudentia, quàm in nostra, aut aliorum, qui non tenemus prædicta principia.

Ex his patet ad fundamenta Auerſæ consistentia in hoc, quod actus virtutis possit haberi sine iudicio prælatiuo inquisitione, & consultatione prædictis, & cum iudicio probabili tantum, imò & erroneo: hoc enim admissò, nihil sequitur contra nos, vt patet ex iam dictis. Dixi autem super quod in re conueniat nobiscum, licet in modo loquendi discreper, quia quod nos asserimus, fatetur non posse haberi habitum, aut actum virtutis absque dictamine rectæ rationis certo, vel probabili, quod tamen dictamen secundum ipsum non debet vocari prudentia, secundum nos sic, hoc autem est tantum controuerti de nomine.

Sed obiicies contra hanc partem conclusionis, quando proponitur dictamine recto prudentiæ aliquem actum bonum esse faciendum, potest voluntas actum malum oppositum elicere: ergo quando proponeretur dictamine, imprudentiæ aliquod malum esse faciendum, posset voluntas id non facere, sed oppositum, est enim eadem ratio cur posset elicere actum malum, recedendo à dictamine prudentiæ sine dictamine alio distincto imprudentiæ, & elicere actum bonum contra dictamen imprudentiæ, sine dictamine vlllo prudentiæ: sed supposito quod hoc posset facere sequitur manifestè quod possit elicere actum bonum sine actu prudentiæ, & consequenter acquirere habitum virtutis appetitiuæ sine habitu prudentiæ.

Respondeo, negàdo suppositum consequentis, nimirum quod possit dari dictamen imprudentiæ sine

Quomodo posset aliquod iudicium certum requiri ad omnem actum virtutis.

136.

Difficiliùs saluatur necessaria connexio virtutis appetitiuæ cum prudentia in Thomistarum sententia quàm nostra. Fundamenta Auerſæ contra conclusionem nostram soluantur.

137.

Obiectio contra 3. partem conclusionis id probatam.

sine aliquo dictamine actuali recto prudentiæ, capiendū hīc *dictamen prudentiæ* pro eo quod proponit hīc, & nunc non esse faciendam operationem malam, quæ dictaretur faciendā per dictamen imprudentiæ, quia illud dictamen ut esset imprudens formaliter, deberet proponere faciendū esse obiectum disconueniens rectæ rationi, non solum à parte rei, sed ut sic cognitum. Si enim non cognosceretur obiectum illud esse disconueniens rectæ rationi, non posset prosecutio eius esse mala, nec consequenter propositio eius esset propositio imprudentiæ requisitæ ad actum malum moraliter. Vnde nec etiam recedere à tali obiecto esset bonum formaliter, aut consequenter actus virtutis.

138.

Ad rationes ergo, & auctoritates, &c. Supposita hac resolutione Doctoris, quod possit haberi prudentia sine virtutibus moralibus, notat nihil ob stare quominus ita simpliciter tenendum sit, quàm ut respondeatur auctoritatibus, & rationibus, quas suprà præmisit pro sententia Henrici, & Gotfredi num. 11. quibus ipsemet non respondet actu, quia fortassis volebat in ipso fonte examinare illas, ut sic magis fundamentaliter satisfaceret illis, quod inter hæc dictanda non vacabat ipsi facere. Nos autem illis, & aliis, quas recentiores adducunt contra nostram conclusionem, hīc breuiter satisfacimus.

Satisfit auctoritatibus propositis pro Gotfredo, & solitū opponi præmissa iam conclusioni.

Ad auctoritatem Philosophi 6. *Ethic. cap. 13.* ubi dicit, *Etenim cum prudentia, quæ est una, simul inierunt vniuersæ*, scilicet virtutes. Responderi posset cum Auerſa, quod loquatur regulariter, & ordinariè: sed certè neque hoc ipsum verum videtur, quia ordinariè satis illud Poëtæ verum est:

— *Videō meliora, proboque;*

Deteriora sequor.

Ista verò visio meliorum, cūm non sit solum in vniuersali, sed in particulari, est cognitio prudentiæ.

139. Explicatur locus Philosophi.

Itaque potius explicandus est Philosophus de prudentia, prout est nata proximè determinare faciliè voluntatem, determinatione morali, ad quoscunque actus virtutum eliciendos, sic enim non est nata determinare nisi voluntatem affectam omnibus virtutibus, ut patet.

Quomodo prudentia non est sine virtutibus.

Confirmatur hoc, quia secundum communem modum loquendi, illi, qui malè faciunt saltem ordinariè, & faciliè, dicuntur imprudentes, quamuis haberent perfectissimam scientiam, quia non habent prudentiam proximè utilem, & moraliter determinatiuam ad actus bonos, non ob defectum ipsius prudentiæ quoad totam perfectionem eius pertinentem ad intellectum; sed propter defectum virtutum appetitiuarum, quarum absentia est causa cur dictamina prudentiæ non determinant sic moraliter voluntatem. Iuxta hoc explicari potest auctoritas eius in libro de motu animalium, ubi dicit, *si maior practica proponatur ab intellectu*, nimirum, *Omnis actus virtuosus est eliciendus*, & minor sumatur à sensu, vel phantasia, nimirum; *Virtuosa est hīc, & nunc datio eleemosynæ tali pauperi proposito in particulari sensibus externis, & mediantibus illis percepto à sensu communi, aut phantasia*, quod sequetur necessariò non solum conclusio in intellectu, quod sit faciendā talis eleemosyna, sed etiam ipsa operatio conformis sequeretur in voluntate, hoc est, datio eleemosynæ, si nihil impediat.

Explicatur alius locus eiusdem.

Responderi inquam, potest faciliè id intelligi Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

gendum de eo, qui esset perfectè habitus actualis ex parte voluntatis, & hoc etiam intelligendum esset de tali non absolute, & simpliciter; sed moraliter, & communiter. Conformiter ad hoc etiam intelligi potest 7. *Ethic. cap. 3.* *Quando ex particulari & vniuersali fit una ratiocinatio, necesse est animum in speculabilibus continud enunciare*, hoc est, assentiri conclusioni deductæ, & in agibilibus statim agere, hoc est, eligere, vel intendere conclusionem deductam, verbi gratiā, si practicè proponatur hæc vniuersalis: *omne peccatum est fugiendum*, & subsumatur *interficere hīc, & nunc talem hominem est peccatum*, necesse est ut voluntas fugiat interfectionem: sed nisi esset aliquod genus ignorantie in intellectu quotiescumque voluntas agit malè, deberet esse talis syllogismus in intellectu, & consequenter voluntas nunquam peccare potest sine ignorantia secundum Philosophum. Respondeo iuxta dicta, Philosophum intelligendum de habituato per virtutes appetitus regulariter loquendo.

Alter locus similiter explicatur.

Potest etiam alio modo responderi quod intelligat Philosophus per maiorem practicam, non cognitionem illam vniuersalem, qua cognoscitur peccatum esse fugiendum secundum se præcisè, sed quatenus habet secum annexam in voluntate affectum efficacem conformem: supposito autem tali cognitione, & tali affectu, & subsumpta tali minori: sine dubio sequeretur fuga interfectionis in voluntate, iuxta conclusionem practicam istius Syllogismi, sed ex hoc nihil sequitur contra nos.

Alia explicatio eiusdem loci.

Ad auctoritatem Augustini super Psalmum secundum: *Obumbratio mentis sequitur eos, qui legem Dei transgrediuntur*. Respondeo id solere contingere partim in pœnam peccati, partim ex eo, quod qui malè agunt, diuertant suum intellectum à consideratione prohibitionis malorum operum, & paulatim eò deueniant, ut obliuiscantur omnino legis, & prohibitionis, & sic iudicent faciendā, quæ non sunt faciendā, non tamen inde sequitur quod quando malè agunt formaliter, & actu tum habeant cæcitatem vllam, aut obumbrationem respectu malitiæ istarum malarum actionum, & sic explicanda est auctoritas illa ex Sap. 2. *Excacauit eos malitia eorum*. Similiter etiam explicanda est illud 3. *Ethic. omnis malus ignorans*, cuius sensus non est, quod omnis qui actu malè agit, actu habet ignorantiam tum; sed quod qui solet malè agere sæpe soleat etiam habere ignorantiam. Quæ expositio confirmatur, quia qui semel, aut rarò malè facit, non dicitur malus, sed qui habet habitum malè faciendi, sicut qui semel, aut iterum agit virtuosè, non dicitur virtuosus, sed qui frequenter benè, & virtuosè facit: ergo ex eo quod Philosophus dicat omnem malum ignorantem, non sequitur quod omnis, qui semel malè agit sit, ignorans, quod nobis sufficit.

140. Explicatur locus Augustini.

Explicatur similiter locus Scripturae. Quo sensu omnis peccator est ignorans.

Ad illud ex Dionysio 3. de diuin. nom. *Nullus operatur ad malum aspiciens*. Respondeo non facere ad rem, quia non est sensus, quod nemo operans malè, cognoscat operationem suam etiam actu esse malam, quia reuera aliàs non peccaret formaliter & actu; sed sensus est, quod nemo aspiciens ad malum, id est, intendens, aut volens malum, ut malum, operatur, & in hoc sensu adduci solet iste locus communiter ad probandum quod voluntas non possit velle malum.

241. Explicatur locus Dionysii.

1 3 Ad

*Solutio ratio-
nis Gotsfredi.*

Ad rationem Gotsfredi, positam in fine n. 11. nimirum si prima electio, seu actus malus non excusaret intellectum tum; ergo nec unquam postea, & si illa non excusat; ergo nec vlla electio mala, & consequenter nunquam excusaretur intellectus per malas operationes, quod est contra prædictas auctoritates.

Respondeo, distinguendo secundum consequens, ergo nec vlla alia simul cum aliis, nego secundam consequentiam, & tertiam inde deductam.

Itaque, ut dixi, licet prima sola mala electio non induceret formaliter, & actu ignorantiam vllam, nec consequenter vlla alia se sola, tamen posset dare occasionem voluntati ad imperandum intellectui, ne consideraret malitiam, & alia mala electio. vltiorem occasionem & ita contingere posset ut intellectui toties imperaret voluntas ne consideraret illam malitiam, ut tandem non recordaretur inesse illam, aut saltem non proponeret illam.

His satisfactum est sufficienter auctoritatibus, quas ipsemet Scotus proposuit, & insolutas reliquit, satisfaciamus nunc etiam iis, quas proponunt præterea aduersarii Thomistæ.

142.
Obiectio Medina.

Obiicit ergo Medina, *Prov. 14. Errant omnes qui operantur malum*, alias auctoritates, quas addit, omitto, quia facili sunt explicationis, aut potius non faciunt ad rem. Confirmat, quia inde oritur ut homines iusti vocentur sapientes, & peccatores, ac improbi insipientes.

Solutio.
Quomodo errant qui operantur iniquitatem.

Respondeo primò, illum locum optimè intelligi posse de errore voluntatis, hoc est, deuiatione à regula rationis, & tramite iustitiæ, sic autem explicatus, non facit ad propositum. Respondeo secundò, si intelligi deberet de errore intellectus, sensus esset quod qui operantur iniquitatem, communiter soleant habere multos errores, non quod in omni opere malo habeant errorem circa illud opus; vel etiam quod errant tales æquiuocaliter, ita ut perinde sit ipsis, quantum ad hoc, quod non velint abstinere à malo, cognoscere malum sine errore, ac errare circa illud, iudicando quod non esset malum, ad eum scilicet modum, quo dicitur, quod qui in vno delinquit, factus est omnium reus.

143.
Obiectio 2. eiusdem.

Responso.
Quomodo voluntas fertur in malum ut bonum absque ignorantia.

Obiicit secundò idem obiectum nostræ voluntatis est bonum, & conueniens propositum per intellectum: ergo si fertur in malum, est quia proponitur ut conueniens per intellectum ex errore, aut inconsideratione intellectus. Respondeo, negando consequentiam, quia fertur in malum, ut conueniens hoc est utile, vel delectabile, non ut conueniens conuenientia boni honesti, sic autem potest proponi absque vllò errore, vel inconsideratione, imò cum cognitione fidei supernaturalis, nam certum est furtum, quod est malum, & inconueniens secundum rectam rationem, esse tamen utile, & conueniens ad bonum aliquod delectabile acquirendū, & posse proponi consequenter ab intellectu sub vtraque ratione, voluntatemque posse vel fugere, quatenus est inconueniens secundum rectam rationem, vel prosequi quatenus est conueniens conuenientia utilitatis, vel delectabilitatis.

144.
Obiectio 3. eiusdem.

Obiicit tertio, vel voluntas fertur in verum bonum, & sic non peccat; vel in bonum appa-

rens, quod reuera bonum non est, & sic errat intellectus, tale, ut bonum, proponendo. Respondeo, voluntatem quandoque ferri, dum peccat, in illud, quod reuera bonum est, bonitate tamen vtili, vel delectabili, non honesta. Respondeo secundò, secundum omnes, posse voluntatem bene agere, quando prosequeretur bonum apparens quod re vera bonum non esset, modò sua culpa non accideret, ut sic appareret; vnde non sufficit ut voluntas male agat, quod feratur in bonum apparens, quod re vera malum est, nec error intellectus sic proponentis facit magis ad peccatum quàm ad actum bonum, quia cum vtroque potest haberi, ut patet.

Obiicit quartò, electio voluntatis oritur ex imperio efficaci intellectus explicato his verbis: *Fac hoc, hoc faciendum est*: sed hoc imperium, vel est de re licita, & honesta, consideratis omnibus circumstantiis, & tunc iudicium intellectus est rectum; vel est de re illicita, & falsum est iudicium, ac consequenter error est in intellectu. Respondeo primò, non dari imperium distinctum à iudicio practico, ut supponit hæc obiectio. Respondeo secundò, si daretur posse esse de illa re mala facienda, quatenus utilis delectabilis est, absque vllò errore intellectus, vel iudicij, ut iam dictum est. Respondeo tertio, si velit Medina quod debeat esse in intellectu prauè operantis imperium, quo simpliciter, & absolute dicat illud esse faciendum, omnino sequitur quod omnis malè operans sit hæreticus, quia fides dicat absolute & simpliciter non esse faciendum illud quod cognoscitur malum; illud autem quod malè sit formaliter, & moraliter, debet cognosci esse malum: hoc autem nihil potest esse absurdus.

Dices, peccantem habere duo iudicia; vnum, quo iudicat non esse, verbi gratia, furandum secundum se, hoc est, furtum secundum se non esse faciendum; alterum verò, quod hinc, & nunc omnibus concurrentibus sit faciendum.

Sed contrà, quia non sufficit ad cognoscendum prohibitionem rei in particulari quod cognoscat quis rem secundum se absolute esse prohibitam, sed requiritur quod cognoscat illam esse prohibitam in illis circumstantiis, in quibus facienda est; nam multa possunt secundum se prohiberi, quæ in circumstantiis aliquibus non sunt prohibita: ergo furans peccaminosè cognoscit in particularibus illis circumstantiis furtum esse prohibitum, & non tantum secundum se, & præscindendo illas circumstantias; & consequenter si habet aliud iudicium, quo cognoscit esse absolute in illis circumstantiis furandum, habet duo iudicia opposita.

Quod si dicatur iudicium de faciendo furto in illis circumstantiis non esse de eo faciendo simpliciter, sed de eo faciendo ob utilitatem, vel delectationem,

Contrà, quæro, an cognoscat non esse faciendum ob delectationem, aut utilitatem? Si non; ergo non cognoscit esse malum furari propterea, & sic non peccabit. Si sic, ergo non habet errorem de malitia eius vlla ratione, sed iudicat non faciendum esse, etiam propter delectationem & consequenter si habet aliud iudicium quod sit propterea faciendum, habet duo iudicia contradictoria de eodem secundum idem. Itaque reuera sic contingit dum peccaminosè quis fertur,

Responso.

145.
Obiectio 4.

Responso 1.

Responso 2.

Responso 3.

Si requiratur in intellectu prauè operantis iudicium quo simpliciter iudicatur faciendum, omnis peccator esset hæreticus.

Replica.

Responso.
Quomodo debet quis cognoscere non esse prohibitum ut peccet.

Alia replica.

Responso.

Peccans cognoscit non esse simpliciter faciendū quod facit.

furatur, ut cognoscat, & iudicet esse malum furari, non solum secundum se, sed in illis circumstantiis, in quibus furatur; & præterea cognoscit, & iudicat furtum tamen esse utile, vel delectabile, & si sequatur ad hoc iudicium imperium, non erit imperium erroneum, sicut nec iudicium ad quod sequitur; verius tamen est illud imperium esse omnino inutile, quia ipsum iudicium tale sufficit abunde.

Cætera quæ idem Autor addit, ex his soluta manent, coincidunt enim cum præmissis.

Obiicit præterea Vasquez, qui admittit nobiscum dari cognitionem rectam in particulari de malitia rei faciendæ, sed cum hoc tamen tenet necessariò interuenire in intellectu peccantis in considerationis, aut imperfectioris cognitionis defectum, quem esse existimat errorem, & ignorantiam, quam peccantes necessariò habent, quoties peccant actu.

147.
Obiectio Vasquez ex Phil.

Obiicit, inquam, contra nos, quatenus hanc sententiam negamus ex Philosopho 7. Ethic. cap. 10. *Nec incontinens se habet ut is, qui scit, ac contemplatur, sed ut is qui dormit, aut est vinolentus, & sponte sua agit, scit enim quodammodo, & quod, & cuius gratia facit.* Quibus verbis incontinenti assignat cognitionem finis, & medij, sed imperfectam tamen.

Confirmatio eiusdē ex Scriptura, & Patribus.

Confirmat hoc autoritatibus Scripturæ, & Patrum, Ier. 12. *Desolatione desolata est terra, quia non est, qui recogitet corde.* Psalm. 12. *Illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte,* ex Augustino 2. de peccato, & rem. c. 17. ubi cum dixisset propterea homines non esse sine peccato, quia nolunt, addit; *sed si ex me quaritur quare nolunt? Imus in longum.* Et paulò pòst: *nolunt homines, siue quia laeset quod iustum est, siue quia non delectat.* Tanto enim quidpiam vehementius volumus, quanto certius, quàm bonum sit nouimus, eoque delectamur.

148.
Explicatur locus Phil.

Respondetur primò ad autoritatem Philosophi, ipsum locutum de eo, qui peccat ex passione vehemente: loquitur enim expresse de incontinenti, qualis est secundum ipsum affectus passione; quamuis autem concederemus talem habere minùs perfectam cognitionem, non sequeretur quòd omnis actu peccans, habeat talem. Deinde licet incontinens in progressu peccati habeat leuiorem, & minùs perfectam cognitionem, non sequitur quòd in ipso initio habeat talem. Rursus, vel cognitio illa, quam imperfectam habet, sufficit ad libertatem, & sic nihil impedit quominus sit actus prudentiæ, & consequenter adhuc manet intentum principale quòd prudentia habitualis possit haberi sine virtute morali; vel non sufficit; & sic non peccaretur, quod est absurdum, & non ad rem. Denique licet incontinens quandoque habeat illam imperfectiorem considerationem; vnde constat quòd semper eam habeat? Dicit ex Philosopho, contra, quia Philosophus non dicit quòd semper ita contingat. Deinde vnde hoc ipsi Philosopho constitit? si experientia sua de se, non sufficit ad id concludendum vniuersaliter: aliunde autem, quomodo potuit id colligere?

149.
Alia loca quibus Vasq. probat ex Phil. sua sent.

Vasquez fatetur Philosophum locutum in prædicto loco de incontinente, eoque qui peccat ex passione, sed alia loca adducit ad probandum quòd idem senserit de maligno, seu eo qui peccat ex malitia. Et in primis ex eodem cap. 10. *Malignus autem non est, electio namque est bona, ut vertis Argyropilus; sed melius Lambinus (inquit*

Vasquez) *consilium enim eius bonum est; nam non est verisimile quòd incontinens habeat electionem bonam.*

Ex hoc loco colligit Vasquez secundum Philosophum minorem defectum considerationis esse in incontinente, quàm in maligno, quia incontinens habet consilium bonum, malignus non habet. Idem colligit ex alio loco eiusdem capituli. *Similis est incontinens ciuitati, qua decernit quidem omnia, qua sunt agenda, & leges habeat bonas, sed non utatur: malignus autem similis est ciuitati, qua legibus utatur, sed prauis.* Item ex 2. Magnorum Mor. cap. 6. *Nempe intemperans, hoc est, malignus, eiusmodi est, uti qua agit eadem optima, & commodissima sibi arbitretur, nec ullam habeat rationem, qua aduersetur ei, quatenus cupiditate agitur.*

Respondetur tamen in primis secundum omnes, peccantem ex malitia supponi habere meliorem cognitionem peccati, cum peccat, quàm peccantem ex passione, & in hoc consistit maior malitia eius, ex qua dicitur malignus. Quis enim dubitat quin cæteris paribus, quò perfectius quis cognoscit prohibitionem superioris, eo grauius sit peccaturus si contrafaciat?

Respondeo secundò, tam bonam esse, aut meliorem Argyropili translationem primi loci, quàm Lambini; & intèrum Philosophi est, quòd incontinens, id est, qui solum natus est peccare adueniente passione, differat à maligno, quòd ille habeat electionem bonam, & propositum, antequam aduenit passio: malignus autem etiam non occurrente passione semper paratus sit malè agere: & iuxta hoc quadrat comparatio vtriusque ad illas duas ciuitates; nam cum incontinens habeat proposita, & decreta bona, antequam veniat occasio ea exercendi, & tum non exequatur, illa rectè comparatur primæ ciuitati; malignus verò, qui semper habet proposita mala; optimè comparatur ciuitati habenti prauas leges.

In tercio verò loco per intemperantem, vel non intelligit malignum omnino, sed eum qui reuera, quæ agit mala, putat esse bona, & sic non esset ad rem; vel certè intelligit malignum non pro quocunque statu, sed pro eo quo ex nimio usu considerandi in actionibus malis, quibus assuefacit, rationem delectabilis, aut utilis bonitatis, & auertendi intellectum à consideratione prohibitionis eo peruenit, ut nullo modo actu considerat malitiam istarum; nam in hoc statu verè, & per Antonomasiā intemperans quis dici potest. Sic autem explicatus locus non facit ad rem. Adde hæc omnia loca non esse tam clara ad intentum Vasquez, quin ipsemet ea glossare compellatur, cur verò ipsi magis id liceret, quàm nobis? liberaremur autem omnes hoc labore, si Ethnici hominis luce fidei carentis autoritati non multum deferremus, in materia præsertim virtutis, & vitiorum, quod mihi certè consultissimum factu videtur, qui nunquam mihi persuadere potui, ut maiorem ipsi, quàm sanctissimis, & doctissimis Ecclesiæ Doctoribus sanctis Thomæ, & Bonauenturæ auctoritatem tribuerem. Vnde cum horum sententias expresse cum mea schola negem, cur laborandum esset in explicandis Philosophi locis?

Ad autoritates Scripturæ, quas adducit Vasquez, respondeo defectum considerationis esse magnam causam multorum peccatorum, & hoc tantum significare Scripturam; sed inde non sequitur quòd ille solus sit causa peccandi, aut quòd

150.
Respondetur. Melior habet cognitionem mali peccans ex malitia, quàm ex passione.

151.
Respondetur ad confirm. ex Scriptura, & Patribus.

sine tali defectu hic, & nunc non peccetur. quod nobis sufficit. Et sane hoc ipsum significatur in illa autoritate Augustini, ubi duas causas assignat; cur peccet voluntas, nimirum, *vel quia latet quod honestum est*, ecce unam causam, quæ est defectus ex parte intellectus; *vel quia non delectatur*, ecce alteram causam ex parte voluntatis: quod si defectus intellectus semper occurreret, & eo posito semper sequeretur peccatum, sufficeret Augustino dicere quod nollent homines non peccare, quia latet quod honestum est, & frustra vteretur isto disiunctiuo modo loquendi, *sive quia latet, sive quia non delectatur*. Vnde illa autoritas magis nobis fauet, quam Vasquez, & propterea communiter adduci solet pro nostra sententia, ut mirum sit Vasquem ea uti voluisse, nisi penuria auctoritatis eo ipsum compulisset.

161.

Defectus scientiæ si deberet præcedere peccatum, non esset defectus cognitionis perfectæ, sed congruus.

Adde, defectum scientiæ, quæ præcedit omne peccatum, si id admitti deberet, non esse defectum scientiæ qualiscunque etiam perfectissime repræsentantis malitiam; sed scientiæ congruæ datæ in tali intentione, ac circumstantiis ex gratia particulari Dei, in quibus traheretur ea mediante voluntas ad nolendum peccatum; sed admittere huiusmodi scientiæ defectum non est admittere errorem, aut ignorantiam, aut defectum, qui verè, & simpliciter dici debeat defectus, aut error, aut ignorantia; quia non debetur intellectui talis scientia, & quia eo non obstante potest habere scientiam, quæ tam perfectè, aut perfectius proponat ipsi malitiam, quam utilitatem, aut voluptatem actus peccaminosi, quod siue dubio sufficit ut dicatur non ignoranter procedere.

Confirmatur, quia si faciamus ita esse, ut qui habeat tam perfectam cognitionem peccati, quam qui non peccat; neuter tamen habeat cognitionem, quæ moraliter, & infallibiliter trahat ex natura sua ad operandum, qualem tamen uterque habere posset, non sequeretur tum quod peccans haberet ignorantiam, aut errorem, aut defectum aliquem magis quam peccans, quamvis habeat negationem scientiæ determinantis moraliter, & perfectioris, quam illa sit quam habet: ergo non ex eo quod quis habet negationem scientiæ perfectioris, & determinantis ad opus, debet admitti quod habeat ignorantiam, aut defectum, aut errorem intellectus, modò habeat sufficientem cognitionem, & deliberatam, ac tam perfectam intrinsecè cognitionem, quam qui non peccat, habet.

162.

Confirmatio rationis nostræ doctrina, & præcedentis discursus.

Si sufficeret ignorantia, & error Vasq. etiam virtuosè agens semper ignoraret, & erraret.

Confirmatur secundò tum hoc, tum tota nostra sententia contra Vasquem, si ex eo quod quis habeat imperfectiorem cognitionem honestatis, quam posset habere, siue ex natura intrinseca cognitionis, siue coniunctione eius cum alia cognitione de eodem obiecto sub ratione utilitatis, aut voluptatis, sequeretur quod intellectus posset dici habere ignorantiam, aut errorem, aut etiam defectum: sequeretur etiam quod omnis virtuosè agens ageret ex ignorantia, errore, ac defectu intellectus: sed hoc est absurdum secundum omnes: ergo & illud vnde probatur sequela; quia non magis debet malè agens habere imperfectam cognitionem de honestate, quam bonè agens de utilitate, & de delectabilitate; & non magis malè agens determinaretur ad bonè agendum, si haberet perfectiorem cognitionem de honestate, quam bonè agens ad malè agendum determinaretur, si haberet perfectiorem cognitionem de utilitate, aut de-

lectabilitate: ergo si malè agens dicitur habere errorem, ignorantiam, aut defectum ob negationem perfectioris cognitionis de honestate, quæ determinaret moraliter ad bonè agendum, ita etiam malè agens debet dici habere errorem, ignorantiam, aut defectum ob defectum perfectioris cognitionis de utilitate, aut delectabilitate.

Nec valet dicere quod defectus, aut imperfectior cognitio delectabilitatis non sit defectus, aut ignorantia, aut error; quia si iudicaret positivè quod illud obiectum, verbi gratiâ, furtum, non esset vtile, aut delectabile, haberet errorem positivum, non minùs, quam si iudicaret illud idem furtum esse honestum; ergo si minùs bonè aut perfectè illud considerat, dicendum est quod habet errorem, aut defectum, aut ignorantiam taliter, qualiter habet ex minùs perfecta consideratione honestatis.

Consequentia patet, quia illa minùs perfecta cognitio honesti propterea dicitur ignorantia, aut error, aut defectus intellectus; quia accedit aliquo modo ad verum errorem de honestate quantum ad hoc, quod perinde moueat ad honestatem prosequendam, aut oppositum vitium fugiendum, ac si adesset error: sed perinde mouet minùs perfecta cognitio utilitatis, ac voluptatis, ad prosequendum peccatum, ac fugiendam virtutem, ac si non haberetur villo modo, aut ac si haberetur error oppositus, seu cognitio positiva; quia iudicaretur peccatum non esse delectabile, aut vtile: ergo debet dici talis cognitio error, ignorantia, ac defectus, non minùs, quam cognitio imperfecta honestatis.

Adde ad hoc, quod cognitio perfectior utilitatis posset esse utilis ipsi, quia ea posita non conformando se magis mereretur, & negatio eius est omnino imperfectio simpliciter, vnde non cadit in Deum: ergo potest dici defectus intellectus.

Adde præterea quod virtuosè communiter agentes non habeant tam perfectam cognitionem ipsiusmet honestatis, quin possint habere perfectiorem, & quidem quæ etiam proderet ipsis si eam haberent: ergo si minùs perfecta cognitio honestatis sit ignorantia, aut error in peccantibus, etiam virtuosè agentes erunt ignorantes & errantes communiter.

Obiicies ex Caietano, & D. Thoma, prudentia habitualis non potest comparari nisi per actus: sed actus eius supponunt principia, ex quibus deducuntur tam quoad partem intellectiuam, quam quoad appetitiuam: sed principia eorum quoad partem appreciativam sunt bona intentio voluntatis, seu bonus effectus eius erga finem virtutis; supposito autem isto bono affectu, non potest peccare: ergo non potest contingere peccatum salvis principiis prudentiæ, nec consequenter salua prudentia.

Respondeo primò, posse voluntatem habere bonam intentionem, & electionem, & iis mediantibus acquirere prudentiam, postea verò contrahendo per voluntatem prudentiæ, manente tamen iudicio prudentiali quod non esset contrahendum, potest quis habere operationem malam, nolendo istum finem, sed oppositum ipsi, & ita perdere paulatim habitum virtutis appetitiuæ sine iactura habitus prudentiæ, quantum ad illam partem eius, quæ est in intellectu.

Respondeo secundò, posse quem cognoscere quod aliquis finis esset bonus, & quibus mediis

163.

Replica. Responsum.

Minus perfecta cognitio delectabilitatis est error sicut minus perfecta cognitio honestatis.

164.

Obiectum ex Caietano, & D. Thom.

Responsio 1. Posset perditus habitus virtutis sine deperditione prudentiæ.

165.

Responsio 2.

1. esset

esset acquisibilis, quod est prudentiæ, & bene de hoc consulere, dictare, ac inquirere sine eo quod ipsemet afficiatur erga talem finem, aut velit illum ponere, vel applicare media, ut patet experientia: ergo nullo modo supponitur actus, vllus virtutis appetitiuæ ad habendum prudentiæ particularem hanc, & nunc. Et licet affectus erga virtutum posset esse causa excitationis intellectus, ut propterea contingere posset, ut non recte iudicaret de faciendis, & consequenter ad illum affectum extinguendum, & ad prudenter iudicandum posset requiri virtus in eo, qui sic afficeretur; tamen nullo modo potest requiri affectus virtutis in eo, qui non esset sic affectus; imò talis posset moveri ad considerandum naturam virtutis, & mediorum ad illam requisitorum ex affectu commodi tam bene, quam ex affectu eiusdem virtutis, ut etiam experientia patet in consiliariis Regum, ac Principum Concionatoribus, ac Confessariis, qui optimè, & prudenter instruunt alios de virtutibus, erga quas ipsi non afficiuntur sæpissimè.

Obiectio Auerfa.

Obiicies pro Auerfa, quatenus videri posset contra nos sentire, dum tenet quod regulariter, & ordinariè soleat præcedere defectus aliquis cognitionis, aut considerationis alicuius in intellectu peccaminosum actum voluntatis. Primò, peccata in Scriptura referuntur in defectum cognitionis, & hinc oritur illud consilium vulgare Ecclesiastici 7. *Memorare nouissima tua, & non peccabis.*

Secundò, experientià patet quod consideratio-

nes bonæ retrahant homines à peccatis, & hinc vtimur variis discursibus, & persuasionibus ad amouendos homines à malo.

Tertiò, talis est connexio voluntatis cum intellectu, ut quamuis hæc sit libera, soleat tamen communiter sequi obiectum, quod magis bonum proponitur ab intellectu, aut elariùs cognoscitur ab illo.

Respondeo nos negare quin cognitio bona magnam vim habeat ad mouendum voluntatem, & quin defectus considerationum sit occasio consequenter peccandi, sed ex hoc non habetur quod etiam regulariter, aut ordinariè quis habeat maiorem ignorantiam, aut defectum in intellectu cum peccat, quam cum non peccat: imò sæpissimè contingit, & qui maiorem habet notitiam, & minùs perfectam honestatis, & tantam, aut maiorem delectabilitatis, sequatur tamen honestatem, relicto bono delectabili: & è contra, qui plures rationes considerat, & magis perfectam habet cognitionem honestatis, ac minùs perfectam voluptatis, adhuc sequatur voluptatem relicta honestate, fateor tamen libenter quod qui sæpe peccat regulariter deueniat eo, ut plurima ignoret, & non sit tam pronus adiudicandum prudenter de rebus omnibus, quam qui non peccat frequenter cæteris paribus, & si hoc vult Suarez, dum asserit prudentiam imperfectam reperiri sine virtute morali, perfectam verò regulariter non reperiri, conuenit nobiscum, vnde non est cur eius fundamenta soluamus vterius.

167.
Cognitio bona magnam vim habet ad trahendum voluntatem, & defectus eius est occasio peccandi.

SCHOLIUM.

Docet contra Diuum Thomam 1. 2. quæst. 60. art. 1. ad primum, tot esse prudentias specie distinctas, quot sunt virtutes morales sic distinctæ. Ita Occham, Gabriel. Rubion. Alma. Bassol. citati. Probatur, quia ad factibilia requiruntur diuersæ artes, & ad agibilia diuersa prudentia.

DE alia parte huius articuli^k, scilicet de connexione omnium virtutum moralium ad vnā prudentiam, Philosophus 6. *Ethic.* videtur dicere, quod sic: *prudentia vni existenti omnes inerunt.* Commentator, quære ibi: qualiter autem vna prudentia sit circa omnia moralia, posset poni, sicut de vno habitu scientiæ. Quære de hoc Henricum quodlib. 9. quæst. 4. quam opinionem, & eius improbationem quære super 6. *Metaphysica*, quæst. 1.

Quantum ergo^l ad istum articulum, potest dici quod sicut ars respicit factibilia, ita prudentia agibilia: nec erit maior connexio agibilium, ut respiciantur ab vno habitu, quam factibilium; sicut ergo diuersa factibilia requirunt diuersas artes proprias: ita diuersa agibilia diuersas prudentias proprias: & sicut aliquis potest esse moraliter bene affectus circa aliqua agibilia, & malè circa alia: etiam in dictando potest esse habituatus ad rectè dictandum circa ista, & non circa illa, cum nec circa illa habeat principia ad dictandum de illis, nec conclusiones sequentes ex eis.

Qualiter autem^m omnes prudentiæ sint vnus habitus, & omnes habitus Geometriæ pertineant ad vnā scientiam vniuersalem, dictum est quæst. 1. super 6. *Metaphysica*; quia ibi debet intelligi vnitas non formalis, sed virtualis: habitus enim ille, qui est de primo obiecto est formaliter vnus, & est virtualiter omnium, quæ continentur in illo primo obiecto: sed non est formaliter omnium illorum: ita ille habitus, qui est formaliter alicuius finis in aliquibus agibilibus, est virtualiter omnium eorum, quorum cognitio practica virtualiter continetur in illo fine: sed non est formaliter omnium illorum: & ita vna prudentia est virtualiter omnium virtutum, extendendo nomen *prudentia* ad habitum illum, qui est intellectus primi principij practici.

Secundum hoc exponi potestⁿ auctoritas illa, 6. *Ethic.* *Vni prudentia*, &c. Vel si loquitur de vna prudentia formali; tunc debet intelligi, quod illi existenti vni perfectè,

21.
Cap. ult.

22.
Resol. 2. art.

23.
Quomodo omnes prudentiæ sint vnus habitus.

Exponit Phil. tripliciter.

non tantum secundum intensiorem, sed etiam secundum extensionem, omnes inerunt, nunquam autem est perfecta extensio quantum potest esse, nisi sit perfecta circa omnia illa, ad quæ potest se extendere : & illa sunt omnia pertinentia ad quasque virtutes morales.

24. Alio modo potest exponi illa auctoritas, non de unitate formali, sed de unitate generis: sicut enim temperantia apud Philosophum dicitur esse una virtus, & fortitudo alia: utraque tamen illarum est quoddam genus intermedium habens sub se multas species, sicut dictum est prius: ita prudentia correspondens isti connumerationi, vel coordinationi generum mediorum, potest dici una propter unitatem generis intermedij, licet contineat sub se multas species.

Sic intelligendo unitatem, vni prudentiæ secundum genus omnes virtutes sunt connexæ, prout sibi secundum quamcunque suam speciem aliqua virtus est connexa; & hoc supponendo præcedentem articulum de connexionem cuiuslibet virtutis ad suam prudentiam, vel mutua, vel non mutua.

COMMENTARIUS.

168. **k** DE alia parte huius articuli, &c. Diuisit hunc articulum, in quo querit de connexionem virtutum moralium appetitiuarum cum prudentia in duas partes, quarum una erat de connexionem cuiuslibet virtutis particularis cum sua prudentia particulari sibi correspondente, & iam cum ipso ostendimus ad hanc partem negatiue respondendum, & non esse talem connexionem prudentiæ particularis cum appetitiua correspondente sibi, quamvis è contra appetitiua quælibet habeat connexionem cum prudentia sua particulari.

De cōnexionem prudentiæ totalis cū omnibus virtutibus appetitiuis.

Quomodo prudentia totalis est una. Sent. Henr. & Thomistarū, de unitate prudentiæ.

Nunc ergo examinamus secundam partem, quæ est de connexionem prudentiæ totalis cum omnibus virtutibus appetitiuis moralibus.

Primò ergo ostendit qua ratione prudentia totalis sit una, circa quod proponit sententiam Henrici, quod sit una eo modo quo habitus scientiæ totalis vnius, verbi gratiā, Metaphysicæ, & Physicæ est vnius; iste autem habitus secundum ipsum, est una simplex qualitas, quæ est species infima prædicamenti Qualitatis. Vnde prudentiæ totalis erit similiter una simplicissima qualitas non includens plus partes integrales, aut subiectiuas distinctæ specie: hanc sententiam tenet expressè de prudentia Diuus Thomas in *Comment. ad sextum Ethic. & 1.2. quest. 60. art. 1. ad primum*, ubi Caietanus, & Medina, quos sequitur Valsequez *disput. 85. cap. 2. & Valentia tom. 2. disput. 4. quest. 3. punct. 2.* Horum fundamenta proponemus inferius.

169. **l** Quantum ad istum articulum, &c. Contrariam sententiam præcedenti proponit hic Scotus, concludendo prudentiam totalem correspondentem omnibus virtutibus moralibus non esse vnā specie infima; sed tot esse species distinctas prudentiæ ut sic abstractæ ab omnibus prudentiis particularibus, quot sunt honestates distinctæ, & virtutes appetitiuæ tendentes in illa: quam sententiam præter Scotistas tenent Authores citati in scholio.

Probatio 1. à paritate rationis, quia ars est multiplex species.

Probat primò, quia Ars, quæ est una ex quinque speciebus virtutum intellectualium assignatarum à Philosopho 6. *Ethic. cap. 3.* quæ sunt: Intellectus, sapientia, scientia, Ars, & prudentia. Ars, inquam, non est habitus vnus specie infima; sed comprehendens sub se diuersas species, pro diuersitate rerum factibilium diuersarum, in quibus cognoscendis ad est specialis difficultas licet, ut acquisita facilitate circa cognoscendum

vnus genus istarum rerum factibilium, maneat difficultas cognoscendi alia genera, ut omnes faterentur: ergo prudentia non est vna simplex species infima; sed comprehendens sub se plures species pro diuersitate specifica agibilium, hoc est, actionum moralium virtuosarum.

Probat consequentia, quia eadem est ratio, non enim potius dici debet quod omnia agibilia habeant talem connexionem, ut ad ea cognoscenda debeat sufficere vnus simplex habitus, quam quod factibilia ita se habeant similiter.

Respondet Medina, negando consequentiam, quia res agendæ sunt connexæ, non verò res artificiosæ.

Contrà, quia ipsemet fateretur posse esse quem facilem ad quædam agibilia, saltem in gradu imperfecto, quin sit facilis ad alia in tali gradu: ergo saltem in illo gradu erit eadem ratio de illis, ac de factibilibus. Deinde falsum est quod habeant talem connexionem. Denique licet illæ habeant connexionem, tamen exigunt diuersos habitus; ergo quamuis haberent similiter connexionem cum prudentia, & prudentia cum illis, non propterea sequeretur quin darentur plures prudentiæ.

Respondet secundò aliam esse disparitatem, quod prudentia iudicat de diuersis virtutum materiis, ars verò non iudicat de diuersis factibilibus, sed de hoc postea soluendo fundamenta Caietani.

Respondet tertio similitudinem artis, & prudentiæ non esse in quo ponit illam Scotus, sed potius in eo quod quemadmodum ars vna facit bonam domum, ita vna prudentia facit bonum hominem, & sicut si poneretur vna ars ad faciendum hominem, non poneretur alia ad faciendas manus, & alia ad faciendos pedes, ita cum prudentia ponatur ad faciendum hominem bonum, non debet poni vna ad faciendum illum temperatum, & altera ad faciendum ipsum iustum.

Contrà, quia sicut ad faciendum domum bonam constantem ex diuersis partibus requirentibus diuersum artificium, & habentibus diuersam perfectionem concurrunt plures artes, & vna non sufficit, ut de facto patet experientia: ita similiter quandoquidem plures perfectiones diuersæ rationis concurrant ad faciendum hominem bonum, debent requiri plures prudentiæ distinctæ rationis; ex quo patet ad exemplum Medinæ: quamuis enim si poneretur vna simplex ars ad

170. *Responsio Medina, & disparitas. Reicitur.*

Res agenda non sunt connexa.

Alia disparitas eiusdem reicitur.

Reicitur postea.

3. Responsio eiusdem.

Reicitur. Plures artes requiruntur ad faciendā domum.

faciendum hominem, non deberet poni alia ad faciendum manum, & alia ad pedes; quia non sunt multiplicanda entia sine necessitate. Et similiter etiam si poneretur vna prudentia simplex ad faciendum hominem bonum, non requireretur alia ad faciendum ipsum temperatum, alia ad faciendum ipsum iustum, &c. tamen quandoquidem si daretur ars ad faciendum hominem, illa esset multiplex, & non vna: ita cum detur prudentia ad faciendum hominem bonum, illa erit multiplex.

171.

2. Probatio ex
multiplicitate
se habituum
voluntatis.

Probat secundò Doctor conclusionem, quia aliquis quoad voluntatem potest esse benè affectus circa aliqua agibilia, & malè circa alia, & propterea vnus habitus simplex non sufficit ad eam perficiendam in ordine ad omnia agibilia, sed plures habitus specie distincti in ordine ad hoc proponuntur: ergo quoad intellectum potest esse habituatus ad dictanda aliqua agibilia benè, & malè habituatus ad dictanda alia, præsertim cum non ex eo quòd habeat principia sufficientia ad dictandum de aliquibus agilibus in particulari, verbi gratià, de temperatè viuendo, sequatur quòd habeat principia sufficientia ad dictandum benè de aliis agilibus, verbi gratià, de non furando, & de restituendo alteri, quod suum est, & cum dictamina particularia de his agilibus non, sint conclusiones illatæ ex principiis inferentibus dictamina de aliis agilibus, aut ex ipsismet dictaminibus.

Confirmatio
huius proba-
tionis ad ho-
minem.

Confirmatur hæc ratio, quia secundum Thomistas, principia prudentiæ sunt actus virtutum moralium, & hinc existimant non posse esse prudentiam sine virtutibus moralibus omnibus, sed manifestum est experienciã posse quem esse affectum erga vnã virtutem, sine eo quòd sit affectus erga alteram, saltem in gradu imperfecto, vt fatentur ipsimet aduersarij; & præterea fatentur ipsas virtutes morales affectusque ex iis procedentes esse diuersos specie; ergo prudentia, quæ acquiri posset mediante affectu vnus virtutis tanquam principio, erit distinctæ speciei à prudentia, quæ potest acquiri mediante affectu alterius virtutis: quoties enim principia sunt distincta, etiam habitus iis mediantibus acquisiti, & actus etiam erunt distincti.

172.

Responsio Med.

Responder Medina, negando consequentiam probationis, quia de rebus agendis est vna ratio vera, sed non est eadem ratio boni.

Contrà, quia sicut omnia agibilia conueniant in vna ratione boni, vt sic, & distinguuntur secundum rationes particulares bonitatis, ita similiter possunt conuenire in vna ratione veri agibilis, vt sic, & distingui secundum rationes particulares veri.

Confirmatur, quia si omnia agibilia conueniunt in ratione boni, vt sic, & tamen distinguuntur penes rationes particulares: ergo similiter dici debet, quòd licet conueniant in vna ratione veri, vt sic, distinguantur in rationibus particularibus.

Nec prorsus est vlla ratio, eui poneretur prudentia vna, quæ versaretur circa omne agibile, secundum vnã rationem formalem, & non poneretur vna scientia, quæ versaretur circa omne verum speciale.

173.

3. Probatio
concl. ex ex-
perientia.

Probat tertio conclusio, quia experientia constat hominem posse esse habituatum, & facilem ad cognoscendum, quænam media sint vtilia ad temperatè viuendum, quantum ad cibum,

& potum sine eo quòd sit facilis, & habituatus ad cognoscendum quænam media sunt vtilia ad reddendum cuique suum, aut ad temperatè viuendum, quantum ad venerea; & potest quis esse facilis ad cognoscendum quòd temperatè comedere sit honestum sine eo quòd cognoscat quòd temperare sibi à fornicatione esset honestum, & è contra: ergo habitus inclinans ad vtramque cognitionem est diuersæ speciei.

Probat consequentia, quia hac via colligimus distinctionem habituum in vniuersum, & speciatim in proposito colligimus hoc modo distinctionem virtutum appetitiuarum subiectarum in voluntate inter se.

Probat quartò, quia secundum sanctum Thomam dantur plures species distinctæ prudentiæ gubernatiuæ qua habilitamur ad procurandum bonum aliorum, vt, verbi gratià, regnatiua, legislatiua, politica, œconomica, militaris, & ipsamet prudentia gubernatiua, vt sic, distinguitur specie à prudentia particulari, qua dictamus, quæ pertinent per se ad bonum proprium: ergo hæc prudentia particularis habet similiter plures species sub se, quia est eadem prorsus ratio. Nec facit ad rem quòd dicit Medina, prudentiam illam gubernatiuam non esse veram prudentiam simpliciter, aut procedere per alia media, aut habere alias, & alias difficultates; nam in primis illa prudentia est circa verum agibile: ergo habet rationem prudentiæ simpliciter. Deinde, quamuis totum quòd dicit, esset verum, non minùs sequeretur nostrum intentum, quia siue ponatur esse prudentia simpliciter, siue non, nulla est ratio, cur haberet plures species sub se potius, quàm prudentia simpliciter, de qua loquimur; nec est vnde colligatur quòd illa prudentia habeat species plures procedentes per diuersa media, & habentes diuersas difficultates; prudentia verò, de qua hîc loquimur, non habeat similiter plures species, & procedentes per diuersa media, & habentes diuersas difficultates.

174.

4. Probatio ex
pluritate spe-
cifica pruden-
tia gubernati-
ua.

Disparitas
Medina reui-
situr.

Qualiter autem omnes prudentia, &c. Probata sua conclusione, quia contra opponi posset quòd communiter dicatur prudentia esse vna, ostendit qua ratione id verum esse possit. Ita prudentia potest esse vna eodem modo, quo in ipso, & iam communioribus recentiorum principiis, Metaphysica dicitur vna, & quælibet scientia totalis speculatiua, quæ non dicunt talem vnitatem, nec sic sunt vnæ, quin includant plures partes specie distinctas, à quibus vna ratio scientiæ talis, vt sic, potest abstrahi, quamuis à rigidioribus Thomistis negatur, modò tamen supponendum est, suo loco probandum. Dicit igitur Doctor quòd possit dici quòd detur vna prudentia realis, quæ respicit omne verum agibile, non tamen formaliter, & explicitè sic vt intellectus non indigeat ad hoc, vt perficiatur circa omne tale verum in particulari alio habitu; sed virtualiter, quatenus scilicet, vnus habitus aliquis possit dari, qui adiuet ad cognitionem veri cuiuscunque talis, verbi gratià, habitus quo quis inclinatur ad cognoscendum primum principium practicum, vt, quod tibi non vis fieri alteri ne feceris: aut quoduis aliud generale principium; quandoquidem enim habitus inclinans ad hoc principium cognoscendum concurrat ad cognoscendum quodcunque dependens ab hoc principio, & omnia vera agibilia in particulari possint dependere ab illo, si extendatur nomen prudentia ad significandum

175.

Prudentia est
vna eo modo,
quo Metaphy-
sica, aut Phy-
sica.

dum istum habitum, potest dici quòd vnus habitus prudentiæ respiciat aliquo modo omnia agibilia formaliter, vel virtualiter, cum hoc autem stare posset quòd darentur nihilominus plures habitus distincti specie respicientes vera agibilia in particulari distinctæ rationis.

176.

Soluitur locus Phil. qui opponitur conclusioni.

1. *Expositio.*2. *Expositio.*3. *Expositio.*

n *Secundum hoc exponi potest, &c.* Hic dat tres responsiones ad authoritatem Philosophi 6. Ethic. cap. vlt. *Prudentia vni existenti omnes, scilicet virtutes appetitiuæ, inerunt.* Quam authoritatem vrgent aduersarij pro sua sententia. Prima responsio est conformis ad doctrinam iam traditam, nimirum quòd loquatur Philosophus de prudentia vna, non quòd vna daretur, quæ formaliter, vel virtualiter tenderet in illa. Secunda responsio est quòd si loquatur de vna prudentia formaliter respiciente omnia agibilia, tum debet intelligi de vna prudentia intensiue, & extensiue perfecta, qualis sola est illa, quæ potest formaliter dictare; de quocunque verò agibili in particulari, talis autem necessariò includit plures habitus distinctos realiter, & specie, & consequenter erit tantum vna vnitate aggregationis plurium prudentiarum distinctarum, sicut scientia totalis Logica, vel Metaphysica dicitur vna. Tertia responsio est quòd detur vna prudentia genere intermedio, quia ab omnibus prudentiis distinctis potest abstrahi vna ratio communis prudentiæ, in qua omnes conueniant, & habent vnitatem, sicut omnia animalia conueniant in vna ratione animalis, vt sic; probat hanc acceptionem à simili; quia in diuisione virtutum in quatuor cardinales non minus ponitur temperantia vna, quam prudentia vna; sed temperantia non est ita vna, quin dentur plures species diuersæ eius, quamuis omnes conueniant in ratione temperantiæ, vt sic, quæ ratio ponitur in illa diuisione: ergo non est necesse, vt prudentia sit ita vna, quin sint plures prudentiæ distinctæ rationis, quamuis conueniant omnes in ratione vna prudentiæ vt sic, quæ ratio ponatur in illa diuisione tanquam vnum membrum.

177.

Ex hac doctrina solvuntur tres primæ rationes, quas pro se adducit Medina contra nostram sententiam.

Alia obiectio Medina.

Obiicit præterea, non est diuersa difficultas in dictaminibus prudentiæ: ergo nec ponendæ sunt diuersi habitus prudentiæ. Probatur antecedens, quia qui nouit consultare benè in materia temperantiæ, potest consultare benè in materia iustitiæ: est enim eadem ratio consultandi, puta adhibere scripturas, rationes naturales, & exempla bonorum virorum.

Confirmatio eiusdem.

Addit præterea ad confirmationem huius, quomodo ex vno principio concludit prudens quod faciendum sit in diuersis materiis diuersarum virtutum.

Responsio. Est diuersa difficultas in agibilibus cognoscendis.

Responderetur negando antecedens, cuius oppositum constat ex dictis, & experientiâ. Ad probationem, nego quòd qui nouit consultare in vna materia, nouit etiam consultare in aliis consultatione propria, & particulari alterius materiæ: non vrget autem probatio, quæ ad hoc vtitur Medina, nimirum quòd sit idem modus consultandi in omnibus materiis, adeundo scilicet Scripturas, rationes, & exempla; nam est etiam idem modus acquirendi omnes scientias, adeundo scilicet Scholas, legendo libros, considerando effectus rerum, & causas, easque ad inuicem applicando; & tamen nemo dicit non esse diuersas diffi-

Datur diuersus finis virtutum, quæ vniuersalem moralem essentiam acquirunt.

cultates in diuersis scientiis; ergo similiter in proposito, quamuis sit idem modus consultandi in omnibus materiis virtutum, non tamen sequitur quin sit diuersa difficultas in acquirendo bono consilio, circa diuersas materias. Rursus, si difficultas prudentiæ esset solum in cognoscendo quòd per Scripturam, rationes, & exempla posset quis acquirere modum operandi in qualibet materia, & quis non esset subito prudens?

Altera etiam eius ratio, seu confirmatio non vrget, nimirum quòd ex vno principio possit concludere in variis materiis; nam ad exercendas virtutes in variis materiis non sufficit exercere actus istarum virtutum materialiter; sed requiritur, vt formaliter exerceantur ex affectu honestatum distinctarum; sed nullum vnum principium solum potest sufficere ad proponendas honestates virtutum omnium in particulari, vt inter se distinguuntur: ergo requiruntur diuersa principia in diuersis materiis, circa quas quis versatur ob diuersas honestates, & consequenter ubi sunt diuersæ honestates considerandæ, sunt diuersæ difficultates: ergo falsum est quòd prudens ex vno principio possit definire quid, & quomodo sit agendum in materia iustitiæ ob honestatem particularem iustitiæ, & in materia temperantiæ, ob honestatem particularem temperantiæ, quidquid sit vtrum possit definire quomodo agendum esset in omnibus materiis ex affectu vnius tantum honestatis.

Obiicies vltimè, & est fundamentum Caietani, ac Valentis: prudentia iudicat de diuersis virtutibus, ostendendo quæ alteri hinc, & nunc sit præferenda: ergo vna prudentia respicit honestates diuersarum virtutum, & consequenter pro diuersitate istarum honestatum non sunt ponendæ diuersæ prudentiæ. Secunda consequentia patet. Probatur prima, quia ex eo quòd homo iudicat, & discernit inter diuersa sensuum externorum obiecta, colligit Philosophus 2. de Anima, dari sensum vnum communem, qui percipiat omnia illa obiecta: ergo si prudentia discernat, & compareret inter se obiecta virtutum, debet admitti vna prudentia, quæ possit attingere omnia ista obiecta.

Respondeo primò, negando consequentiam primam obiectiōis, & consequentiam etiam probationis eiusdem. Ratio autem disparitatis est, quòd quamuis prudentia non esset vna, daretur tamen potentia, nimirum intellectus, potens discernere inter illa; si autem non daretur sensus communis, non daretur aliqua alia potentia vna, quæ ad discernendum inter sensuum externorum obiecta sufficeret.

Confirmatur hoc: sicut intellectus discernit mediante habitu suo inter obiecta virtutum, ita voluntas sequitur, quandoque saltem, iudicium intellectus, & præfert vnum obiectum alteri, amando ipsum magis, quam alterum; ergo deberet habere habitum, quo ad hoc inclinaretur tam benè, quam intellectus. Tunc sic argumentor: vel iste habitus voluntatis, quo sic inclinaretur, est distinctus ab habitibus particularibus virtutum, vel non est: si primò dicatur, ergo quandoquidem eo non obstante ponuntur virtutes aliæ distinctæ tendentes in eadem obiecta, quamuis daremus vnum habitum prudentiæ, qui tenderet in omnia obiecta virtutum, non propterea sequeretur quin darentur plures prudentiæ distinctæ. Si secundum dicatur: ergo similiter non

178.

Responsio ad confirm.

Nullum vnum principium potest sufficere ad proponendas honestates virtutum in particulari.

179.

Alia obiectio, quæ est fund. Caiet. & Val.

Responsio 1.

180.

Confirmatio huius responsionis. Si ex comparatione virtutum, quæ facit intellectus, prudentia esset vna, etiam habitus virtutis moralis esset vnum idem.

non est necesse ut sit vnus habitus prudentiæ, qui tendat in ista obiecta.

181.
Responsio 2.
Per vñd prudentiam non præfert intellectus vnā virtutem alteri.

Respondeo secundò, distinguendo primū consequens: vna prudentia, quæ tendat in illa obiecta, quatenus conferuntur ad inuicē, transeat consequentia; quæ tendat in illa seorsum sumpta, nego consequentiam primam, & secundam. Ut melius intelligatur hæc responsio, aduertendum quod ut ex actibus producantur habitus, ita prout potentia habet actus distinctæ rationis, & difficultatis, ita etiam potest habere habitus distinctæ rationis, secundum omnes, vnde cum intellectus posset habere actum, quo proponat hîc, & nunc talem actum in particulari sub honestate temperantiæ; & alium actum, quo proponat eundem, vel alium actum sub honestate iustitiæ, & alium actum, quo iudicet potiorem esse honestatem iustitiæ, quam temperantiæ; & non sit eo ipso facilis ad hunc tertium actum, quo est facilis ad duos primos; nec eo ipso facilis ad actum secundum quoad primum, sequitur satis probabiliter, quod possit acquirere habitum, per tertium actum distinctæ rationis ab habitu, quem acquireret per primum, & secundum actum, sicut potest per secundum acquirere habitum distinctum ab habitu, quem acquirat per primum actum.

Hoc autem supposito, patet quod daretur vnus habitus prudentiæ, quo inclinaretur intellectus ad præferendum obiectum vnus virtutis obiecto alterius, & ad discernendum consequenter inter obiecta diuersarum virtutum, & quod præterea darentur plures habitus prudentiæ, quorum quilibet proximè tantum inclinaret ad vnum tantum virtutis obiectum, quod est intentum huius secundæ responsionis.

182.
Alia obiectio ex Philos.

Obiicies vltimò, Aristoteles probat omnes virtutes esse connexas; quia qui habet vnā, habet prudentiā, & qui habet prudentiam, habet omnes virtutes: sed hæc ratio nihil valeret, si alia esset prudentia regulatiua temperantiæ, alia iustitiæ.

Responsio.

Respondeo, negando minorem, quia sicut quis non posset habere prudentiam correspondentem temperantiæ, quin haberet temperantiam secundum aduersarios, ita non posset habere prudentiam totalem aggregatam ex omnibus prudentiis, quin haberet omnes virtutes, & quemadmodum ex eo quod vna virtus adiuuat quandoque alteram, ita ut sine altera non possit esse perfecta secundum aduersarios; ita vna prudentia posset adiuuare alterā, sic ut sine altera esse non posset perfecta; vnde sequitur quod quandoquidem vna virtus appetitiua non possit esse perfecta absque prudentia correspondenti perfecta, & hæc non queat esse perfecta sine aliis prudentiis, non obstante distinctione prudentiarum, valere posse discursum Phil. in sententia ipsorummet aduersariorum, non minus quam si vna tantum daretur prudentia.

183.
Confirmatio responsionis.

Confirmatur hoc, ipsimet aduersarij fatentur posse acquiri habitum vnus virtutis quoad statum aliquem imperfectum saltem, sine altera virtute; ergo potest acquiri & prudentia, ut ipsi correspondens sine eo quod vel ipsa, vel alia prudentia acquiratur, ut correspondens alteri virtuti non acquisitæ: ergo non sequitur ex acquisitione prudentiæ quomocunque acquisitio aliarum virtutum, sed ex acquisitione prudentiæ quoad statum perfectum, & quatenus extenditur ad omnes virtutes; ergo quamuis darentur prudentiæ distinctæ, quandoquidem quælibet ex ipsis seorsum sumpta non extenditur ad omnes virtutes, non de-

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

beret sequi ex mente Philosophi, quod qui haberet vnā prudentiam talem, deberet habere omnes virtutes: ergo prudentia cum qua connexionem habere debent omnes virtutes, debet esse prudentia, ut extendens se ad omnes virtutes: sed ad inferendam connexionem virtutum cum tali prudentia, aut ipsius cum virtutibus, perinde prorsus est quod sit vna simplex, vel aggregata ex pluribus; ergo discursus Philosophi nihil fauet aduersariis.

Obiicies fundamentum Vasquez, & Caietani, prudentia ponitur, ut rectè quis inueniat medium acquirendi finem virtutis: est autem idem modus inueniendi medium in omnibus materiis virtutum, & quamuis fines sint diuersi, tamen se habent isti fines per modū principiorū, vnde non inferunt pluralitatem, ac diuersitatem prudentiæ.

Respondetur, non esse eundem modum in specie inueniendi medium virtutis, & cognoscendi media requisita ad quamlibet virtutem; sed prout virtutes ipsæ sint distinctæ, ita etiam media, ut media sunt ad tales virtutes, esse distincta, & distinctæ cognoscibilitatis, ac difficultatis.

Confirmatur hoc ex ipsamet obiectione: per aduersarios diuersi fines virtutum amati à voluntate habent rationem principiorum: ergo electiones, & consultationes, ac iudicia quæcunque ex iis, quæ diuersa sunt, prouenientes, sunt diuersæ rationis.

Obiicies denique ex Durando, prudentia habet pro obiecto bonum humanum, ut tale; sed hoc est eiusdem rationis: ergo prudentia est vna tantum. Confirmatur, quia medicina corporalis est vna, ergo & spiritualis, quæ est prudentia. Respondetur, negando minorem, nam bonum humanum quod respicit prudentia, est bonum virtutis: vnde sicut hoc est multiplex, ita & illud. Ad confirmationem responder Vasquez negando consequentiam, quia medicina agit de tuenda vna salute corporali, prudentia verò de multiplici salute spirituali. At hæc responsio petit manifestè principium: est enim eadem ratio admittendi multiplicem sanitatem spiritualem animæ, ac corporis. Itaque respondeo negando antecedens, nam certè non est eadem scientia, quæ deseruit ad sanandum oculum, & caput, ac pedes, & vniuersaliter pro ratione diuersarum infirmitatum, ponendæ sunt diuersæ scientiæ medicæ, & de facto dantur Medici boni quoad vnā infirmitatem, qui de alia infirmitate parum, aut nihil sciunt, ut patet experientiā.

o Sic intelligendo vnitatem, &c. Hîc resoluit quid dicendum sit de connexionem virtutum cum prudentia totali extendente se ad omnem virtutem, & concludit quod si dicatur prudentia esse vna ob vnitatem genericam, in qua conueniunt omnes species diuersæ prudentiæ, non maiorem debere habere virtutes connexionem cum prudentia, & sic vna quam quælibet virtus in particulari habet cum prudentia particulari sibi correspondente, id quod est manifestum. Et idem sentiendum est de connexionem virtutum cum prudentia vna aggregata ex omnibus prudentiis distinctis specie repertis in homine.

Vnde si dicatur quod quælibet virtus in particulari habet necessariam connexionem cum sua prudentia particulari, & è contra, similiter dicendum est omnes virtutes habere connexionem cum prudentia totali, & è contra. Si verò dicatur nobiscum, virtutes quidem particulares habere connex-

184.
Obiectio Vasq. & Caiet.

Responsio.
Non est vnus modus inueniendi mediū omnium virtutum.

Confirmatio responsionis ex obiectione.

185.
Obiectio vlt. ex Durando. Confirm. obiect.

Responsio ad obiectionē, bonum humanū omne non est eiusdem rationis.

Ad confirm. respondet Vasq.

Sed insufficiens.

186.
Qualis est connectio prudentia totalis cū virtutibus alicuius moralibus.

Nō habet prudentia totalis Physicā connexionem cum aliis virtutibus: bene tamen ē contra.

xionem necessariam cum prudentiis particularibus sibi correspondentibus; ē contra verò prudentias particulares non habere necessariam connexionem cum virtutibus appetitiuis particularibus, quarum obiecta respiciunt. Similiter tenendum virtutes omnes appetitiuas habere connexionem necessariam cum prudentia totali; prudentiam verò totalem non habere necessariam connexionem totalem cum virtutibus, quod quidem de Physicā connexionem certum est ex dictis; non item de morali; quia quamvis moraliter possit quis habere promptitudinem ad discernendum

qualiter sit recte operandum hic, & nunc in hac vel illa materia absque virtute appetitiua correspondente, tamen moraliter impossibile videtur, ut quis sit expeditus ad iudicandum bene in omnibus occasionibus de obiectis omnium virtutum absque aliquibus saltem virtutibus; quia ut supra diximus moraliter contingit excæcatio intellectus ex vitiis, præsertim aliquibus; unde sequeretur ista excæcatio moraliter, si non adesset virtus opposita per quam expellatur tale vitium, quod bene aduertendum est, & nullo modo aduersatur Doctori, aut eius principii.

Prudentia totalis habet necessariam connexionem cum virtutibus: ita ut nō possit moraliter esse absque aliquibus.

SCHOLIUM.

Docet contra D. Thomam 1.2. q. 65. art. 2. virtutes morales veras, & proprias dari sine charitate, & consequenter sine aliis Theologicis. Ita Gabr. Richard. Bassol. Paludan. hic: & videatur D. Thom. 1.2. q. 73. art. 1. ad secundum, & 2.2. quest. 23. art. 7. Assor. 1. tom. lib. 3. c. 2. 9. quest. 6. Vasquez. 1.2. d. 89. cap. 1.2. Probatur ex August. & duplici ratione clara: nulla tamen virtutes sunt meritorie sine charitate. Secundo, docet virtutes Theologicas non necessariò requirere morales. Est contra D. Thomam 1.2. q. 65. art. 3. sed est communis. Et probat Doctor exemplo de nouiter iustificato, in quo antiqua vitia eodem modo regnant, donec contrariis virtutum actibus ea expellat.

25.

DE tertio articulo ^P Augustinus contra Iul. lib. 4. c. 2. videtur dicere, quod non sunt veræ, & perfectæ virtutes sine charitate: & hoc probat, quia talis non gloriatur perfectè in Domino.

Contra hoc est Augustinus in sermone de patientia, & 49. primæ partis, & de poenit. dist. 3. cap. Si quis de hæretico, & schismatico. *Si moriatur, ne noget Christum, nunquid eius patientiam commendabimus?* igitur habet patientiam, & non fidem, nec charitatem.

Præterea, quando aliqua ordinantur essentialiter, sicut dispositio, & forma, ad quam est dispositio, licet dispositio possit esse sine forma, tamen non ē conuerso: sed virtutes videntur esse quædam dispositiones ad charitatem, sicut felicitas naturalis ad supernaturalem: ergo.

Præterea tertio, definitio virtutis moralis potest perfectè saluari in aliquo sine virtute Theologica.

26.

Nulla virtus inclinat ad finem vlt. nisi mediante charitate. Virtutes sine charitate informes, & per eam formatae quomodo?

Potest dici quod nulla virtus inclinat ad finem vltimum, nisi mediante illa, cuius est per se respicere finem vltimum: & ita si sola charitas respicit finem vltimum immediatè, aliæ non erunt ad finem vltimum nisi mediante charitate: quatenus autem sunt quædam instrumenta perficiendi hominem, debent esse instrumenta ordinandi ipsum ad finem vltimum, in quo est sua perfectio: & ideo sunt imperfectæ sine charitate, sine qua non possunt sic ordinare: tamen quia ista imperfectio non est earum secundum propriam speciem; ideo quælibet earum potest esse perfecta in sua specie absque charitate. Pro tanto igitur dicuntur esse informes sine charitate, & formatæ per charitatem, pro quanto charitas ordinat ipsas, & earum fines in finem vltimum: in qua ordinatione est vltima earum perfectio, licet extrinseca. Per hoc patet ad Augustinum. Nam virtutes non sunt veræ sine charitate, quia non perdunt ad beatitudinem.

27.

Vitiosus per iustificatio-nē, non euacuat habitus vitiorum.

Sed si ē conuerso? virtutes Theologicæ præsupponant morales, dubium est: & quantum ad habitum, manifestum est quod non. Nam si aliquis prius vitiosus de nouo conuertatur, talis in poenitentia habet omnes virtutes Theologicas, & tamen non morales saltem acquisitas. Patet, quia non operatur delectabiliter aliquod eorum, ad quæ inclinat eius habitus virtuosus: imò delectabile sibi esset operari secundum habitum vitiosum prius acquisitum, & tristabile secundum oppositum.

COMMENTARIUS.

187.

De connexionem moralium cum Theolog.

DE tertio articulo Aug. contra Iul. Hic proponit tertiam partem principalem huius quæstionis, in qua comparantur virtutes morales cum Theologicis tribus, & examinatur, an talem habeant cum ipsis connexionem, ut non possent haberi veræ virtutes morales, sine charitate, fide,

ac spe, aut ē contra. Sunt autem circa hoc aliquæ difficultates. Prima est an possit dari actus aliquis virtutis moralis, verbi gratiā, temperantiæ, aut iustitiæ, qui tendat in obiectum istius virtutis cum debitis circumstantiis omnibus per se requisitis ex ratione talis virtutis, sine vlla circumstantia vitiant-

1. Difficultas huius rei.

re, propter quâ actus ille esset prohibitus vlla lege naturali, diuina, aut humana, absque actu, vel habitu fidei supernaturalis. Secunda, an actus sic bonus, siue cum fide, siue sine fide possit dari absque charitate. Tertia, an ex hypothese, quod daretur talis actus absque charitate, esset actus veræ virtutis. Quarta, an necessariò quicumque habet fidē, spem, & charitatē, habeat virtutes morales, & hinc oritur quinta difficultas, an dentur virtutes morales per se infusæ, sicut dantur virtutes Theologicæ, & in casu, quo dentur, an habeant necessariam connexionem cum Theologicis ex difficultatibus. Tertia, & quintam magis per se examinat Doctor, re vera tamen ad præsens omnia æquè spectant, & à nobis propterea discutienda sunt eodem modo, quo iam proposita sunt ordine.

2. Difficultas.

3. Difficultas.

4. Difficultas.

5. Difficultas.

6. Difficultas.

188.

An possit dari actus virtutis moralis sine circumstantia vitiantis absque fide supernaturali.

1. Sent. negativa.

Circa primam difficultatem, quam de actu data opera proposui, quia si potest, aut non potest haberi actus, eadem ratione potest, vel non potest habitus, & nihil impediret quò minùs esset habitus, nisi quòd nò posset dari actus; circa, inquam, hanc difficultatem, prima sententia posset esse, quòd ita requiratur fides ad opus honestum virtutis, vt infidelis, nullius, neque qui habet cognitionē vllam veri Dei, & cultus eius, quales sunt Mahumetani, Iudæi iam, & hæretici; neque qui non habet, vt sunt Athei, ac si qui sint, qui de Deo vno, ac vita futura animæque immortalitate, nihil sciunt, aut credunt fide diuina, aut humana, possit habere aliquem actum virtutis moralis bonum, absque circumstantia aliqua vitiante. Hæc sententia tribuitur Lincon. & à potiori debet esse hæreticorum huius temporis, qui dicunt omnia opera etiam fidelium, & quorumcunque iustorum, esse peccata. In ea videtur fuisse Baius, quandoquidem propositio 26. eius sit: *Omnia opera infidelium sunt peccata, & virtutes Philosophorum sunt vitia.*

2. Sententia.

Secunda sententia tenet infideles cognoscentes Deum, ac vitam æternam, sed non habentes fidem supernaturalem, posse habere aliquos actus bonos absque vlla circumstantia vitiante; infideles verò nullo modo cognoscentes, aut credentes Deum non posse elicere vllum actum bonum. Ita Gregorius 2. d. 39 q. 1. art. 2. coroll. 3.

3. Sententia.

Infideles tam cognoscentes, quàm nò cognoscentes Deum possunt elicere aliquem actum virtutis absque circumstantia vitiantis.

Tertia denique sententia est, vtrosque infideles posse habere aliquem actum bonum absque circumstantia vitiante. Hæc quatenus comprehendit infideles cognoscentes Deum, & sic dictos ex eo quòd careant fide supernaturali, pertinet ad præsens, vbi manifestè pater esse Scoti, dum negat virtutes morales præexigere Theologicas, aut habere necessariam connexionem cum Theologicis. est etiam D. Thomæ 2. 2. q. 10. art. 4. & omnium Theologorum iam nemine dempto, excepto Baio, ac Linconiensis; quatenus verò cõprehendit etiam infideles nullo modo sciētes, aut credentes Deum, est etiam communis eorundem authorum contra Gregorium, & minùs directè facit ad propositum.

189.

3. Sent. probatur quòd infideles cognoscentes Deum.

Probari solet hæc sententia, quantum ad infideles cognoscentes Deum, sed carentes fide supernaturali, quia *Act. 10.* Angelus dixit Cornelio Centurioni: *Orationes tuæ, & elemosyna ascenderunt in memoriam in conspectu Dei*; ergo illa opera placuerunt Deo, & consequenter non erant affecta vlla circumstantia mala; sed Cornelius tum non habuit fidem supernaturalem, & cõsequenter erat infidelis in sensu, quo iam agimus de infidelibus; ergo potest infidelis cognoscens Deum facere opus bonum virtutis moralis, absque circumstantia vitiante. Probatum subsumptum, in quo tantum est difficultas huius probationis, auctoritate Chry-

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

ostomi homil. de fide, Legis natura, & Spiritu sancto, tom. 3. Theophylacti, & OEcumenij *Act. 10.* qui ita expressè sentiunt.

Sed certius longè puto Cornelium pro quocunque tempore, quo fecit ista opera bona, de quibus Angelus, fuisse fidelem, & affectum fide supernaturali; quia ista opera dicuntur placere Deo, & disponebant eum ad vltiorem, & vberiorē fidei perfectionem; vnde, & Beda *Act. 10.* ait per fidem eum benè operatum fuisse, & meruisse Euangelij prædicationem, quod & sentit Gregor. homil. 19. in *Ezech.* & Hieron. ad *Gal. 3.* Cyprianus in lib. de orat. Dominica. Tertul. lib. aduersus *Psychicos*, c. 8. sed nulla possunt haberi merita, saltem conducentia ad vitam æternam. Nec opera sic placencia Deo, vt intuitu eorum det auxilia supernaturalia absque fide; quia aliàs fides non esset initium iustificationis, & fundamentum nostræ salutis; nec verum esset illud Apostoli, *Sine fide impossibile est placere Deo.* Vbi sermo est de fide supernaturali, cuius necessitas ex illo loco colligitur; ergo opera illa prouenerunt à Cornelio iam fideli. Nec refert quòd Augustinus dicat lib. 1. de *Bapt. cap. 8.* quòd didicerat Cornelius à Petro fidem, cum tamen fecerit prædicta opera antequam conuenerit Petrum; nam loquitur de fide Christi expressè, sine qua sine dubio poterat esse fides supernaturalis Dei. Vnde q. 2. ad *Simplicianum*, quando ait Cornelium ante Baptismum receptum à Petro, non habuisse fidem, addit tamen limitationem, quæ scilicet sufficeret ad regnum cœlorum. Et lib. 4. de *Baptismo*, c. 21. ait missum Cornelium ad Petrum, vt acciperet fidem, quæ sufficeret ad capessendum regnum cœlorum: certum autè est potuisse Cornelium habere fidem supernaturalem Dei, quamuis non haberet fidē de Christo, & mysteriis necessariis ad salutē, ac aded sufficientem ad acquirendum Regnum cœlorum.

Nihilominus quamuis hæc probatio non sufficiat, quatenus fundatur in eo quod contigit circa Cornelium, tamen quatenus ex ea colligitur istos Patres Chrysostomū, Theophylactum, ac OEcumenium in ea fuisse opinione, vt opus bonum possit esse absque fide supernaturali (nam si id non opinarentur, non dicerent Cornel. habuisse opera illa bona sine fide) valdè iuuat ad confirmandum nostram, & communem sententiam eorundem Patrum auctoritate, quæ magni facienda est.

Aliis exemplis ex Scriptura desumptis solet etiam probari hæc pars, vt obstetricum *Exod. 1.* ex pietate, & timore Dei referuantium filios Hebræorum. *Rahab* meretricis recipientis exploratores *Ios. 2.* Nabuchodonosoris, cui dixit Daniel, vt peccata sua redimeret elemosynis *Daniel. 4.*

Sed certè non satis probant intentum, quia non aded constat quin habuerint hi omnes verā fidem etiam supernaturalem, vt de Rahab ipsemet Apost. *Hebr. 11.* dicere videtur. *Fide*, inquit, *Rahab meretrix non periit cum incredulis excipiēs exploratores cū pace.*

Meliùs probari potest quantum ad auctoritatem per damnationem propositionis Baij præmissæ; nam si infideles habentes cognitionem Dei non possint habere actum bonum; certum est omnia opera infidelium esse peccata, saltem in sententia communi non admittentē actus indifferentes, & licet non sit necessarium quòd quælibet ex propositionibus Baij sit damnata vt erronea, tamen quælibet ex illis est affecta aliqua censura, quod sufficit ad propositum.

Probatum vltieriùs auctoritate Chrysostomi in eadem homilia in initio. *Offendes multos, qui quamuis sermonem veritatis non acceperint, & foris sint, operibus*

190.

Reiicitur hac probatio.

Non dantur opera conducentia dispositioni absque fide supernaturali.

Soluitur auctoritatem Aug.

Quo sensu prædicta probatio sit bona.

191.

Probatur eadē pars aliis exemplis ex Scriptura.

Non tamen sufficienter.

Meliùs probatur ex damnatione propositionis Baij.

192.

ribus tamen veritatis, ut apparet, sunt conspicui. Inuenies viros misericordes compatiētes, iustitia vacantes; sed nullos facientes fructus operum: nam & hac sunt opera bona; at necessarium est ut precedat opus summum, id est, opus fidei, non quidem ut sint opera illa bona; sed ut sint fructuosa, seu ut illi, qui ista exercent, faciant fructum. Vnde subiungit: *Similes mihi videntur qui operibus bonis florent, & Deum pietatis ignorant, reliquiis mortuorum, pulchre quidem indutis, sensum autem pulchrorum non habentibus*: quæ enim utilitas animæ mortuæ, Deo quidem mortuæ fide, & ratione, bonis autem operibus vestitæ.

Item, Author imperfecti hom. 26. *Gentiles humanitatis causa recipiunt peregrinos, licet non propter Christum.*

Item, Hier. ad Gal. 1. *Multi absque fide, & Evangelio Christi, vel sapienter faciunt aliqua, vel sanctè, ut parentibus obsequantur, ut inopi manum porrigant, non opprimant vicinos, non aliena diripiant.*

Item, Greg. hom. 26. in Euang. *Sunt nonnulli, qui proximos diligunt propter affectum cognationis, & carnis, quibus in hoc sacra eloquia non contradicunt; sed aliud est, quod sponte impenditur natura; aliud quod ex charitate. Quo in loco loquitur vniuersaliter de hominibus, siue fidem habeant, siue non.*

Item, Chrysost. hom. 67. ad populum: *Nec malus potest omnino malus esse, sed euenit ut aliquid habeat boni, nec bonus omnino, sed & nonnulla solet habere peccata.*

Confirmatur per Apostolum Rom. 1. ubi ait Gentes esse inexcusabiles, eo quod non obseruarent legem naturæ; ex hoc enim videtur sequi quod potuerint illam obseruare.

Probatur denique ratione, quia nulla prorsus potest assignari dependentia actus boni à fide supernaturali: ergo dicendum est quod non obstat defectu fidei supernaturalis tam actualis, quàm habitualis possit dari actus bonus moralis sine vlla circumstantia vitiante. Consequētia est manifesta. Probatur antecedens, quia omnis dependentia, quæ esset actus boni ad fidem supernaturalem vel esset, quatenus non possit proponi obiectum bonum voluntari sine fide, vel quatenus Deus noller dare gratiam requisitam ad opus bonum faciendum, nisi habenti talem fidem, vel quatenus nihil posset trahere voluntatem à sequendo malo, nisi aliquid cognoscendum per fidem supernaturalem; neque enim vlla alia ratio assignari potest: sed neutrum ex his arguit necessarium connexionem: ergo, &c. Probatur minor quoad primam partem, quia nihil potest proponi per fidem supernaturalem de facto ad virtutē pertinet, quod non proponi possit per naturalem, ut patet in hæreticis, qui credunt fide naturali mysterium Trinitatis, vitam æternam, bonum esse dare eleemosynā, orare, non iurare, &c. ergo non requiritur fides supernaturalis. Nec refert quod non proponatur bonum tam certo, & perfecto modo fide naturali, quàm supernaturali; quia sufficit ad habendum actum bonum circa bonum morale, quod proponatur probabiliter, imò minùs probabiliter quandoque secundum communiorem sententiam. Confirmatur hoc per probationem nostræ sententiæ, quoad secundam partem; nam si possunt infideles non habentes vllam cognitionem Dei, aut vitæ venturæ proponere sibi bonum virtutis, multò magis id possunt facere infideles cognoscentes Deum.

Probatur eadem minor quoad secundam partem, quia nulla ratione, aut autoritate id colligitur, & propterea gratis assereretur, & derogaret naturæ, dispositionique suauis Dei circa ipsam, ex

qua videtur sequi quod quandoque tribuat gratiam ordinis naturalis requisitam ad operationes aliquas bonas istius ordinis absque dependentia ad principia, & perfectiones spectantes ad alium ordinem supernaturalem. Probatur quoad tertiam partem eadem minor, tum, quia potest per fidem naturalem cognoscere illa obiecta, quæ cognoscenda essent ad hoc fide supernaturali; tum, quia ipsum bonum honestum, quando non habet incompatibilitatem cum aliquo bono delectabili, aut vtili inhonesto, quod fortiter moueret voluntatem, est sufficiens motiuum ad moraliter trahendum voluntatem ad amorem sui: sed sæpè potest proponi absque fide vlla Dei bonum honestum in circumstantiis, in quibus prosecutio eius non esset incompatibilis cum obiecto inhonesto, ad quod multum inclinatur voluntas, ut verbi gratiā, in casu, in quo proponeretur alicui à natura liberali, quod esset honestum subuenire patri laboranti, nec aliquod impedimentum subuentionis proponeretur præter iacturam tantæ pecuniæ, quantum ipse non curaret erogare: ergo honestas illius actionis in tali circumstantia esset sufficienter determinatiua, quantum est ex parte obiecti requisitum.

Probatur nostra conclusio, & sententia quoad alteram partem, nimirum quod possit infidelis absque cognitione Dei operari bene aliquid absque circumstantia vitiante, tum prædictis authoritatibus, quæ indifferenter loquuntur de infidelibus sine restrictione ad infideles cognoscentes Deum; nam quamuis possint de illis infidelibus solis intelligi, tamen sine fundamento, quale non est in proposito, non debent ita restringi; tum etiā, quia potest proponi talibus bonum honestum quamuis non cognoscant Deum, aut vitam æternam, vllō modo, & potest occurrere, ut nulla sit circumstantia mala ipsis proposita, quæ concomitaretur istud bonum, nec aliquod aliud malum incompatible cum ipso, quod moraliter retraheret voluntatem à talis boni prosecutione, ut patet in exemplo suprā præmisso.

Confirmatur, quia circumstantia personæ non necessariò inficit actionē prouenientem à tali persona infideli, nam posset fieri, quod aliquis non solum infidelis cognoscens Deum, sed etiam fidelis esset in se turpior, & abominabilior Deo, quā talis infidelis; cuius tamen fidelis personæ circumstantia non inficeret omne opus ab ipso procedens: ergo circumstantia personæ talis infidelis non cognoscentis Deum non inficeret necessariò opus.

Probatur antecedens, quia infidelis cognoscens Deum potest habere grauiora peccata, & etiā fidelis, quā infidelis non cognoscens Deum; ergo posset esse turpior, & abominabilior Deo, & minùs exigens gratiā eius, quàm infidelis non cognoscens Deum.

Confirmatur secundò, quia quamuis infidelis cognoscens Deum minùs placeret Deo, & minùs exigeret gratiā eius, quàm fidelis peccator, tamen adhuc non necessariò actio omnis proueniens ab ipso esset infecta ratione talis personæ, nisi circumstantia peccatoris fidelis inficeret actiones ab ipso prouenientes, sed hoc non inficit, ut postea viderimus; ergo nec illa. Probatur sequela, quia ex eo quod talis infidelis esset minùs gratus Deo, & minùs exigens gratiam, non sequitur aliud, quàm quod actus eius, cæteris paribus, essent peiores, & quod rariùs Deus cōcurreret cum ipso ad bonum. Sed ex hoc non sequitur quin Deus aliquando concurrat cum ipso; nec sequitur etiam quod opus eius debeat esse affectum maiori malitia, nisi opus fidelis peccatoris debeat esse affectum ali-

Non constat autoritate, aut ratione Deum negare semper gratiā bene operandi moraliter infidelibus. Posset voluntas trahi à malo per aliquid cognitum cognitione naturali.

195.

3. Sent. probatur quod infideles non cognoscentes Deum.

Circumstantia personæ non inficit actionē.

196.

Circumstantia ignorantia Dei non inficit actionē aliam bonam.

Confirmatur autoritate Apostoli.

193.

Probatur ratione ex independentia virtutum moralium à fide.

Potest proponi bonum morale absque fide supernaturali.

194.

qua malitia; sicut non sequitur ex eo quòd blasphemus, aut incestuosus sit minùs exigens gratiam eius, quàm qui furatur parvam quantitatem, omne eius opus esse affectum aliqua circumstantia mala, aut Deum nunquam cum ipso concurrere ad actum bonum.

197.
Obiectio contra hanc partem.

Responsio.
Potest cognosci opus bonum moraliter absque cognitione Dei.

Dices opus bonum morale, quòd tale formaliter dicere ordinem ad Deum, ita ut non possit cognosci ut sic quin cognoscatur Deus: ergo cum debeat cognosci, ut quis operetur ipsum moraliter, sequitur infidelem non cognoscentem Deum, non posse operari bene moraliter. Respondeo negando antecedens, quia, quamvis Deus non esset, posset cognosci quòd subuenire extremo indigenti, quòd commodè fieri posset, & sine præiudicio Reip. esset honestum, & honorare parentes, ac seruare fidelitatem, ac veracitatem in dictis, ac factis. Confirmatur, quia est aliqua ratio in operibus bonis moralibus, ut feruntur in ipsa obiecta sua, ob quam vnum ex ipsis magis placet ipsi, quàm alterum: ergo ista ratio posset haberi, quamvis Deus non daretur; & cognosci, quamvis non cognosceretur Deus. Confirmatur secundò, quia si honestas operum diceret per se ordinem intrinsecum ad Deum, sic ut nec esse, nec concipi possit absque Deo, maxime ex eo quòd honestas ipsorum desumeretur ex voluntate Dei ordinantis, aut præcipientis illa opera, quæ sunt sic bona, ita ut eatenus essent formaliter censenda honesta, quatenus cognoscerentur esse ordinata à dicta voluntate: sed hoc est falsum, quia quemadmodum, ut suppono ex dicendis d. seq. non omne malum idèd præcisè, & solummodo est malum, quia prohibitum à Deo: ita non omne bonum præcisè, & solummodo est bonum; quia præceptum, aut consultum à Deo, quod etià patet hic breuiter, quia aliqua est ratio particularis in operibus aliquibus, ob quam Deus ea præcepit necessariò, quæ non est in aliis, quæ sic non præcipit independentè ab ordinatione diuinæ voluntatis: sed illa ratio est ratio sufficiens honestatis istorum operum; ergo non habent omnem suam honestatem à diuina voluntate.

198.
Non cognoscitur Deus possunt cognoscere malum: ergo & bonum.

Confirmatur, quia non magis repugnat, aut difficile est cognoscere malum inhonestum, quàm tale, quàm bonum honestum: sed non cognoscentes Deum possunt cognoscere malum inhonestum: ergo & bonum. Maior patet, quia malum inhonestum, quòd tale, vel dicit formaliter negationem, aut priuationem honestatis, vel fundamentum, ad quod sequitur, unde nequit cognosci, nisi cognoscatur honestas sicut vniuersaliter nulla priuatio, aut negatio, nec fundamentum eius, ut tale, potest cognosci nò cognita forma ipsi opposita. Probatum etiam minor, quia alius non possent peccare; quia peccatum consistit in actu, quo quis prosequitur aliquod obiectum, quod cognoscit esse inhonestum, aut fugit ab obiecto quod cognoscit honestum, & obligatorium; & sanè hæc ratio conuincit fidem Dei, ac cognitionem eius non esse requisita per se ad proponendum honestatem obiecti, quamvis possint esse requisita, ut Deus veller dare gratiam requisitam ad bene agendum.

199.
Obiectio pro Baio.
Omne quod non est ex fide peccatum est, explicatur.

Obiicies contra hanc conclusionem pro Baio, Rom. 14. *Omne quod non est ex fide peccatum est.* Respondeo primò, per fidem in illo loco nò intelligi fidem Theologicam, de qua in præsentia agimus secundum communiorè PP. Chrysost. & Græcorum sententiam, quos sequuntur Ansel. Ambros. & D. Thom. sed dictamen conscientiæ; ita ut sensus sit, quòd omne illud, quod non est ex conscientiæ dictamen, sed contra ipsum, sit peccatum, sic autem intellectus locus nò facit ad propositum. Respondeo secundò, intelligendo illum locum de fide Theologica propriè dicta, etiam nihil ipsum officere nobis; quia quemadmodum in illa alia expositione, quæ intelligitur per fidem dictamen conscientiæ, sensus est, quòd omne quod est contra dictamen conscientiæ sit peccatum: ita etiam intelligendo per fidem Theologicam fidem, sensus esset quòd omne illud quod est contra fidem Theologicam, aut dictamen eius esset peccatum; ex hoc autem, quamvis verum esset, non sequitur quòd quidquid fieret sine fide Theologica, aut aliqua cognitione Dei, deberet esse peccatum, quia non est necesse, ut omne, quod fieret absque fide, esset contra fidem, ut patet. Respondeo etiam tertio, etiam intelligendo locum de fide Theologica illum exponi posse de peccato, non in genere moris, sed in genere meriti, quòd ad hoc, quòd omne quod non procederet ex fide, seu ex homine habente fidem, esset peccatum, quatenus non esset villo modo meritum siue de condigno, siue de congruo, cum quo tamen stare posset quòd esset bonum ordinis naturalis, ut patet.

Obiicies secundò Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo.* Respondeo, hinc ad summum haberi quòd in infidelibus non habeantur opera bona conducentia ad vitam æternam per modum meriti de condigno, aut congruo, aut dispositionis positiuæ, non verò quòd non dentur alia opera bona ordinis naturalis. Adde obiter malè vrgere hanc aut priorem obiectionem eos, qui concedunt hæreticos ex eo quòd habeant fidem acquisitam posse operari bene, infideles verò non posse; tum, quia in hoc loco fit mentio sine dubio de fide supernaturali infusa; tum etiam, quia infideles possent habere fidem acquisitam de bonitate virtutum, & de Deo vno, ac vita æterna.

Obiicies tertio August. qui variis locis negat in fidelibus veras virtutes, asserens eos nò bene operari opera bona, quæ videntur facere. Ita tenet lib. 4. contra Iulianum, c. 3. *Quinto de Ciuit. cap. 12. lib. 13. c. ult.* Confirmatur, quia secundum Aug. & omnes, ut opus sit bonum bonitate virtutis non sufficit quòd versetur circa obiectum bonum, sed ut sit ob finem bonum, nam ad veram virtutem, inquit, lib. 4. contra Iul. c. 3. *Non tantum inueniendum est quod agitur, sed causa querenda est cur agatur; quia virtus à vèritate magis sine distinguitur, quàm officio: sed non potest referri ad finem bonum nisi referantur ad Deum, nam quoties non refertur ad Deum, vel refertur ad finem aliquem malum vanæ gloriæ, vel utilitatis, vel metus, & sic certum est non esse virtutem formaliter loquendo, sed potiùs vitiū, aut aliquid indifferens; vel refertur ad ipsum finem, & honestatem virtutis, & sic non est secundum Aug. virtus, quia est inflata, & superba: ait enim lib. 19. Ciu. c. 25. *Licet à quibusdam tunc vera, & honesta putentur esse virtutes, cum referuntur ad se ipsas, nec propter aliud expectantur etiam tunc inflata, ac superba sunt, & idèd non virtutes, sed vitia iudicanda.**

Respondeo, ipsum intelligendum de veris virtutibus, hoc est conducentibus ad vitam æternam per modum meriti de condigno, aut congruo, vel dispositionis positiuè conducentis ad aliquod tale meritum, aut principium eius. Ita explicat ipse Aug. eod. cap. contra Iul. his verbis: *Quoniam cōcedis opera infidelium, quæ tibi videntur bona, nò tamen ad salutem æternam perducere, scito nos illam bonum hominem, illam bonam voluntatem, illud opus bonum sine Dei gratia,*

2. Explicatio.

3. Expositio.

200.

2. Obiectio soluitur.
Quomodo sine fide impossibile est placere Deo.

201.

3. Obiectio ex August.

202.

Responsio.
Quo sensu negat Aug. infidelibus veras virtutes.

ria, quæ per unum mediatorem datur, nemini posse conferri, per quod solum homo potest ad æternam Dei domum regnūque perducī.

Addi posset cum nostro Vega eum tantum vel-
le quod ordinariē infideles non operentur bene,
& ad hoc sanē ostendendum conducit discursus
Augustini docentis infideles ad faciēda opera
bona, quæ videbantur fecisse, ductos fuisse hu-
mana aliqua concupiscentia, vel appetitu laudis,
& gloriæ, vt asserit de Romanis in libris de Ci-
uitate; vel affectu auaritiæ, aut timore pœnæ tem-
poralis, vt ait in libro de continentia. Hoc enim
ita se habuisse ordinariē, & communiter satis ve-
rissimile est, non verò semper in omni actione.

Responsio ad
confirm.

Ad confirmationem respondeo, negando mi-
norem, & ad probationem dico, quod quando ali-
quis operatur ob honestatem virtutis præcisē, nec
vult referre ipsas virtutes ad vltiorem finem,
contentus ipsismet virtutibus, & in iis collocans
beatitudinem, ac finem vltimum suum, vt Philo-
sophi aliqui faciebant, tunc operatur superbē, &
inflatus meritō dici potest; & hoc est quod dicit
Aug. Quando verò operatur quis propter finem
virtutis, non constituendo in virtute vltimum
finem positiuē, nolendo ipsam ad finē vltiorem
ordinate, tunc operatur benē, & non superbē, nec
inflatē; nec oppositum vult Aug. ita autem potest
quis agere, quin referat virtutes positiuē ad crea-
torem, aut vltimum finem. Alio modo potest dici
quod virtus expetita propter seipsam, & non rela-
ta ad creatorem sit superba, ac inflata, non forma-
liter, sed causaliter; quia ordinariē qui sic operari
solent, sunt superbi, quales non solent esse, qui or-
dinant virtutes ad creatorem; & hoc tantum vo-
luisse Augustinum.

Quomodo li-
cet operari ob
finē virtutis,
& quando nō.

203.

Aug. nō negat
aliqua o-
pera bona in-
fidelibus.

Porro quod August. non negauerit absolutē, &
simpliciter bona aliqua opera infidelibus, quæ non
essent affecta circumstantia vlla vitiantē patet ex
lib. de Spiritu, & litera. *Eorum quos Christi non iusti-
ficat gratia, sed impiorum* (id est, infidelium) *nec Deum
verum veraciter iustēque colentium, quadam facta esse,
qua secundum iustitia regulam non solum vituperare
non possumus, verum etiam merito rectē laudamus.* Et
infra: *Sicut nō imēdiunt a vita æterna iustum quadam
peccata venialia sine quibus hac vita non ducitur: sic ad
salutem æternam nihil profunt impio* (id est, infideli) *ali-
qua bona opera, sine quibus difficillimē vita cuiuslibet
pessimi hominis inuenitur.* Confirmatur primō, Aug.
contra Iulianum supra ait virtutes, si quæ videptur
esse in infidelibus, nō esse veras, quia ad suum non
referuntur authorem, quod & tenet 5. de Ciui. c. 12.
*Non est vera virtus, inquit, nisi ad eum finem tendit,
ubi est bonum hominis, quo melius non est.* Sed hæc ra-
tio tantum concludit virtutes meritorias, seu con-
ducentes directē ad vitam æternam non fuisse in-
fidelibus: ergo vel malē ratiocinaretur August. vel
certē loquitur de virtutibus veris, hoc est, condu-
centibus meritoriē, seu dispositiue ad vitam æter-
nam. Probatur minor, quia non requiritur ad vir-
tutem moralem ordinis naturalis, quā talis est præ-
cisē, quod referatur ad finem vltimum; ergo posset
esse vera virtus ordinis naturalis in infidelibus,
quamnis non referrent illam ad suum Authorem,

Ratio ob quā
August. negat
virtutes infi-
delibus solum
concludit de
virtutibus
meritoriis.

204.

Rossum: vir-
tutes referri
ad Deum, &
vitam æternā
sine fide, aut
cognitione su-
pernaturali.

Deinde certū est infideles cognoscentes Deum,
posse absque fide supernaturali, de qua loquitur
sine dubio Aug. ordinare sua opera ad suum Au-
thorem mediante cognitione naturali, aut fide ac-
quisita, quantum posset requiri ad rationem veræ
virtutis ordinis naturalis: ergo loquitur Aug. de
aliqua speciali relatione ad finem vltimum, nimi-

rum de relatione, per quam essent ista opera me-
ritoria, sed hæc relatio non requiritur ad veram
virtutem, nisi quatenus vera virtus diceretur illa
tantum, quæ esset meritoria vitæ æternæ: ergo Au-
gustinus dum negat virtutes veras infidelibus, lo-
quitur de vera virtute in hoc sensu.

Confirmatur secundō, quia lib. 2. de nupt. & con-
cupiscentia, c. 12. & eodem libro contra Iulianum negat
pudicitiam veram infidelibus, quia non propter
Deum verum fidem cōnubij seruant, quandoqui-
dem corpus non possit ipsis esse pudicum, cum
animus eorū propter infidelitatem fornicatur, iux-
ta illud Psal. 72. *Perdidisti omnes qui fornicantur abs te.*
Sed certē hæc etiam ratio non valet, nisi intelli-
gendo per pudicitiam verā illam, quæ placet Deo,
tanquam aliquod conducentē ad vitam æternam.
Confirmatur tertiō, quia Aug. fundatur in aucto-
ritatibus Pauli supra obiectis; ergo debet intelligi
iuxta illas auctoritates; sed illæ, vt visum est, non
concludunt aliud, quā non dari opera fructuo-
sa, & conducentia ad vitam æternam sine fide.

Confirmatur tertiō, quia August. vt dicit non
posse dari opera bona sine fide; ita etiam dicit non
dari opera bona sine charitate, & amore Dei: ergo
sicut nō potest esse verum vniuersaliter quod non
possit dari opus bonum absque circumstantia vi-
tiantē sine amore Dei, & charitate in mente Aug.
vt postea videbimus: ita non debet esse verū quod
non possit dari tale opus bonū absque fide. Conse-
quentia patet à paritate rationis. Probatur antece-
dens ex c. 3. *Absit, vt in aliquo sit vera virtus, nisi ve-
rō sit iustus, & inferius addit sine Dei amore, nihil
esse bonum: sed vera iustitia, & amor Dei non ha-
bentur in peccatoribus, ergo sentit non dari veras
virtutes in peccatoribus, sicut sentit eas non dari
in infidelibus.* Et sanē ad hoc conducebat ipsius
fundamentum præmissum in prima confirma-
tione, quod æquē de infidelibus, ac peccatoribus
concludit, vt patet.

Circa secundam difficultatem, quæ est an pos-
sit dari virtutis actus sine mala circumstantia abs-
que charitate: Ioannes Hus hæreticus, vt refertur
in Concil. Constant. sess. 15. putauit omnia opera
peccatoris necessariō maculari à peccato ipsi in-
existente, & consequenter tenere deberet, sup-
posito quod non possit dari homo, qui non sit af-
fectus peccato mortali, vel charitate, non posse
contingere, vt detur actus bonus moraliter abs-
que charitate.

Ad hanc sententiam accessit Catherin. in cap. 3.
Genes. supra illa verba: *Adam ubi est* asserens actum
virtutis necessariō requirere vt sit sine circumstan-
tia vitiantē, quod referatur in Deum summē di-
lectum, vel actū, vel virtutē, qualiter referri pos-
se non videtur absque charitate, ita etiam sentit
Baius: nam propositio 35. ex damnatis eius est:
*Omne quod agit peccator, aut seruus peccati, peccatum
est.* Et propositio 40. est, *Peccator in omnibus suis
actibus seruit dominanti cupiditati.*

Commonis tamen sententia, quam tenet Do-
ctor hīc, est, peccatorem manentem in tali statu
posse elicere actus virtuosos sine vlla circumstan-
tia vitiantē, & consequenter virtutes morales ac-
quisitas, saltem non esse connexas cum charitate.

Probat Suarez lib. 1. de necessitate gratiæ, cap. 4.
ex omnibus Scripturæ locis, quibus inuitantur
peccatores ad actus, quibus possint à Deo, vel me-
liorem statum, vel aliquid boni impetrare, vt
Luc. 11. *Date elemosynam, & ecce omnia munda
sunt vobis: & Dimitte nobis debita nostra.* quæ consilia
vel

205.

2. Confirmatio ex Aug.

3. Confirmatio eodem.

206.

An possit abs-
que charitate
dari vera
virtus sine
circumstantia
vitiantē.
1. Sententia
negatiua.

207.

2. Sententia
communis, &
Doctōrū vera
absque chari-
tate posse dari
actum virtu-
tis sine circū-
stantia vitian-
te.
Probatio Sua-
rez.

vel præcepta non iustis tantùm, sed peccatoribus proponuntur, sicut, & illa Baptistæ exhortatio, *Facite fructus dignos pœnitentia*. Sed certè hæc, & similia loca secundùm se præcisè sumpta non sufficiunt, quia possent peccatores acquiescere istis præceptis, consiliis, ac exhortationibus, non ita, ut dum actu acquiescerent, manerent peccatores, nam si ex perfecta charitate darent eleemosynam, aut peterent sibi dimitti peccata, aut facerent pœnitentiam, sine dubio satisfacerent istis inuitationibus, & tamen non sequeretur quòd ab illis manentibus peccatoribus prouenirent isti actus boni, ut patet, quandoquidem pro quocunque instanti, pro quo eliciunt actum perfectæ charitatis iustificentur, & liberentur à peccatis, non quidem per ipsum charitatis fœnitatem, sed per habitum charitatis, qui tum infunditur.

Non sufficit
prædicta pro-
batio secun-
dum se præ-
ciud.

208.
Probatio 2.
eiusdem.

Probat secundò ex Iacobo 2. *Qui totam legem seruauerit, offendat autem in uno, factus est omnium reus. utique*, inquit Suarez, *quod inimicitiam cum Deo, non quod malitiam*: ergo inimicus Dei potest aliqua præcepta seruare, & consequenter opus bonum facere: nam qui malè operatur, iam transgreditur aliquod præceptum.

Confirmatio.

Confirmatur hoc autoritate Basilij *hom. 7. in diuites*, qui cum dixisset multos esse, qui cætera præcepta seruant, & eleemosynas non faciunt, subdit, *Quid his cætera virtutum diligentia prodest? non propterea regnum Dei consequuntur*. Verùm hæc probatio minùs valet, quàm præcedens: concessa enim explicatione loci Iacobi, manifestè patet consequentiam non valere: neque enim Iacobus dixit quòd ille qui offendit in uno, & fit inimicus Dei, non minùs quàm si offendisset in omnibus, seruat, aut omnem, aut partem aliquam legis per obseruationem aliquam positiuam, quæ sola potest facere ad propositum; unde ergo sequitur quòd inimicus Dei possit in eo statu permanens aliquod præceptum obseruare?

Reiicitur.

209.
Præceptum
particulare
posset obser-
uari actione
mala.

Adde posse quempiam præceptum aliquod particulare obseruare, quamuis malè ageret & transgrediretur aliud præceptum, ut si quis daret eleemosynam extrèmè indigenti ob vanam gloriam, aut audiret Missam, is sine dubio satisfaceret præcepto charitatis de adiuuando proximo, & præcepto Religionis de audienda Missa, quantum ad hoc quòd non teneretur, tum aliam Missam audire, aut dare aliam eleemosynam; licet peccaret contra aliud præceptum prohibens vanam gloriam. Vnde patet non valere etiam secundam consequentiam Suarij, nimirum quòd si possit quis obseruare aliquod præceptum, possit benè operari. Nec magis certè valet probatio eiusdem consequentiæ, nimirum, qui malè agit, transgreditur aliquod præceptum; ergo non obseruat præceptum aliquod, ut patet ex terminis, & instantia præmissa, quam ipsemet admittit in tractatu de legibus sæpissimè.

Soluitur lo-
cus Basilij.

Ad confirmationem etiam dici posset S. Basilium non dixisse quòd pro tempore, quo eleemosynam peccaminosi omitterent diuites, aut pro alio sequenti, quo non liberarentur à peccatis, cætera præcepta seruarent positiuè; sed quòd quamuis antecederent cætera præcepta obseruarent, & essent ad ea obseruanda faciles, si tamen omitterent eleemosynam cum tenerentur, non consequerentur regnum Dei, propter præcedentem illam obseruantiam, aut quamcunque etiam sequentem, nisi dimitteretur ipsis peccatum illud

non datæ eleemosynæ, quod quidem verum est propter illud Iacobi: *Qui offendit in uno, factus est omnium reus*.

Probat denique ratione, quia sicut potest quis habere habitum intemperantiæ, & tamen elicere aliquem actum temperantiæ, ita posset quis, non obstante peccato habituali, elicere aliquem actum bonum, in quem non influeret peccatum habituale. Item, quia posset quis in puris naturalibus elicere aliquem actum bonum: ergo & in statu peccati habitualis, quia peccatum habituale non minuit eius vires, nec influit in actum, quia hoc pender ex libertate voluntatis.

Neutra ex his probationibus sufficit. non prima, quia habitus intemperantiæ non tollit principium physicum sufficiens ad actum temperantiæ; peccatum autem habituale tollit principium physicum requisitum ad actum bonum, secundum Baium, & Catherinum, nimirum charitatem. Rursus, habitus intemperantiæ non maculat hominem, nec afficit ipsum aliqua indignitate, nisi quatenus principiat actum physicum indecentem hominem, aut quatenus est principiatium eius, & propterea non debet habere influxum moralem, aut physicum in actum temperantiæ: imò potest facere ad perfectionem moralem talis actus, quia ob illum habitum actus ille esset difficilior, & quo difficilior est actus, eo cæteris paribus est melior moraliter secundum omnes: peccatum autem habituale maculat moraliter hominem secundum se, præsciindendo ab omni actu cuius esset principium: neque enim principiat physicè ullum; & præterea non concurrat villo modo ad dignitatem moralem aliquam operis, sed potius ad indignitatem: ergo non est idem de illo, ac de habitu intemperantiæ dicendum quantum ad propositum.

Secunda probatio minùs conducit, quia consequens non sequitur: cum certum sit ob statum peccati differentiam magnam moralem personæ accedere, ob quam existimare quis posset actiones à tali persona procedentes habere aliquem defectum moralem, quem non haberent, si procederent à persona non affecta peccato. Probatio etiam consequentiæ non vrget; quia sicut charitas, seu gratia potest addere circumstantiam moralem maioris bonitatis actui ab habente ipsam proueniente, quamuis non augeat vires physicas in ordine ad talem actum, nec diminuat in ordine ad oppositos actus, nec influat etiam physicè villo modo in talem actum; ita etiam peccatum posset addere circumstantiam vitiantem actui, quamuis non minueret, nec augetet vires physicas, nec physicè influeret. Quòd si loquatur Suarez de influxu morali, petit principium, hoc est enim quod est in controuersia; & dependentia actus à libertate voluntatis non tollit quin possit à peccato trahi circumstantia mala, sicut non tollit quin à circumstantia gratiæ, aut maioris dignitatis humanæ, verbi gratiâ, regia (quamuis hæc consistat formaliter in denominatione extrinseca, vel in respectu rationis) possit actus liberè productus accipere bonitatem aliquam, vel malitiam sic, ut humilitas Regis esset melior, quàm plebeij, sine vlla differentia alia, quàm quæ accederet ex conditione personæ, sicut & ebrietas Regis esset peccaminosior, quàm priuatæ personæ.

Nec mirum videri debet quòd cum controuersia huius rei sit maiori ex parte cum hæreticis,

210.

Probat Suarez ratione
duplici.

Reiicitur 1.

Nō est eadem
ratio cur in-
temperatus
posset aliqū
actum tempe-
rati elicio-
re, & pecca-
tor aliquem
actū bonum.

211.

Reiicitur 2.
ratio Suarij.
Quamuis ali-
quis in puris
naturalibus
posset elicere
actum bonum
non sequere-
tur quid pec-
cator posset.

Peccatū ha-
bituale non
idē inficeret
actū qui sol-
leret vires
physicas, aut
haberet ali-
quē effectum
physicum re-
spectu actus.

212.

cis, impugnemus has Suarii probationes; tum, quia id deleruit ad veritatem in ipsis probationibus eruendam, & etiam ne cum hæreticis agentes tam infirmo inniteremur fundamento; tum, quia ipsemet reiicit satis fusè aliorum probationem desumptam ex Act. 10. vbi dicit Angelus Cornelio: *Orationes tuæ & elemosynæ tuæ ascenderunt in memoriam in conspectu Dei*, ex quo loco colligitur istas orationes, & elemosynas fuisse opera bona: sed Chrysostomus, Theophylactus, & Oecumenius existimant Cornelium, cum fecisset illa opera non fuisse iustum, sed peccatorem; imò & Augustinus *epist. 57.* idem sentire videtur, nam cum dixisset aliquos non erutos à potestate tenebrarum, nec translatos in regnum filij charitatis Dei, atque adeò non affectos gratia sanctificante, nec iustos, aliquid virtutis interdum operari: id probat exemplo huius Cornelij fundato in prædicto loco. Hanc, inquam, probationem tantorum Patrum auctoritate munitam reiicit ipse Suarez, quòd probabilius existimet Cornelium, rum fuisse iustum; cur ergo illius probationes nullius Patris auctoritate fultas, & in se inefficaces nobis impugnare non liceret. Adde hanc quam ille reiicit expositionem istius loci non posse non esse probabilem, cum ei faueant isti Patres, & quamvis probabilius esset oppositum, hinc non sequeretur quin esset bona probatio, quia probabiles etiam probationes præsertim desumpta probabilitate ex auctoritate Patrum, sunt bonæ Theologicæ. Deinde non sufficienter ostendit alterum dicendi modum, ob quem illum reiicit esse probabiliorē, ut motiua ipsius consideranti pareret facile.

213.

Melior probatio conclusionis ex bonitate actus fidei.

Meliùs ergo probatur hæc communis sententia; primò, quia actus fidei, quem adultus peccator debet habere, antequam iustificetur, iuxta illud Pauli Hebr. 11. *Accedentem ad Deum oportet credere quia est*, est actus bonus, aut saltem non necessariò debet esse malus, quia non oportet peccatorem habere actum malum, ut accedat ad Deum; ergo dantur actus boni in peccatore. Deinde attritio de peccatis, & timor etiam poenarum inferni qui actus habentur ante iustificationem, quandoque sunt actus boni, nam aliàs non proponeret Deus motiua ad eos inuitantia, ut sæpissimè facit, & speciatim Christus, *Time eum, qui potest mittere in gehennam ignis.*

Probatur ex Conc. Trid.

Probatur secundò ex Concilio Tridentino, *sess. 6. can. 7.* vbi definitur omnia opera ante iustificationem facta, non esse peccaminosa, & *cap. 6.* proponit plures dispositiones ad iustificationem, quarum plurimæ procedunt à peccatore etiam manente peccatore; sed certum est actus peccaminosos non posse esse dispositiones ad iustificationem, nec ad ullam gratiam, sed potiùs ad poenam, & damnationem.

Confirmatur, quia *sess. 14. cap. 4.* expressè docet Concilium attritionem imperfectam, quæ non habet necessariam connexionem cum charitate donum esse Dei, & *Spiritus sancti impulsus, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum mouentis, quo penitus adiutus viam sibi ad iustitiam parat.* Et infra dicit tali timore vtiliter concussos Niniuitas ad Ionæ prædicationem. Hanc doctrinam supponit etiam Concilium Arausicanum, dum inter bona opera, ad quæ requirit gratiam particularem Dei proponit initium bonæ voluntatis, fidem, spem, & charitatem disponentem ad iustificationem.

Probatur etiam ratione, quia non obstante quòd quis sit peccator, potest tendere aliquo actu in honestatem virtutis, neque enim, ut patet experientià, ab hoc retardat, aut physicè, aut moraliter peccatum habituale saltem semper: sed actus quo sic tenderet, esset bonus moraliter; nam peccati habitualis circumstantia non potest inficere ipsum, nisi quatenus impediret ne tendere posset in bonum honestum.

Confirmatur efficaciter. Primò, quia gratia sanctificans non dignificat omnes actus prouenientes à iusto, sed solummodò actus aliàs bonos; certum est enim iustos peccare venialiter, iuxta illud, *sepius in die cadis iustus*; ergo peccatum habituale non inficiet omnes actus prouenientes à peccatore, seu iniusto, sed solum actus, aliàs malos. consequentia patet à paritate rationis. Hinc confirmatur secundò, non omnes actus iusti sunt boni, sed quidam boni, quidam mali; ergo nec omnes peccatores sunt mali, sed quidam mali, quidam boni, & per hæc patet ad fundamentum Ioannis Hus, nimirum quòd peccatum maculat omnia opera à peccatore prouenientia.

Obiicies præterea; primò, Isaia primo, *Quo mihi multitudinem victimarum vestrarum dicis Dominus? plenus sum; holocausta arietum, & adipem pinguium, & sanguinem vitulorum, & agnorum, & hircorum nolui, & infra: Ne offeratis vltra sacrificium frustra: Incensum abominatio est mihi, &c.* vbi reiicit Dominus opera hæc bona Religionis, quia, ut subiungitur, manus eorum, qui illa offerebant, sanguine plenæ erant, quia ipsi erant peccatores. Confirmatur, quia Matth. 7. dicitur: *Non potest arbor mala fructus bonos facere.*

Respondetur primò, illa opera solum reiici tanquam non vtilia ad consequendam amicitiam Dei, & vitam æternam, quoribus fiebant ab iis, qui adhuc persistere volebant in affectu peccandi, & non proponebant relinquere peccata, quibus offendeabant Deum. Respondeo secundò, quòd illa opera quæ de se erant instituta ad venerationem, & honorem Dei, non placebant Deo, ut fiebant tum tempore Isaia, quia cum aliquibus malis circumstantiis fiebant, & propterea meritò reiiciebantur.

Ad confirmationem communiter responderetur Christum loquutum in sensu formali, ita scilicet ut voluerit quòd arbor mala, ut mala non possit facere fructus bonos; sed quamvis hoc verum sit; tamen omnino videtur Christum aliud intendisse, nam de hoc nemo dubitare poterat, & omnino non esset necessaria talis doctrina, nec utilis. Itaque genuinus sensus videtur quòd quemadmodum arbor mala non potest producere fructus bonos, sed semper producit tales fructus malos, ut ex iis possit colligi quòd sit arbor mala, ita etiam professores malæ doctrinæ, & hypocritæ ac simulatores, qui in illo nomine malæ arboris significantur, non possent ita benè operari moraliter loquendo, quin ex operibus tanquam ex fructibus cognosci possit quòd sint tales. Hinc autem non sequitur, quin aliquando tales etiam benè operari possint, & operentur, nec similitudo eorum cum arbore mala debet currere, ut aiunt, quatuor pedibus, ita ut quemadmodum arbor mala nullum fructum bonum fert, sic illi nullum opus bonum eligere possint. Quòd si etiam sic currere deberet, adhuc manebit nostrum intentum, nam arbor mala dicitur illa communiter, quæ paucos fructus bonos facit ut

nux,

214.
Probatur ratione.

Charitas non dignificat omne opus iusti: ergo nec peccatum indignificat omne opus iniusti.

Fundamentum Hus soluitur.

215.
Obiectio ex Isaia.

Confirmatio ex Matth.

Responsio 1.

Responsio 2.

216.
Responsio ad confirmationem.
Quomodo arbor mala non facit fructus bonos.

nux, quæ plures nuces amaras, & paucas dulces edere solet; ergo similiter professor malæ doctrinæ, & hypocrita, quamvis aliqua opera bona faceret, si tamen plura multò fecisset mala, posset dici arbor mala, etiam currenre quatuor pedibus similitudine; nec tamen sequeretur inde aliquid contra nos.

217. Obiectio ex Catharino, quod omnis actus bonus debeat referri in Deum summè dilectum; sic autem peccator manens peccator, nequit referre suos actus: ergo non potest habere actus bonos. Respondetur, negando maiorem, quia neque ex natura rei est talis obligatio; cum quamvis non esset nec cognosceretur Deus, modò essent homines, & reliqua quæ modò sunt, posset esse actus bonus, & de facto omnes actus boni ipsorum iustorum non referuntur in Deum summè dilectum semper; neque etiam ex vilo præcepto, aut ordinatione diuina, cum talis ostendi non possit.

Alia obiectio eiusdem soluitur. Omne opus bonum non debet esse ex habitu virtutis. Obiectio tertiò ex eodem: opus bonum debet esse ex habitu virtutis: peccator non habet talem habitum; ergo. Respondeo negando maiorem, quia opus bonum ordinis naturalis præsupponitur necessariò ad habitum bonum talis ordinis, quandoquidem omnis talis habitus acquiratur per actus. Quod si intelligat maiorem de habitu virtutis infuso, etiam neganda est maior vniuersaliter, quia non omne opus bonum debet esse ex tali habitu. & præterea neganda est minor, quia peccator potest habere habitum infusum fidei, ac spei saltem, ut postea videbimus, & potest habere plurimos habitus virtutum acquisitarum, imò & omnes, quas, cum esset iustus, habuit, in eo postea remanent dum sit peccator.

Obiectio quartò ex eodem, & fortè est declaratio, seu confirmatio præcedentis obiectionis: Homo ab initio erat ita conditus à Deo, ut deberet habere iustitiam, & ex ea operari: ergo quoties non operatur ex iustitia peccat, sicut quoties non habet ipsam iustitiam est peccator. Respondetur primò, ex hac doctrina posse argumentum desumi contra Catharinum, quia sicut licet quoties non habet quis iustitiam sit peccator, non tamen peccat peccato nouo, ut manifestum videtur; ita licet quoties non operatur ex iustitia esset peccator, non tamen deberet peccare de nouo, & consequenter posset habere opus non malum, atque adeò bonum. Respondeo secundò, negando quod homo deberet semper operari ex iustitia, quam deberet habere. Respondeo tertiò, negando consequentiam, quia licet deberet operari ex iustitia, non tamen omne opus quod non faceret ex iustitia deberet esse peccatum, sed solum illa opera, quæ impedirent quominus operaretur ex iustitia, talia autem opera non essent omnia, aut vlla opera bona.

Obiectio vltimò Augustinum plurimis locis negare opus bonum fieri posse absque charitate, sic tenet Retract. cap. 15. *Voluntas sine charitate non est nisi vitiosa cupiditas.* Item lib. de gratia, & lib. arb. *Præcepta charitatis tanta, ac talia sunt, ut quidquid se putauerit homo facere bene, si fiat sine charitate, nullo modo fiat bene.* & lib. 1. de gratia Christi, *Quid boni faceremus, nisi diligeremus, & infra, Vbi non est dilectio, nullum bonum imputatur, nec rectè bonum opus vocatur, quia quod non est ex fide, peccatum est.*

Responsio. Respondetur ista prima verba non haberi in Augustino, quamvis nomine ipsius citentur ex il-

lo loco; in quo tamen, quod cum hoc similitudinem habeat, nihil dicit aliud, quam quod voluntas, si non sit liberata, potius cupiditas quam voluntas dicenda sit; cuius sensus est, quod voluntas nisi sit liberata per gratiam actualem à pondere & inclinatione in malum, potius dicenda sit cupiditas, id est, agens vitiosè, quam voluntas, id est, agens bene; quod licet verum esset, non facit ad propositum. Dato etiam quod prædicta verba haberentur apud Augustinum, sensus esset quod voluntas sine charitate non est nisi vitiosa cupiditas, non quod nihil boni possit facere, sed quod tam parum soleat, ut pro nihilo reputandum sit, & quod quantum ad consequutionem finis vltimi, & liberationem ab inferno, perinde esset ipsi habere quæcunque bona opera, quæ faceret, ac non habere nisi accederet charitas. In secundo loco idem vult, nempe nihil fieri liberè ad consequutionem beatitudinis absque charitate, sic scilicet ut posset sufficere absque charitate, & sic etiam intelligendus est tertius locus, ut patet ex vltimo loco.

Possent etiam omnia hæc aliaque similia intelligi de charitate, non formali tantum, sed vel formali, vel de virtute disponente ad charitatem, siue actuali, siue habituali; sic autem in rigore intelligi posset quod voluntas absque charitate nihil omnino operetur, nisi quod malum est. Ratio autem huius expositionis desumi posset ex simili modo exponendi locum Pauli, *Sine fide impossibile est placere Deo*; ex quo loco ipsemet Augustinus & Theologi communiter dicunt fidem esse initium iustificationis, & omnia opera conducentia ad vitam æternam, & exigentia gratiam Christi procedere ex fide. Sed hoc nequit intelligi de fide formaliter accepta, quandoquidem pia voluntatis affectio, & prima cogitatio, ad quam sequitur, sint conducentia ad vitam æternam, & ex gratia Christi, ut definitur in Arausicano; ergo per fidem intelligitur ibi non solum fides formalis, sed etiam quod ad illam disponit, ita ut sensus sit quod sine fide, vel sine actibus disponentibus ad fidem non possit quis placere Deo; cur ergo similiter quando dicit Augustinus non posse voluntatem bene agere sine charitate id non posset intelligi de charitate, vel formali, vel virtute dispositiua ad ipsam?

Tertia difficultas huius articuli, nimirum, an virtus moralis habita sine charitate sit dicenda vera virtus, tantum potest esse in controuersia nominali, quia si intelligatur per veram virtutem illa, quæ inclinat ad bonum honestum sine circumstantia viciante, certum est illam esse veram virtutem, & sic debere vocari; si autem intelligatur per veram virtutem, illa tantum quæ conducit ad finem vltimum consequendum, & per se ordinatur directè ad illum, siue elicite, siue imperatè, illa virtus non esset vera virtus. Et sanè Scotus ipse in textu num. 26. proponit hanc duplicem acceptionem, & conformiter resoluit hanc difficultatem, & S. Thomas 1. 2. quæst. 65. art. 2. nihil aliud contendit. unde quamvis Scholastæ dicat Scotum docere contra D. Thom. virtutes morales veras, & proprias dari sine charitate atque aliis Theologicis, omnino videtur mihi quod Scotus in resolutione huius articuli, quantum ad hoc, conueniat cum D. Thoma, id quod ex ipso textu manifestè patet, & speciatim ex verbis ipsius eodem n. 26. in fine. *Nam virtutes non sunt vera sine charitate, quia non perducunt ad beatitudinem, & paulò antè, & ideo sunt imperfecta sine charitate, sine qua*

Quomodo opus bonum nequit fieri sine charitate.

220. *Alia expositio Augustini.*

221. *An virtus moralis habita sine charitate sit vera virtus.*

Scotus in hac resolutione conuenit cum D. Thom.

non possunt sic ordinare; quibus verbis patet Scotum dicere quod virtutes morales sunt imperfectæ, quatenus secundum se non conducunt ad acquisitionem finis ultimi, quamuis (vt ibidem dicit) ex eo quod hæc perfectio ordinandi hominem ad finem charitatis, aut conducendi ad finem ultimum, non competat ipsis ex natura sua intrinseca, sed ex charitate ipsis extrinseca, possint, & debeant dici perfectæ secundum suam speciem, cum nulla perfectio debita isti speciei ex natura sua intrinseca desit ipsis, ex eo quod non coniungantur cum charitate. Et per hoc manet explicatus totus textus iam propositus.

222.

Solutio quarta difficultatis huius articuli.

Theologica virtutes possunt esse sine moralibus acquisitis.

Sed si è conuerso, &c. Hic tenet virtutes Theologicas non habere talem connexionem cum moralibus virtutibus, quin Theologicæ possint haberi sine moralibus, saltem quoad habitum, quæ est quarta difficultas huius articuli. Probat Do-

ctor experientiâ clarissimâ, & quam nemo potest negare, adulti habentis multos habitus virtuosos, & de nouo conuersi ad pœnitentiam, ac iustificati; talis enim non haberet habitus virtutum oppositarum istis vitiis, quia sentiret difficultatem benè operâdi iam iustificatus, & quia ante iustificationem nõ esset necesse vt eliceret plures actus istarum virtutum: sed sine pluribus talibus actibus nõ posset acquirere habitus virtutum moralium; ergo non semper iustificatus habet habitus virtutum moralium, sed semper habet habitus virtutum Theologicarum; ergo hæc possunt, & solent esse sine illis omnibus. Hæc probatio conuincit intentum de virtutibus moralibus acquisitis, seu per se non infusis, nec de illis videtur loqui S. Thom. 1. 2. q. 65. art. 3. Sed de moralibus per se infusis, unde quamuis hic etiam Scholiastes dicat Scotum concludere cõtra D. Thom. non existimo ita esse.

S C H O L I V M.

Tenet Doctor non constare dari virtutes morales infusas, & reddit huius rationem. Ita Henr. Quodl. 6. quæst. 12. Dur. 3. d. 33. q. 6. Occam 4 q. 1. ad 3. & 4. Gabr. 4. d. 4. qu. 1. art. 1. con 7. & art. 3. dab. 2. Rubion. hic qu. 1. art. 2. Bassol. 3. d. 33. q. 2. art. 3. Argen. ibi q. 1. art. 1. Alm. tr. 3. mor. cap. 9. Marsil. 4. quæst. 10. Probabilem ait Affor. 1. tom. lib. 3. cap. 28. qu. 4. & omnes Scotista. Est contra D. Thom. 1. 2. qu. 63. art. 3. & 4. ubi Medina art. 3. temerè asserit esse ingentem temeritatem negare morales infusas. Vide Pitig hic art. 12. qui soluit arg. contra hanc sententiam.

QUOD si dicatur huic in pœnitentia esse infusas virtutes etiam morales, & consimiliter de paruulo in Baptismo; & per hoc saluetur prædicta connexio, quia si non habet innatas, saltem habet infusas: quod probatur, quia habebit eas in patria secundum Augustinum, & adducitur in litera: non videtur enim probabile, quod haberet eas in patria, nisi haberet eas in via, nec acquirit eas in via, cum statim moriatur.

28.

Quomodo non sit necessitas virtutum moralium infusarum?

Licet de istis virtutibus moralibus infusis multa dicantur, scilicet quod videntur necessariae propter modum, medium, & finem: quia tamen omnis finis, quem non possunt habere ex specie sua, determinatur sufficienter ex inclinatione charitatis: modus autem, & medium determinantur per fidem infusam: idè non videtur necessitas ponendi virtutes morales infusas, sed acquisitas tantum in his, qui habent eas acquisitas, vel habere possunt: nec etiam in aliis, qui scilicet non possunt eas acquirere propter defectum vsus liberi arbitrij, quia non est maior ratio, quare isti debeant habere, & non illi.

Et tunc ad illud de paruulis potest dici, quod non est necesse eos habere virtutes morales in patria, sed sufficit quod benè disponantur circa appetibilia per charitatem: charitas enim disponit circa omnia volibilia in vna ratione volibilis: & quod non oportet quod habeant omnem scientiam in genere proprio, sed sufficit habere eam in Verbo, quæ est noticia perfecta.

Vel secundò, si habuerunt eas, potest dici, quod infundentur eis in instanti beatitudinis: non est enim magis necesse illa, quæ pertinent ad viatorem, si aliquando esset futurus viator, dari sibi in Baptismo, quàm ea, quæ pertinent ad statum comprehensoris dari sibi in instanti beatitudinis, imò magis rationabile hoc, quàm illud.

Vel tertio potest dici, quod si illa pertinent ad aliquam perfectionem comprehensoris, & non dentur in instanti beatitudinis, poterunt eas acquirere per actus suos: sicut enim non apparet ratio, quare non poterunt addiscere aliqua scibilia in genere proprio, quæ primitus non nouerunt: ita non apparet ratio, quare non poterunt ex bonis electionibus circa appetibilia ad finem, non tantum vt sunt volenda propter Deum in se, sed vt sunt volenda inquantum commoda sibi, acquirere sibi vnum habitum inclinantem ad electionem talium appetibilium sub propria ratione, & ita virtutem moralem.

C O M M E N T A R I V S.

223.

An dentur virtutes morales per se infusæ.

QUOD si dicatur huic in pœnitentia, &c. Iam accedit ad quintam difficultatem huius articuli, quæ est an dentur virtutes morales per se infusæ, & est in magna controuersia. Affirma-

tiam partem cum D. Thoma quæst. 63. art. 3. tenent Caietanus, Conradus, Medina, ibid. D. Bonauentura, Richardus Capreolus, Pal. Hispanen. 3. dist. 33. Vega lib. 7. in Trident. cap. 24. Val. quæst. 6. de

Sententia 1. affirmatiua.

de virtutibus punct. 1. Vasquez diff. 86. Suarez lib. 6. de grat. cap. 9. & alij plures, quos citat, & sequitur Auerſa quæſt. 35. ſect. 8. Ex his autem antiquiores aliqui, quod rationibus non potuerunt, cenſuris conati ſunt perſuadere; nam Capreolus oppoſitum huius ſententiæ erroneum, Conradus contra definitionem Eccleſiæ, Medina oppoſitum fidei, & temerarium; ſed doctius multo, & grauius recentiores Suarez, Vasquez, Salas, Lorca, Curiel, & alij hanc rem nullo modo ſpectare ad fidem putant, & ita ſanè eſt. Mirum autem eſt Medinam putare hanc ſententiam eſſe de fide certam, idque eum colligere ex Scripturis; cum tamen ipſemet neget ſufficienter colligi poſſe ex ſolis Scripturis dari virtutes Theologicas per ſe infuſas; & cum apud omnes in conſeſſo ſit magis certum eſſe quòd Theologice ſint per ſe infuſæ quàm morales vllæ.

2. Sententia, & conſuſio noſtra eſt, non dari virtutes morales per ſe infuſas.

Negatiuam partem tenet Scotus hic cum citatis à Scholiaſte, & omnibus Scotiſtis, qualium Doctorum ſententiam erroris, aut temeritatis damnare, ob tam leuia, quàm adducunt aduerſarij, fundamenta minùs conſideratè factum videtur, ne quid grauius dicam. Vt autem hæc controuerſia grauiſſimà melius penetretur, & quam vim habeant vtriuſque partis fundamenta, & etiam Scotiſtarum plures rationes, meo iudicio inſufficientes, examinabo.

2.2.4. Prima probatio partiæ negatiuæ ex diſcurſu Scoti diſt. præſed.

Probant ergo primò ex diſcurſu Scoti ſuprà diſt. 34. quo probat non diſtingui dona, beatitudines, ac fructus à virtutibus moralibus, & Theologicis, quia ſcilicet non ſunt ponendi alij habitus in viatore, quàm poſſunt ſufficere ad perficiendum ipſum in ordine ad Deum ac creaturas; ſic autem ſufficienter ordinatur per Theologicas ac morales, ut ibi probauimus: ergo non ſunt neceſſarij habitus morales per ſe infuſi.

Non ſufficit.

Verum hæc probatio ſecundùm ſe præciſè non vrget, quia negari poſſet conſequentia; nam licet ſufficienter perficeretur homo in ordine ad Deum, & creaturas per virtutes Theologicas, & morales; tamen non propterea ſequitur quòd ſufficienter ordinatur per Theologicas ac morales acquiſitas, quia quemadmodum præter Theologicas acquiſitas, vterius ponuntur Theologice per ſe infuſæ ſecundùm omnes, non quòd id ſimpliciter eſſet neceſſarium, ſeclufa authoritate aliqua, cui eſſet deferendum; ſed quòd eſſet neceſſarium ad melius eſſe, ut ſcilicet perfectius quis operaretur circa Deum, & ea quæ ordinantur ad ipſum per infuſas virtutes, quæ perfectiores ſunt, quàm per acquiſitas, quæ ſunt imperfectiores. Ita ſimiliter poſſent poni præter virtutes morales acquiſitas morales infuſæ, non quòd hæ ſimpliciter neceſſariæ eſſent viatori, ſed quòd eſſent neceſſariæ ad melius eſſe, ut ſcilicet perfectius operaretur quis per eas circa illarum virtutum obiecta, quàm poſſet facere per ſolas virtutes acquiſitas.

Virtutes morales infuſæ poſſent habere vtilitatem ſi eſſent poſſibiles.

2.2.5. Confirmatur reſponſio.

Quæ reſponſio maximè confirmari poſſet in noſtra ſententia, qui putamus virtutes acquiſitas & infuſas non diſtingui inter ſe penes obiecta, quandoquidem circa idem obiectum materiale & formale, circa quod verſatur fides infuſa ſupernaturalis, poſſit verſari fides acquiſita. Hinc enim poſſet quis ſic diſcurrere: licet poſſet quis; quidquid credit fide diuina, credere fide humana, & ob eandem rationem, tamen ut perfectius illud ipſum credat, ponitur in ipſo fides per ſe infuſa, & ad hoc neceſſaria eſt, ſaltem neceſſi-

Quam eſſet vtilitas virtutis infuſæ.

rate vtilitatis, & maioris perfectionis: ergo licet poſſet quis per virtutes morales acquiſitas tendere in quæcunque obiecta, in quæ tendere poſſet per virtutes morales infuſas, & ob quæcunque rationem; tamen poni debent virtutes morales infuſæ, ut perfectius tendat in eadem obiecta ob eaſdem rationes, niſi oſtendi poſſit aliqua implicantia in talibus virtutibus, ut vix fieri poſſet; & ſi poſſet, tum vi iſtius implicantie, & non vi huius probationis ſtabilienda eſſet conſuſio. & ſanè diſcurſus iam factus ſuppoſita poſſibilitate virtutum moralium, (quæ non eſt neganda, niſi poſſit oſtendi implicantia) mihi ſemper fuit potiffimum oppoſitæ ſententiæ fundamentum, quòdque ſolum mihi eam probabilem facit, ſeclufa probabilitate, quam à Doctoribus eam tenentibus magnam accipit. Vnde poſtea illum contra noſtram conſuſionem, & ſententiam proponemus, ac ſoluere conabimur.

Probant ſecundò, quia ſequeretur quòd darentur præcepta diſtincta de virtutibus per ſe infuſis, & vitia per ſe oppoſita ipſis, diſtincta à vitiis oppoſitis virtutibus moralibus acquiſitis; quando enim honeſtates ſunt diſtinctæ, etiam inhoneſtates oppoſitæ erunt diſtinctæ: ſed hoc eſt falſum, tum quia præcepta omnia virtutum moralium implentur per actus virtutum moralium acquiſitarum; tum, quia non conſentitur homines peccata ſpecialiter facta contra virtutes morales infuſas, nec conſeſſores illa examinant; quod tamen deberent facere, ſi darentur talia peccata ſpecialia.

2.2.6. Alia probatio inſufficiens.

Contra tamen hanc probationem facit, quòd probet nimidm; ſi enim valet, ſequitur non dari virtutes Theologicas infuſas: nam non ſunt aliqua præcepta particularia de Theologicis infuſis, nec vitia aliqua ſpecialiter ipſis oppoſita, diſtincta à præceptis, quæ ſunt de fide, ſpe, & charitate acquiſitis, & à vitiis his oppoſitis; nec conſentitur homines peccata vlla ſpecialiter oppoſita Theologicis acquiſitis; nec Conſeſſores talia peccata ſpecialiter examinant: ergo ſi propter hanc rationem non dantur virtutes morales infuſæ, nec dabuntur Theologice infuſæ. Quòd ſi dicatur iſdem præceptis, quibus in Scriptura ac Patribus præcipitur fides, ſpes & charitas, præcipi, aut ſolos actus virtutum Theologicarum; aut illos ſimul & naturales; aut illos, vel naturales diſtinctiue; ſimiliter dicere poſſunt aſſertores virtutum moralium per præcepta, quæ ſunt in Scriptura, & Patribus de virtutibus moralibus præcipi, vel ſolos actus virtutum moralium infuſarum, vel illos ſimul & actus moralium acquiſitarum; vel illos, aut actus acquiſitarum diſtinctiue. Et ſimiliter ſi dicatur quòd eo ipſo, quo quis conſitetur ſe non amiſſe Deum ſuper omnia, & proximum ſicut ſeipſum, vel odio ipſum habuiſſe, eo, inquam, ipſo ſi dicatur, quòd ſufficienter conſitetur peccatum, quod eſt contra charitatem infuſam & acquiſitam; nec aliud vterius debet examinare Conſeſſarius: pari ratione dici poterit quòd conſitens ſe intemperatè vixiſſe, eo ipſo ſufficienter conſitetur peccatum particulare, ſi quod ſit contra temperantiam tam per ſe infuſam, quàm acquiſitam.

Reſpondetur.

Eadem præcepta ſunt de virtutibus infuſis ac acquiſitis.

Confirmatur, quæcunque ratione odio proſequens proximum ſe habet ad præceptum charitatis contentum in Scriptura & Patribus, & ad charitatem infuſam ac acquiſitam; eadem ſe habet iniuſte, aut intemperatè ſe gerens reſpectu præce

2.2.7. Confirmatio.

præceptorum de temperantia & iustitia, & respectu virtutum infusarum ac acquisitarum iustitiæ & temperantiæ.

Vnde si odio prosequens proximum dicatur infringere duo præcepta charitatis, vnum infusæ, & alterum acquisitæ; aut si dicatur vnum solum infringere; & similiter si dicatur committere duo peccata, vnum contra infusam, alterum contra acquisitam; aut vnum peccatum contra vitamque, aut contra vnam tantum ex ipsis: eodem sanè modo discursu, proportionem seruata, potest de intemperatè, aut iniuste viuentem, quoddam scilicet infringat duo præcepta, aut vnum solum, & quoddam committat duo peccata, vel vnum solum.

In rei autem veritate, existimo quotiescunque duæ virtutes distinctæ versantur circa idem obiectum formale motiuum & terminatiuum, (vt contingit in virtutibus Theologicis & acquisitis, verbi gratiâ, in fide infusa & acquisita, quæ in nostris & communioribus iam recentiorum principiis respiciunt idem obiectum formale) quodcunque vitium contrariatur & opponitur vni, idem contrariari & opponi alteri; nec consequenter debere esse duo vitia distinctæ speciei ipsis opposita, licet in eodem vitio possint considerari diuersæ rationes formales secundum quarum vnam posset considerari vt oppositum vni ex illis virtutibus; & secundum alteram alteri.

Huius autem ratio est, quod eatenus vitia opponantur virtutibus, quatenus tendunt in obiecta formalia opposita obiectis formalibus virtutum, aut quatenus recedunt ab obiectis formalibus virtutum, vel modo aliquo impossibile cum modo virtutis versentur circa illud: ergo impossibile est quin quod vitium opponitur vni virtuti, opponatur etiam cuicunque alteri, quæ versatur circa idem obiectum formale.

228. Virtutes infusæ habent eadem vitia opposita quæ acquisitæ.

Vnde infero primò ad propositum, virtutes morales infusæ & acquisitæ non debere habere vitia distinctæ speciei sibi opposita, vt vult hæc probatio, quam impugno.

Infero secundò, quoddam quando dicitur quoddam virtutes distinctæ debeant habere vitia distincta sibi opposita, hoc intelligendum sit, quoties virtutes sunt ita diuersæ vt non tendant in eadem obiecta materialia & formalia. Et ne videatur mirum quoddam quælibet virtus distincta non habeat peculiare vitium sibi soli oppositum formaliter, vltra dicta addo non magis id mirum videri debere, quàm quoddam quodlibet vitium non habeat peculiarem aliquam virtutem sibi soli oppositam: sed secundum communem doctrinam non habet; nam auaritia & prodigalitas sunt vitia opposita, & opponuntur vni tantum virtuti, nempe prodigalitati.

Quantum ad illud de præcepto, an scilicet detur præceptum particulare de virtutibus infusis moralibus. Dico in primis non esse necesse vt quamuis darentur tales virtutes, daretur aliquod præceptum particulare de ipsis; quia licet essent ex natura sua conducentes ad vitam æternam, & magna perfectio hominis; non tamen ex natura sua sunt necessariò conducentes ad vitam æternam, nec talis perfectio hominis, vt censeretur debere peccare, qui eas non procuraret; & quantum ad necessitatem, quam haberent ex ordinatione diuina, non esset neces-

sarium vt Deus talem ordinationem haberet; nec tam facillè probari potest ex Scriptura, aut Patribus quoddam eam de facto habuerit. Dico secundò tamen, quoddam ex suppositione quoddam dantur virtutes infusæ, verisimiliter præcepta, quæ sunt in Scriptura de virtutibus moralibus, comprehendant illas. Sed de hoc in materia de virtutibus, aut legibus per se tractandum est.

Probat tertio, quia per actus virtutum moralium possumus sufficienter mereri vitam æternam, supposita saltem adoptione, quæ fit per gratiam sanctificantem: ergo frustra ponerentur actus virtutum infusarum, & consequenter frustra ponerentur ipsæmet virtutes. Probat antecedens, quia aliàs non possemus per virtutes acquisitas obseruare præcepta, mediante qua obseruantia meremur vitam æternam, & consequenter status peccatoris esset incompatibilis cum præceptorum obseruantia, quod est falsum secundum omnes.

Contra, quia qua ratione possemus supposita adoptione & iustificatione mereri per virtutes acquisitas morales, eadem possemus mereri per Theologicas acquisitas; & tamen hoc non obstante ponuntur vtiliter Theologicæ infusæ: ergo eo non obstante ponendæ erunt morales infusæ. Et quemadmodum tota ratio (iam secundo auctoritatem) ponendi Theologicas est, vt mereamur perfectiori modo per ipsas, quàm possemus per acquisitas Theologicas: ita eadem ratio posset esse ad ponendas infusas morales, nimirum vt perfectiori modo mereremur per illas, quàm per morales acquisitas.

Vnde in forma responderi posset distinguendo antecedens: sufficienter sicut simpliciter posset sufficere meritum istorum actuum, concedo: sic vt tam perfecto modo posset sufficere, quàm si haberemus infusas supposita possibilitate infusarum, nego antecedens.

Ad probationem antecedentis distinguo primum consequens: non possemus obseruare præcepta tam perfecto modo, quàm per actus virtutum infusarum, concedo. non possemus illo modo sic vt non vt peccaremus eliciendo actus virtutum acquisitarum, nego. primam sequelam & secundam etiam.

Itaque quacunque ratione posset peccator obseruare præceptum charitatis per actum charitatis acquisitæ, & infidelis ac hæreticus præceptum fidei per fidei acquisitæ actus, eadem posset omnes obseruare præceptum temperantiæ, & iustitiæ per actus temperantiæ, & iustitiæ acquisitæ, quamuis daretur temperantia & iustitia infusa.

Probat quartò ad hominem, impugnando connexionem, quam Thomistæ asserunt inter illas virtutes infusas, & gratiam, ac charitatem, sine qua, secundum ipsos, non infunduntur, nec conseruantur virtutes infusæ; connexio gratis asseritur, cum non possit assignari ratio eius.

Sed quamuis hæc probatio possit valere fortè contra illos Thomistas; tamen absolute & simpliciter non sufficit ad probandam conclusionem; quia si non esset aliqua ratio, aut auctoritas statuendi illam connexionem, posset aliquis & meritò eam negare.

Et sanè quod ad me attinet, si tenerem virtutes infusas morales dari, non tenerem illam connexionem neque in fieri, neque in conseruari,

229. Alia probatio insufficienti.

Reiicitur.

Quævis mereri possemus per acquisitas, posset tamen vtiliter poni infusa.

230. Probatio alia insufficienti.

Reiicitur.

Si darentur infusa morales, non necessarium conseruari cum charitate, aut gratia.

Quamuis darentur virtutes infusæ, non deberent dari præcepta de illis.

ri; sed dicerem quòd quemadmodum de facto aliæ virtutes per se infusæ, vt fides & spes conseruantur sine charitate, nec deperditur fides sine peccato infidelitatis ipsi specialiter opposito, aut violatione particulari præcepti fidei; nec spes etiam tollitur sine peccato aliquo specialiter opposito ipsi, aut sine deperditione fidei: ita similiter temperantia infusa & pœnitentia infusa non deperderentur, nisi ob peccatum aliquod specialiter ipsis oppositum, aut nisi deperderetur fides. Dico autem *nisi deperderetur fides*, quia cum actus virtutum per se infusæ dependant à propositione fidei per se infusæ, vt communiter supponitur, quandoquidem deperdita fide reliquæ virtutes per se infusæ non possent exire in actum suum, meritò tollerentur ab eo, qui voluntariè fecit, vt redderentur proximè inutiles per peccatum, quo merebatur auferri sibi fidem; quæ est ratio ob quam communiter teneretur quod ablata fide non maneat spes, quæ tamen manet sicut & fides, ablata charitate.

240.

Alia probatio inutilis. Reijcitur. Obiectum naturale posset attingi actu supernaturali.

Probatur quintò, quia obiectum virtutum moralium est quid creatum & finitum: ergo non potest attingi immediatè per actum supernaturalem in substantia. Verùm hæc ratio difficilis est, nam imprimis difficile est assignare cur quemadmodum obiectum increatum & supernaturale potest attingi per actum non solum supernaturalem, sed naturalem etiam: (vt patet ex sæpe proposita doctrina de fide naturali & supernaturali versata circa idem obiectum materiale & formale) ita similiter obiectum naturale non possit attingi actu naturali & supernaturali; & quòd de facto attingatur, colligi posse videtur ex eo, quòd quæcumque obiecta nos attingimus nostris actibus naturalibus, Deus eadem ipsa attingit actu suo supernaturali & infinito.

Deinde vltèrius obiecta & actus virtutum naturalium dicunt aliquem ordinem ad supernaturalia, ratione cuius possent attingi actu supernaturali absque implicantia, id quod speciatim patet de virtute Religionis, quæ aliquo modo speciali versatur circa Deum.

241.

Alia probatio.

Examinanda remittitur ad materiam de pœnitentia.

Probatur sextò, quia si daretur aliqua virtus moralis per se infusa, maximè Pœnitentia, tum à paritate rationis; tum, quia valde conducit ad acquirendam iustificationem, & vitam æternam. Sed hæc non est per se infusa: ergo non datur vlla virtus moralis per se. Minor huius probationis, in qua est tota difficultas eius dependet ab iis, quæ dicenda sunt in quarto de virtute pœnitentiæ, quòd lectorem refero ad doctissimum commentarium R. admodum Paris Antonij Hiquæi Magistri mei obseruandissimi, qui sine dubio difficultatem hanc exactè discutiet.

Alia probatio inutilis.

Probatur septimò, à nostro Pitigiano *hic art. 12.* qui quia si darentur virtutes morales infusæ, vel essent perfectiores acquisitis, vel æquè perfectæ: sed neutrum dici potest, quia si sic, quandoquidem pueris in Baptismo infundantur; sequeretur quòd quando adoluerent, sentirent in se maiorem facilitatem, aut æquè magnam; ac si haberent habitus acquisitos contra omnem experientiam. *Dicere autem, inquit, habitus infusos, non dare facilitatem, aut promptitudinem ad operandum, est dicere ipsos non esse habitus.*

Scoti oper. Tom. VII. Pars I I.

Ad hanc probationem reduci potest alia, quam subiungit idem Auctor: nempe quòd adultis, qui acquisierunt habitus acquisitos virtutum moralium, non sint attribuendæ virtutes morales infusæ, quia vel essent eiusdem speciei cum acquisitis, vel diuersæ: non eiusdem, quia duæ virtutes eiusdem speciei circa idem obiectum secundum omnes superfluent; non diuersæ speciei, quia actus & obiecta earum sunt eiusdem speciei.

Sed facillimè responderetur ad vtramque probationem, habitus infusos morales esse diuersæ speciei ab acquisitis, & maioris perfectionis, quàm illæ sint. Ad illud autem quod opponitur contra eorum maiorem perfectionem, nego sequelam, quia certum est in omni sententia habitus per se infusos non dare facilitatem quam possimus sentire, aut experiri in nobis, vt patet in habitibus infusis fidei, spei, & charitatis, quæ si darent talem facilitatem, possemus cognoscere quòd eos haberemus, contra omnes.

Itaque quemadmodum verum est de virtutibus infusis Theologicis quòd non dent facilitatem, aut promptitudinem sensibilem, licet sint habitus, ita dici posset quòd virtutes infusæ morales essent habitus, quamuis non darent talem facilitatem, aut promptitudinem.

Ad illud etiam quod opponitur contra eorum distinctionem specificam, respondeo actus infusarum & acquisitarum esse diuersæ speciei, sicut & habitus vnde proueniunt, obiecta autem possunt esse eiusdem rationis: neque enim ab eo desumitur diuersitas istorum habituum vt ad se inuicem comparantur.

Et sanè quacumque ratione actus & habitus Theologicarum infusarum & acquisitarum distinguuntur, eadem ratione actus & habitus moralium acquisitarum & infusarum distingui possunt. Et si Theologicæ acquisitæ & infusæ, exigunt, vel non exigunt distinctionem obiecti, eodem modo illam exigent, vel non exigent morales acquisitæ & infusæ. Vnde hæc probatio vtraque vel nihil concludit de moralibus infusis, vel destruit Theologicas infusas.

Probatur octauò ab eodem Auctore, quia virtutes morales infusæ requirerentur aut ad substantiam operis, aut ad facilitatem, & promptitudinem eius; non ad promptitudinem, quia illa solummodò acquiritur exercitio, vt patet experientiâ: non etiam ad substantiam, quia ad hanc sufficit ipsamet facultas naturæ, quandoquidem possit homo antequam acquirat vllum habitum, elicere aliqua opera bona moralia.

Hæc etiam ratio destrueret habitus Theologicos infusos: nam posset aliquis credere ante acquisitionem habitus fidei Deum esse, sicut posset ante acquisitionem habitus temperantiæ elicere actum temperantiæ. Vnde si ex hoc sequeretur quòd non requireretur virtus temperantiæ ad substantiam actus temperantiæ, sequeretur quòd non requireretur fides Theologica ad substantiam actus fidei. Et si dicatur quòd virtus Theologica fidei non requiratur ad substantiam omnis actus fidei, sed ad substantiam actuum supernaturalium: ita simili-

Item alia.

242.

Vtraque reijcitur. Virtutes infusæ sunt maioris perfectionis quàm acquisitæ. Non dant facilitatem sensibilem.

Sunt distinctæ speciei ab acquisitis, licet versentur circa idem obiectum.

Alia probatio inutilis.

Reijcitur. Requiritur virtus infusa ad substantiam actus supernaturalis.

rer dici poterit quòd non requiratur virtus infusa temperantiæ ad substantiam omnis actus temperantiæ, sed ad substantiam actuum supernaturalium temperantiæ. Vnde respondeo in forma ad hanc probationem, negando minorem pro secunda parte, & distinguendo eius probationem: potest elicere aliqua bona opera moralia in substantia naturalia absque villo habitu, concedo; quia habitus naturales non dant simpliciter posse opera moralia in substantia supernaturalia (qualia essent opera virtutum moralium infusarum si darentur, & qualia de facto sunt opera elicitata virtutum infusarum Theologicarum) absque habitu, vel aliquo auxilio, aut concursu physico Dei suppletis defectum habitus, nego quia habitus supernaturales dant simpliciter posse ad suos actus, & per hoc distinguuntur à naturalibus.

244.
Vera probatio conclusio-
nis.
Nulla est ne-
cessitas vir-
tutum infu-
sarum mora-
lium.

His ergo probationibus omissis, probatur conclusio efficaciter, & breuiter, ratione Scoti hîc: quia nullum est principium rationis, aut authoritatis, ex quo colligatur quòd dentur virtutes morales per se infusæ, atque adedò supernaturales in substantia: ergo non sunt ponendæ. Probatut consequentia, quia ex vulgari & communiter recepto axiomate *non sunt multiplicanda entia absque necessitate*, rationis, aut authoritatis, aut experientia. Probatut antecedens, quia si quid esset principium, maximè authoritas, vel ratio fundata in aliqua experientia: sed non est vlla authoritas id probans, vt patet ex solutione obiectionum (in qua sanè solutione maximè fundatur nostra sententia; vnde in ea diligentius laborandum erit;) nec experientia vlla, quia omnis conditio, quam experimur quoscumque actus nostros habere, posset adesse sine virtutibus infusis: aliàs potuissimus cognoscere nos habere tales virtutes infusas, & consequenter etiam charitatem, & gratiam, maximè secundum aduersarios, qui dicunt virtutes morales infusas necessariam habere connexionem cum charitate, & è contra,

Ex nullo ca-
pite colligitur
eas dari.

Confirmatur, non possumus ex vlla conditione actuum nostrorum, quam experimur, cognoscere quòd habeamus virtutes Theologicas per se infusas; ergo neque virtutes morales per se infusas à paritate rationis.

245.
Virtus tem-
perantia non
potest esse in-
fusa in sen-
tentia Tho-
mistarum.

Probatut etiam ad hominem, de temperantia vt sic, suisque speciebus, ac etiam fortitudine; quia istæ virtutes ponuntur in parte sensitua tantum secundum D. Thomam, & suos rigidiores affectas: sed absurdum videtur ponere in illa parte virtutem supernaturalem in substantia, & omnino superflue poneretur; quia habitus acquisitus, etiam per actus malos in temperatè viuendi esset sufficiens, vt determinaretur illa pars ad temperatè viuendum, ex quocumque fine imperaret voluntas tales actus, vt patet: ergo non datur temperantia, aut fortitudo per se infusas.

246.
Obiectio ex
indigentia
gratia spe-
cialis ad ope-
ra virtutum
moralium.

Obiicies primò: Scriptura, PP, & Concilia requirunt ad actus virtutum moralium, vt sunt conducentia ad vitam æternam, gratiam specialem, & dicunt ea esse dona Dei: ergo sunt supernaturales in substantia isti actus, & consequenter virtutes à quibus proueniunt. Probatut antecedens de prudentia ex Psalm. 93. *Qui docet hominem scientiam.* &, *Beatus quem tu eru-*

dieris Domine, & Iacobi primo: *Qui indiget sapientia, postulet à Deo.* Confirmat Medina ratione, quia prudentia de supernaturalibus præceptis seruandis nequit esse acquisita. Probatut idem antecedens de Religione Rom. 8. *Non accepistis Spiritum seruitutis in timore; sed accepistis Spiritum filiorum, in quo clamamus Abba, Pater.* & iterum, *nam quod oremus nescimus sicut oportet.* Probatut antecedens de continentia Sap. 8. *Cognoui optime quòd nemo potest esse continens, nisi tu dederis.*

Probatut idem antecedens de omnibus virtutibus, Sap. 7. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, & innumerabilis honestas per manus illius,* & ad Gal. 4. *Qui tribuit vobis spiritum, & operatur virtutes in vobis.*

Respondeo, negando consequentiam, quia quamuis non essent supernaturales in substantia, posset gratia specialis ad illas requiri, & consequenter possent dici dona Dei propter necessitatem gratiæ actualis distinctæ ab habituali, quæ requiritur ad omnes actus conducentes ad vitam æternam, vltra quamcumque gratiam habitualement. Vnde Innocentius I. in epist. ad Concil. Carthag. *Omnes Sancti, inquit, sine adiutorio gratia Dei nihil se agere posse testantur,* & Augustinus de natura, & gratia, cap. 26. *Sicut oculus sanus corporis, etiam plenissime sanus, nisi candore lucis non potest cernere: sic homo etiam perfectissime iustificatus, nisi æterna luce iustitia diuinitus adiuvetur, rectè non potest viuere.*

247.
Responso.
Requiritur
gratia parti-
cularis ad
multos actus
non superna-
turales in
substantia.

Gratia a-
ctuali vltra
habitualement
requiritur ad
merita iustifi-
cationis.

Itaque quemadmodum ex his locis, & aliis plurimis, ac sententia communi in materia de auxiliis præter habitus supernaturales in substantia, & quoscumque alios requiritur ad benè agendum saltem in ordine ad vitam æternam gratia actualis, & ratione huius actus bonus dicitur esse ex gratia speciali, ac donum Dei: ita patet manifestè quòd quamuis nulla alia gratia habitualis requireretur ad actum, sed solum gratia actualis, per hoc optimè posset vocari donum Dei, & indigens auxilio ac fauore particulari illius: malè ergo infertur ex eo quòd Patres, & Concilia ac Scriptura vocant actum aliquem donum Dei, aut dicunt ipsum esse ex gratia particulari, quòd sit ex habitu per se infuso, aut naturalis quoad substantiam.

Confirmatur primò, quia si quis affectus charitate haberet solum habitum acquisitum temperantiæ, & eliceret actum eius ex imperio charitatis, quatenus scilicet proponeretur per fidem quòd talis actus placeret Deo, & propterea imperare sibi vllum actum, non potest esse dubium quin ille actus esset conducent ad vitam æternam, quia procederet aliquo modo ex fide, & charitate absque circumstantia vitiantæ, & gratis diceretur aliquid aliud requiri, vt esset sic conducent, & quidem meritorius de condigno vitæ æternæ: sed eo ipso, quo sic conduceret, deberet esse donum Dei, & ex gratia speciali: ergo vt aliquis actus donum Dei, ac ex gratia speciali, non sequitur quòd debeat esse supernaturalis ex substantia sua intrinseca, aut consequenter ex habitu per se infuso.

249.
Actus virtu-
tis acquisita
procedens ex
imperio cha-
ritatis esset
donum Dei &
ex gratia ac
meritorium
vitæ æternæ.

Confirmatur secundò, quia ex aduersariis multi cum Vasquez tenent actus virtutum acquiratarum procedentes à iustificato esse meritorios vitæ æternæ: ergo vt aliquis actus sit talis, non requiri

requiritur quoddam sit supernaturalis, neque quatenus elicitur, neque quatenus imperatur.

249. Confirmatur tertio, quia quamvis haberetur expresse quoddam ad omnem actum bonum conducentem meritorie ad vitam æternam requireretur gratia habitualis supernaturalis, & consequenter quoddam omnis actus talis esset donum particulare Dei, quatenus tale dicitur omnis, & solus actus procedens ex habitu supernaturali, non sequeretur intentum aduersariorum, nimirum quoddam requirerentur virtutes infusæ, aut darentur: sed nihil tam clarum habetur pro ipsis in PP. Concil. aut Scriptura: ergo ex illis non habetur quoddam virtutes morales sint per se infusæ. Probatur maior, quia eo ipso, quo diceretur requiri ad actum meritorium de condigno imperium charitatis (vt satis communiter tenetur ab aduersariis, & multis Scotistis) & ad omnem actum virtutis, quomodocumque meritorie conducentem propositio supernaturalis fidei, quamvis non requireretur gratia habitualis, ex qua eliceretur proxime actus iste; tamen quia requireretur iste actus charitatis imperans, & actus fidei proponens, & hi actus requirunt tales habitus secundum omnes, sequeretur actus virtutum moralium, vt essent conducentes ad vitam æternam, requirere habitus supernaturales in substantia, & esse dona Dei particularia, vt dicuntur talia, actus qui præquirunt tales habitus, vt manifestè patet.

Confirmatur quarto, quia oramus pro sanitate, pluuia, serenitate, & aliis similibus, quæ etiam propterea sunt, & dicuntur à Patribus dona Dei, sicut & bonum ingenium ac indoles tale dicitur ab Augustino, & tamen hæc non sunt supernaturalia in substantia: ergo quoddam Scriptura, & Patres dicant virtutes morales esse dona Dei, non sufficit vt dicantur supernaturales in substantia, vt manifestum est.

250. Hæc dicta sunt quantum ad consequentiam huius obiectionis, & ad propositum nostrum sufficiunt. Sed vt appareat quam parum solidè fundetur præmissa obiectio, examinemus parum loca illa, quibus in ea probatur antecedens. Itaque ad loca illa, quibus probat Medina prudentiam esse donum Dei. Respondeo in nullo ex illis locis mentionem fieri de prudentia, quæ est virtus moralis, vt ex ipsis verbis patet, nam secundum ipsum præsertim, donum scientiæ & sapientiæ, de quibus ibi fit expressa mentio, sunt dona distinctæ speciei à virtutibus moralibus infusis, aut saltè dantur huiusmodi dona sic distincta: vnde ergo habet, quoddam de illis donis non fiat mentio in illis locis?

Confirmatio eius facile soluitur. Primo, quia supponit esse præcepta supernaturalia de actibus virtutum moralium distincta à præceptis naturalibus, quæ sunt de ipsis, ac à præceptis spei, ac charitatis: hoc autem est tam obscurum & incertum, quam quod vult inferre. Secundò falsum est prudentiam acquisitam simul cum lumine fidei non sufficere ad dictandum de obseruantia quorumcumque præceptorum de facto datorum; ponamus enim casum, quoddam aliquis fidelis non haberet prudentiam infusam vllam, sed quoddam cognoscat per fidem, nisi hic & nunc temperatè vixerit, peccaturum se mortaliter, & damnatum iri, nisi confessus fuerit peccata sua: quis dubitet quin talis mediantibus his principiis lumine naturali notis: non est propter bonum temporale longè minus, amittendum bonum longè maius, & incurrendum malum æternum; nec propter omis-

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

sionem confessionis, ac satisfactionis temporariæ, quæ parui momenti est in comparatione ad vitam æternam, est perdenda eadem vita æterna, & incurrenda pœna æterna infinites grauior, quam satisfactio temporaria; quis, inquam, dubitet, quin per hæc principia supposita fide, posset talis sine prudentia vlla per se infusa dictare sibi sufficienter esse obseruandum præceptum non intemperatè viuendi, aut si in hoc deliquerit confitendi, & satisfaciendi.

Ad primum locum, quo probat idem antecedens de Religione, respondeo manifestè ibi fieri mentionem de charitate, aut gratia quæ est spiritus filiorum, quo scilicet adoptantur in filios. In secundò autem loco non dicitur quoddam ipse actus orandi secundum se non habeatur absque gratia Dei, vt supponit hic anthor; sed quoddam cognitio ad ipsum prærequisita, & necessaria non habeatur absque tali gratiâ; hoc autem nihil est ad propositum. Ad tertium locum de continentia, fateor eam dici esse donum Dei. Sed quis dubitet quin continentia naturalis ordinis, quæ tantam habet difficultatem, ac supernaturalis, sit etiam donum Dei? Certè Augustinus expresse vocat continentiam infidelium (quæ secundum aduersarios non potest esse supernaturalis) donum Dei: ergo in illo loco non magis fit mentio de continentia alia, quam de ea, quæ est naturalis ordinis, & bona, vnde non facit ad propositum.

Ad illud Sap. 8. respondeo verum, & genuinum sensum esse, quoddam omnia bona venerint cum sapientia, tanquam in radice, & principio, quatenus scilicet sapientia esset ratio cur ipse acquisierit, & comparauerit omnia bona, quæ habuit, ad eum nimirum sensum, quo Saluator promittit cætera bona iis qui principaliter quærerent Regnum Dei: *Querite primum Regnum Dei, & cætera adiacentur vobis.* Quoddam autem hic locus non faueat vllò modo aduersariis, patet primò, quia nullus Patrum exponit illum locum de virtutibus infusis. Imò interpretes communiter intelligunt per illa bona alia bona, quidam corporis, quidam fortunæ, quidam vtraque, & per innumerabilem bonestatem intelligunt diuitias immensas. Secundò, quia illa sapientia, cui ipse tribuit hæc bona, est, maxime secundum aduersarios, illa quam petiit à Deo & accepit. Reg. sed certum est quoddam virtutes infusæ, & charitatem habuerit antè, si dentur tales virtutes cum charitate connexæ; ergo non venerunt ad ipsum cum ista sapientia. Tertiò, quia sapientia, & bona cum illa acquisita, de quibus hic fit mentio, sunt aliqua extraordinaria, quæ non habentur ab omnibus iustis communiter: sed hoc esset falsum si intelligendus esset locus de virtutibus infusis, quæ omnibus iustis communicantur.

Denique ad vltimum locum ex Gal. 4. respondeo potius locum illum intelligendum videri de operatione virtutum, quæ est gratia gratis data, & consistit in patratione miraculorum, quam de virtutibus moralibus, & ita exponunt illum expresse Chrysostomus, Theophylactus, Anselmus (aut potius alius aliquis anthor explicationis epistolarum Pauli, quæ reperitur inter opera eius) glossa interlinearis, Lyranus, & cæteri Interpretes communiter.

Obiicies secundò, & est principalius fundamentum aliquorum ex aduersariis. Clemens V. in Concilio Viennensi, vt habetur in Clem. vn. de summa Trinit. & fide Cath. Nos, inquit, atten-

t 2 dentes

251.

Responsio ad locum quo probat Medina virtutem religionis esse per se infusæ. Responsio ad locum de oratione. Responsio ad locum de continentia.

Continentia naturalis est donum Dei.

252.

Ad illud: venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.

Responsio ad locum ex Gal. 4.

253.

Obiectio ex Concilio Viennensi.

Requisitio habitus per se infusi ad virtutes morales non arguit quoddam sint per se infusa.

Respondetur in particulari ad promissam loca.

Ad confirmationem Medinae responsio.

Prudentia acquisita cum lumine fidei potest dictare de obseruantia quorumcumque præceptorum.

dentes generaliam efficaciam mortis Christi, qua per Baptismum applicatur omnibus baptizatis, opinionem, qua dicit tam paruulis, quam adultis conferri in Baptismo gratiam, & virtutes, dictis sanctorum, & modernorum Doctorem Theologia magis consonam & concordem, sacro approbante Concilio, diximus eligendam. ergo Concilium probabilius saltem censet infundi virtutes morales.

Responsio.

Respondeo, negando consequentiam, quia solum dicit Concilium infundi virtutes: hoc autem verum est, quia infunduntur, secundum omnes, iam Theologice.

254.
Replia.

Dices primò, Concilium loquitur indefinite, loquutio autem infinita in dogmaticis æquiualeat vniuersali; ergo vult omnes virtutes infundi, & tantum Theologicas. Respondeo primò, negando minorem, neque enim id vniuersaliter verum est, sed tantum quando ex natura controuersie id colligi debet, aut ex aliis circumstantiis: nullæ autem sunt circumstantiæ, ex quibus id colligi possit in proposito, sed potius sunt circumstantiæ, ex quibus colligi debet oppositum, ut postea videbimus. Respondeo secundò, negando consequentiam, quia ad summum tantum debet intelligi vniuersaliter de virtutibus, quæ solent infundi, tales sunt solæ Theologice secundum nos; unde prius ostendendum est aduersariis quod dentur virtutes aliæ per se infusæ, præter Theologicas, quàm possint docere hanc locutionem esse sic vniuersalem, ut comprehendat alias virtutes, quàm Theologicas.

Confirmatur, quia non debet esse sic vniuersalis, ut comprehendat omnes omnino virtutes; aliàs acquisitæ etiam deberent infundi contra omnes ferè etiam aduersarios, & experientiam, qua constat baptizatos non habere maiorem facilitatem ad operandum bene moraliter, quàm non baptizatos: ergo solum debet intelligi vniuersaliter de infusis per se: sed nec debet intelligi de omnibus infusis possibilibus. Quis enim dubitet quin Deus possit communicare plures habilitates per se infusas etiam compatibles cum statu viatoris, quàm de facto communicat? Ergo debet intelligi vniuersaliter de virtutibus tantum infusis, quæ de facto communicari solent, & consequenter antequam sciatur, an comprehendat virtutes morales per se infusas, debet constare quod de facto communicari solent tales virtutes.

255.
Alia replica.

Soluitur.
Fuit in controuersia an infunderentur virtutes Theologica paruulis.

Dices secundò, Concilium determinauit, ut probabilius aliquid, quod erat in controuersia, sed non erat in controuersia an infunderentur virtutes Theologice. Respondeo, negando minorem, nam qua ratione erat in controuersia infundi paruulis gratiam, erat etiam in controuersia an infunderentur ipsis virtutes Theologice; imò potius de hoc deberet esse controuersia, quàm de infusione gratiæ, quæ secundum aliquos, necessariò requiritur, etiam de potentia absoluta, ad remissionem peccati, quæ sine dubio fiebat in Baptismo etiam paruulorum, ut semper erat extra controuersiam inter Catholicos. Quod autem fuerit in controuersia infusio gratiæ paruulis, & quod de ea infusione loquatur Concilium, manifestum est ex ipsis iam citatis verbis, & ex præcedentibus etiam.

256.
An fuerit in controuersia tempore Innocentij tertij infusio virtutum moralium paruulis.

Dices tertio, Concilium hinc determinauit probabilius id quod erat in controuersia antè apud Theologos: sed quamuis erat controuersia de infusione Theologiarum, erat etiam similis controuersia de infusione moralium; ergo probabilius

est morales infundi. Probatur minor ex c. maiores, de Baptismo, vbi Innocentius III. ait, Illud verò quod opposcentes inducunt, fidem, aut charitatem, aliasque virtutes paruulis, utpote non consentientibus, non infundi, plerisque conceditur absolute, cum propter hoc inter DD. Theologos quæstio referatur, alijs asserentibus paruulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri, nonnullis dicentibus dimitti peccatum, & virtutes infundi habentibus illas quoad habitum, non quoad usum, donec perueniant ad ætatem adultam. In quibus verbis dicitur aliquos negasse fidem, aut charitatem, aliasque virtutes infundi paruulis: sed non sunt aliæ virtutes præter fidem, & charitatem, nisi comprehendantur morales, quandoquidem ex Theologicis, sola vna restabat, nempe spes.

Confirmatur, quia verisimile est Concilium hinc determinasse, ut probabilior opinionem affirmatiuam ex illis duabus, de quibus mentio fit ab Innocentio hoc loco; sed ex his, ut iam patuit, affirmatiua erat de Theologicis, & moralibus: ergo dantur morales infusæ. In hac replica magis fundare se videtur Auerfa, sed quàm fragili nixus sit fundamento iam apparebit.

Itaque respondeo primò, distinguendo antecedens: id quod erat in controuersia quoad virtutes Theologicas, concedo; quoad morales, nego; & similiter distinguo maiorem confirmationis. Quod autem non determinauerit aliquid de virtutibus moralibus colligitur primò, quia nullam prorsus mentionem facit de illis. Secundò, quia controuersia, quam dirimit, est controuersia aliqua, quæ fuit antè, non quæ erat tempore Concilij, ut patet ex verbis antecedentibus: *Verum quia quantum ad effectum Baptismi, inueniuntur quidam Doctores Theologi opiniones contrarias habuisse, quibusdam ex ijs dicentibus per virtutem Baptismi paruulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri; alijs contra asserentibus quod & culpa eia in Baptismo remittitur & virtutes ac informans gratia infundatur quoad habitum, &c.* Sed tempore Concilij Viennensis erat actu controuersia inter Thomistas, & Scotistas de infusione moralium; ergo de illa nihil voluit determinare Concilium; imò datà operâ Concil. videtur usum fuisse isto modo loquendi indefinito de infusione virtutis, ut determinaret id fuisse probabilius, in quo conueniebant Doctores Theologi moderni Thomistæ, & Scotistæ, nimirum paruulis non solum remitti peccata, sed infundi aliquas virtutes Theologicas; & abstraheret à controuersia particulari, quæ erat inter eosdem Theologos de infusione moralium; & eadem etiam de causa Concil. Trident. quod magis explicitè determinat infusionem habituum, sess. 6. expresse definit infundi gratiam iustificantem in hæretem, & fidem, spem, & charitatem, nec vllam prorsus mentionem facit de virtutum moralium infusione, per quod maxime confirmatur nostra sententia, quatenus supponit oppositam nulla falciri autoritate.

Confirmatur, quia qualificatio, quam dat Concilium sententiæ affirmati gratiam & virtutes infundi, est quod sit magis cõsona & cõcors dictis Sanctorum, ac modernorū Doctōrū Theologiæ: sed illa qualificatio non quadrat bene infusioni virtutum moralium; quadrat autè optimè infusioni gratiæ & Theologiarum: ergo de harum, non de illarum infusione agit Concilium. Maior patet ex ipsismet Concilij verbis. Consequentia patet, quia aliàs malè qualificaret illam sententiam. Probatur ergo minor, in qua sola potest esse difficultas, quia Henricus, Scotus, & Scotistæ omnes

257.

Responsio 1.

Concilium Viennense nō agit de virtutibus moralibus.

nes illius ætatis erant tum moderni Doctores; sed infundi virtutes morales non erat magis consonum eorum dictis: ergo illa qualificatio non quadraret sententiæ affirmanti illam infusionem. Nec refert quodd illa infusio erat concors dictis aliorum modernorum Doctorum istius ætatis, v.g. Thomistarum; quia hoc non obstante qualificatio aut non esset vera, aut certè non esset bona; quia quando Doctores moderni de aliqua re controuersiam habent, non posset verè dici quodd vlla pars controuersie illius esset magis concors Doctoribus modernis, quandoquidem quælibet pars esset ipsis concors, vna quidem aliquibus, alia aliis; nisi Doctores, qui in qualificatione tali ponerentur indefinitè, intelligerentur vniuersaliter, & sic etiam esset falsa qualificatio, quandoquidem neutra pars teneretur ab omnibus Doctoribus. Quodd si sensus talis qualificationis esset, aliquam partem, verbi gratia affirmatiuam controuersie esse magis concordem aliquibus Doctoribus modernis, nihil valeret qualificatio, quia per hoc pars illa nihil haberet probabilitatis maioris præ alia parte, quæ etiam esset magis conformis aliquibus aliis modernis Doctoribus. Hæc confirmatio benè ponderata efficaciter conuincit Concilium non fecisse mentionem vllam de controuersia circa virtutes morales infusas.

258.

Respondeo secundò non fuisse controuersiam inter Theologos Catholicos, de virtutum moralium infusione tempore Innocentij III. aut saltem, quod nobis sufficit, Innocentium de ea non loqui: ergo controuersia, quam decidit Viennense, determinando vnā partem probabiliorē, nullo modo extendit se ad virtutes morales. Consequentiam admittunt aduersarij, quia ex opposito antecedentis inferunt Concilium determinare probabilius esse infundi morales. Et probari etiam potest, quia Concilium determinat controuersiam, quæ fuit antè, vt patet ex verbis suprā citatis; sed nulla fuit antè, nisi illa, de qua Innocentius, quantum ad hoc: ergo si illa non comprehendebat morales, nec Concilium etiam eas comprehendit. Probat ergo antecedens, quia Innocentius expressè proponit controuersiam, quam dicit fuisse suo tempore inter Theologos Catholicos, illis verbis, *alijs afferentibus per virtutem Baptismi paruulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri*. Ecce vnā partem controuersie, quā decidit Concil. Viennense minùs probabilem, & minùs conformem dictis Sanctorum, & Doctoribus modernis, quāque postea Trident. omnino falsam esse docuit: *Nonnullis dicentibus dimitti peccatum, & virtutes infundi*. Ecce alteram partem controuersie, quam probabiliorē Viennense, & certam esse docuit Tridentinum, sed in neutra ex his opinionibus fit mentio vlla de moralibus, vt patet; ergo controuersia, quam Innocentius ait fuisse inter Theologos suo tempore, non fuit de moralibus.

259.

Replica.
Reijcitur 1.
Verba quæ premunt aduersarij erant dicta ab hæreticis.

Nec refert quodd paulò antè dicat: *Illud verò quod opposcentes inducunt, fidem aut charitatem aliàsque virtutes paruulis, utpote non consentientibus infundi*. Primò, quia hoc dicebatur ab hæreticis (contra quos declarat Pontifex virtute Baptismi paruulos saluandos) vt ostenderent paruulos baptizatos non saluari, quandoquidem non habebant fidem, & Scriptura dicat, *qui non credideris condemnabitur, & qui credideris, & baptizatus fueris, saluus eris*: vt patet; vnde non erat pars controuersie, quæ erat inter
Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

Theologos, & responder propterea Pōtifex illud posse concedi absolute, vt faciebant aliqui Catholici, qui tamen negarent consequentiam, & hic est sensus proprius & literalis verborum Innocentij, & ex eo clarè constat, quod dixi ex verbis Innocentij nullam, vel leuem coniecturam haberi, quodd controuersia Theologorum sui temporis extenderit se ad morales.

Secundò, quamuis daremus illam sententiā fuisse negatiuam partem istius controuersie (quod solum possunt, & maximè prætere aduersarij) ad huc non sequitur quodd fuerit controuersia de virtutibus moralibus: ergo non est vnde colligatur controuersiam, de qua Innocentius, fuisse de moralibus. Consequentia patet. Probat antecedens, quia si aliquis teneret nō infundi virtutes Theologicas, aut morales, qui teneret oppositum non propterea deberet asserere infundi morales, sed sufficeret ipsi asserere quodd aut Theologicæ, aut morales infunderentur, vt manifestū est, nam contradictoria propositio, huic propositioni: *non infunduntur Theologica, aut morales*, est hæc: *infunduntur Theologica, aut morales*: sed ad veritatem huius disiunctiue sufficit veritas alterutrius partis, & non requiritur veritas vtriusque, vt patet: ergo quamuis illa ipsa propositio præmissa, quam opponebant hæretici, fuisset negatiua pars controuersie, nempe fidem, aut charitatem aliàsque virtutes, non infundi paruulis, non tamen sequitur quodd altera pars fuisset quodd fides, & charitas aliæque virtutes infunderentur, sed tantum quodd fides, aut charitas aliæque virtutes infunderentur; ex hoc autem non esset necesse quodd assererent authores istius partis alias virtutes à fide, & charitate infundi, & consequenter non est necesse villo modo ex verbis Innocentij quodd fuerit controuersia de virtutibus moralibus.

Tertiò, quamuis Innocentius non vteretur illa particula, *aut*, sed vteretur particula &, quæ magis faueret aduersariis, diceretque quodd quidam Theologi istius temporis negarent fidem, & charitatem, & alias virtutes infundi; nisi tamen diceret quodd alij tenerent fidem & charitatem, ac alias virtutes infundi, non sequeretur quodd haberent controuersiam inter se quoad virtutes alias, quāuis dicerentur habere inter se controuersiam, quia controuersia eorum posset esse de fide, & charitate, vt patet: sed Pontifex non dicit alios tenuisse quodd infunderentur fides, aut charitas, aliæque virtutes; nec fides, & charitas aliæque virtutes; sed expressè dicit tantum eos qui tenuerunt partem affirmatiuam, asseruisse dimitti peccatum, & infundi virtutes, quod posset esse verū, quāuis nō assererēt infundi virtutes morales; ergo ex verbis Innocentij nō potest ex villo capite colligi fuisse tum controuersiam de virtutibus moralibus.

Plures authoritates ex Patribus adferri possent pro aduersariis, sed nihil aliud intendunt, nec dicant quā virtutes morales esse dona Dei, non posse haberi absque gratia speciali. Hoc autem, vt abundè patet ex dictis, non arguit eas esse supernaturales in substantia; vnde non est quodd vigeantur, aut proponantur in particulari.

Vrgent præterea authoritatē Catechismi Romani tractatu de Baptismo §. sed vt Baptismi effectus. *Gratia adhæret nobilissimus virtutū comitatus, quæ in anima simul cum gratia diuinitus infunduntur*.

Respondeo primò, non deberi maiore authoritatē isti Catechismo quoad omnia, quæ cōtinet, quā quod debeāt admitti, tanquam probabilia, quare

260.

Reijcitur 2.
Si fuissent catholicorum nō vgerent.

261.

Reijcitur 3.

Explicatio
generalis authoritatum
quæ obijciuntur.

262.

Obiectio ex
Catechismo
Romano.

*Non omnia
qua continentur
in Catechismo Ro-
mano sunt de
fide.*

*Responsio 2.
Quis sit nobilissimus cho-
rus virtutum.*

*Responsio 3.
Quomodo
virtutes om-
nes adhaere-
rent charitati.*

*263.
Obiectio ex
ratione.*

*Responsio 1.
An paruuli
habeant vir-
tutes morales
in patria, &
quomodo eas
acquirunt.*

*164.
Responsio 2.*

Responsio 3.

*265.
Obiectio 2. a
ratione.*

quatenus in eo præcisè continentur; nam certè in Catechismis omnibus simul cum iis, quæ sunt de fide, proponuntur probabilia, idque valde consultò.

Respondeo secundò, per *nobilissimum virtutum comitatum* intelligi comitatum virtutum trium Theologicarum, qui sine dubio est nobilissimus virtutum comitatus, utpote longè excedens comitatum virtutum intellectualium, & moralium acquisitarum.

Possit etiam iste locus sic intelligi, ut tantum velit quòd gratiæ adhæret nobilissimus virtutum etiam moralium comitatus, non quatenus ipsæmet formaliter simul cum gratia infundantur; sed quòd baptizati, quibus infunditur gratia, si se gerunt ut deberent, secundum inclinationem gratiæ, soleant variis aliis virtutibus imbui.

Obiicies primò, ex ratione ab inconuenienti, quia sequeretur quòd paruuli non haberent virtutes morales in patria, quod videtur absurdum. Probatur sequela, quia non habent in patria, nisi quas habuerunt in via; sed in via non habuerunt acquisitas; ergo nullas, nisi admittantur infusæ.

Respondet Scotus, §. & tunc primò, non esse necesse ut habeant paruuli virtutes morales in patria, quia possunt sufficienter inclinari ad omnem actum virtutis, quem ibi elicient, per charitatem, ex cuius motu dici possent elicere omnes actus voluntatis suæ: & quemadmodum tales paruuli non habebunt scientias acquisitas in proprio genere, nec virtutes acquisitas in via, non est necesse ut habeant aliquam aliam scientiam, aut virtutes, nisi scientiam in Verbo, & virtutes Theologicas.

Respondet secundò, negando sequelam, quia sicut secundum aduersarios, istæ virtutes infusæ morales infunderentur ipsis in Baptismo, quia sunt perfectiones competentes statui viatorum iustorum, ita & multò potiori ratione, dici posset, quòd acquisitæ virtutes infunderentur ipsis simul cum beatitudine, aut lumine gloriæ, quia essent perfectiones competentes isti statui.

Dixi autem *potiori ratione*, quia in statu beatitudinis statim possunt habere aliquos actus istarum virtutum: in statu verò infantie non item; imò aliqui infantes nunquam habebunt tales actus; ergo potius debent illis infundi in statu beatitudinis, quàm in statu infantie.

Respondet tertio, si istæ virtutes non pertineant ad beatitudinis statum, & consequenter non debeant infundi in instanti beatitudinis, quòd possint infantes eos acquirere propriis actibus; sicut enim possunt habere cognitiones nouas rerum in proprio genere, & mediantibus iis habitus intellectuales nouos, ita etiam possunt habere nouos actus virtutum moralium, & iis mediantibus acquirere nouos habitus.

Obiicies secundò, perfectio supernaturalis, quæ inchoatur in nobis, esset incompleta, nisi darentur aliæ virtutes supernaturales morales: ergo tales sunt asserendæ. Probatur antecedens, quia perfectio naturalis nostra esset incompleta, si tantum perficeremur in ordine ad finem naturalem, & non perficeremur in ordine ad media naturalia correspondentia ad talem finem: ergo si tantum perficeremur supernaturaliter in ordine ad finem supernaturalem per virtutes Theologicas, perfectio supernaturalis no-

stra esset incompleta: sed tantum sic perficeremur, nisi darentur virtutes infusæ supernaturales: ergo. hac obiectione vititur Caietanus, & post eum Valentia.

Respondeo, negando antecedens, & subsumptum probationis, quia quemadmodum eadem virtus nos inclinat ad finem naturalem, & ad medium, verbi gratiâ, charitas, naturalis ad amandum proximum, & ad subueniendum ipsi in tali, vel tali necessitate, dando ipsi viâ, vel vestitum, vel consilium: ita etiam eadem virtutes supernaturales, quibus perficimur in ordine ad finem supernaturalem, perficiunt nos ad media proportionata isti fini: unde per illas virtutes completè perficimur in ordine supernaturali. Imò ex hoc potest retorqueri hæc obiectio. Per illas virtutes quibus perficimur ad finem naturalem, perficimur ad media omnia conducentia ad talem finem, quatenus media sunt: ergo per illas virtutes, quibus perficimur in ordine ad finem supernaturalem, perficimur etiam in ordine ad media conducentia ad talem finem.

Quòd si etiam daremus alias virtutes dari circa media distinctas à virtutibus circa finem, adhuc non sequeretur quòd ut præter virtutes, quibus naturaliter perficimur in ordine ad finem naturalem, dantur aliæ virtutes perficientes naturaliter circa media, & quòd aliàs perfectio naturalis nostra esset incompleta; ita etiam præter virtutes supernaturales perficientes in ordine ad finem supernaturalem darentur aliæ virtutes perficientes supernaturaliter in ordine ad media; quia eadem ipsæ virtutes perficientes naturaliter, supposito imperio virtutis tendentis in finem naturalem, possent sufficienter perficere in ordine ad finem supernaturalem; supposito imperio virtutis supernaturalis tendentis in finem supernaturalem, ut magis patebit ex dicendis.

Obiicies tertio, ex eodem Caietano, & Valentia, causa supernaturalis debet habere effectum supernaturalem: ergo virtutes Theologicæ supernaturales debent habere virtutes morales supernaturales sibi correspondentes. Confirmatur, quia aliæ virtutes non essent ipsis sufficienter proportionatæ. Respondeo, distinguendo antecedens: debent habere effectus suos elicitos supernaturales in substantia, concedo: effectus suos imperatos supernaturales in substantia, nego: sufficit enim quòd huiusmodi effectus imperati sint supernaturales quoad modum: tales autem erunt per hoc quòd imperentur à causis supernaturalibus. Similiter distinguo consequens: debent habere virtutes morales supernaturales quoad modum, transeat; quoad substantiam, nego.

Adde ad hæc, falsum supponi in hoc argumento, nimirum virtutes morales infusas, si darentur, debere esse effectus virtutum Theologicarum, loquendo de habitualibus virtutibus: nulum enim influxum physicum habere debent virtutes infusæ Theologicæ in virtutes morales, sed omnes simul infunduntur, & morales solum habere possunt dependentiam in suis actibus ab infusis, quatenus scilicet non possent habere actus suos, nisi præsuppositis actibus Theologicarum. Unde in hoc sensu possunt virtutes morales, quoad actus suos dici aliquo modo effectus Theologicarum: & in hoc sensu respondi iam causam supernaturalem in substantia, verbi gratiâ, charitatem, posse habere aliquem effectum in substan-

*Responsio.
Perfectio supernaturalis
nostra nõ esset incompleta
sine moralibus infusis.
Iisdem virtutibus
perficimur ad finem
& medium.
Retorquetur
obiectio.*

*Eadem virtus
posset perficere in ordine
ad finem naturalem &
supernaturalem.*

*266.
Obiectio 3.
ex ratione.*

*Responsio.
Qui effectus
virtutum
Theologicarum
sunt supernaturales in
substantia.*

*266.
Virtutes morales nõ sunt
effectus Theologicarum.*

Virtus supernaturalis potest imperare actum merè naturalem in substantia.

tia, verbi gratiâ, charitatem, posse habere aliquem effectum in substantia naturalem à se, & suo imperio dependentem, vt manifestè patet, quia datio externa eleemosynæ est in substantia naturalis secundum omnes, & tamen potest imperari à charitate, & vt sic imperatur potest dici supernaturalis quoad modum: ergo similiter charitas potest imperare actum virtutis naturalis in substantia, verbi gratiâ, temperantiæ acquisitæ, & habere illum pro suo effectum, quo vt sic imperatus à tali charitate, potest dici supernaturalis quoad modum. Per quod patet etiam ad confirmationem, quæ neganda est: nam quemadmodum datio eleemosynæ externa potest esse effectus proportionatus charitati supernaturali: ita similiter & actus voluntatis internus potest esse sufficientissimè proportionatus ipsi, quamuis non esset supernaturalis in substantia.

268.

Obiectio 4. ex obiecto formali virtutis infusarum.

Obiicies quartò, ex iisdem, quia virtutes infusæ morales, & acquisitæ habent obiecta formalia distincta, licet conueniant in eodem obiecto materiali: ergo ponendæ sunt infusæ, vt agatur ob illam rationem formalem distinctam, ob quam non possunt agere acquisitæ. Probatur antecedens, quia virtutes acquisitæ non tendunt in honestatem temperantiæ, quatenus conducit ad vitam æternam, seu finem supernaturalem, sed quatenus conducit ad finem naturalem: ergo habent obiecta formalia distincta virtutes morales infusæ, & acquisitæ.

Confirmatio.

Confirmatur, quia obiectum temperantiæ habet honestatem, non solum quatenus est conueniens homini, vt consideratur secundum statum puræ naturæ, sed etiam quatenus conuenit homini, secundum quod eleuatur per gratiam habitualement ad statum supernaturalem: sed istæ duæ conuenientiæ sunt distinctæ rationes formales motiuæ: ergo obiectum temperantiæ habet diuersas rationes formales motiuas, circa quas possunt versari diuersæ virtutes, & consequente virtutes infusæ, cum debeant versari circa obiectum, quatenus conueniens est homini vt eleuato, habent diuersam rationem formalem à virtutibus acquisitis, quæ tendunt in illud obiectum, vt est conueniens homini secundum esse naturale tantum. Ad hanc rationem reducenda est quarta eorumdem authorum probatio desumpta ex diuerso fine virtutum moralium infusarum, & acquisitarum, naturali scilicet harum, & supernaturali illarum. Ad eandem etiam reducitur secunda & tertia ratio Medinæ, cuius prima, & quarta ratio ex præcedentibus solutæ manent. In eadem denique consistit fundamentum Vasquis.

Alia obiectio ad hanc reducibilis.

269.

Virtus naturalis & supernaturalis non distinguuntur sufficienter per rationem ad vlla obiecta.

Respondetur tamen negando antecedens cum sua probatione, quia, vt suppono ex alibi dictis, & plures ex aduersariis fatentur, nulla est ratio obiecti vilius attingibilis per actus, ac virtutes supernaturales in substantia, quæ non possit attingi per actus, ac habitus naturales in substantia. Vnde non potest ex ratione vlla obiectiua colligi quòd detur virtus per se infusa, nec quidem Theologica, nam per charitatem, spem, ac fidem acquisitam possumus versari circa eadem obiecta terminatiua, & motiua, circa quæ versamur per Theologicas virtutes; & certè aliàs posset quis reflectendo benè circa suos actus, & obiecta eorum, cognoscere quando haberet actus supernaturales, & quando naturales. Per hoc patet confirmationem nihil concludere: quamuis

Solutio confirmatio.

enim daremus esse diuersam honestatem in obiecto temperantiæ vt conueniens est homini secundum statum naturalem, & supernaturalem; nō tamen sequitur quin virtute acquisita posset attingere vtramque honestatē, seu rationē formalem. Vnde falsum est quod supponitur in ultimo consequenti, nimirum quòd sola infusa virtus possit tendere in illud obiectum, quatenus conducens ad statum supernaturalem. Hæc responsio totaliter destruit vim huius obiectiōis. Pro maiori tamen satisfactione, & confirmatione eius,

Quærendum est ab aduersariis, quænam sit ista honestas particularis obiecti temperantiæ, vt respicitur à virtute temperantiæ infusæ? si conductiua eius ad vitam æternam, aut finem supernaturalem, aut p. portio particularis eius cum charitate supernaturali: ergo non distinguitur à cæteris virtutibus moralibus infusis, quæ omnes conueniunt in ista ratione, si dantur. Si aliqua alia ratio particularis, certè mihi non occurrat, & credo aduersarios in ea assignanda laboraturos, & si tandem eam assignauerint, nihil iuuabit, quia in eam poterit tendere virtus temperantiæ acquisitæ.

Præterea si ex eo quòd obiectum temperantiæ dicit ordinem specialem ad vitam æternam, & ad eius consecutionem conducit, sequetur quòd habet honestatem distinctam ab honestate, quam habet, vt conducit ad finem naturalem, ita vt eadem virtus non possit in illam vtramque rationem tendere, sequitur quòd dabuntur necessariò plures temperantiæ acquisitæ circa idem obiectum materiale ordinis naturalis: sed hoc videretur absurdum, & negatur ab aduersariis; ergo. Probatur sequela, quia obiectum temperantiæ est conueniens in ordine ad acquisitionem castitatis, & liberalitatis, ac iustitiæ, aliarumque virtutum; ergo si conductiua eiusdem obiecti naturalis ad diuersos fines sufficit vt distinguantur habitus, qui versantur circa ipsum, plures temperantiæ dabuntur circa obiectum idem temperantiæ: verbi gratiâ, vna temperantia circa mediocritatem cibi, & potus, vt conducens ad liberalitatem; altera, vt conducens ad castitatem; altera vt conducens ad iustitiam, &c.

Quòd si dicatur, actum, qui versatur circa temperantiam, vt conducens est ad liberalitatem, esse potiùs liberalitatis, quàm temperantiæ; aut esse liberalitatis imperatè, hoc est, quatenus imperatur à liberalitate, temperantiæ verò elicitè, quatenus scilicet elicitur ex motiuo temperantiæ. Contrà, ergo similiter actus, qui versatur circa obiectum temperantiæ, vt conducit ad vitam æternam, erit actus potiùs virtutis tendentis directè in vitam æternam, hoc est, charitatis, spei, quàm temperantiæ, aut certè erit imperatè istius virtutis, & elicitè temperantiæ; & tum quæro, quatenus elicitur præcisè vtrum sit distinctæ rationis ab actu elicitò temperantiæ, qui imperatur ex fine liberalitatis? si nō, ergo non datur virtus specialis temperantiæ tendens in obiectum temperantiæ, vt conducens ad vitam æternam, distincta à virtute temperantiæ tendente in idem obiectum vt conducens ad finem naturalem, quod intendimus. Si sic: ergo dabitur specialis temperantia tendens in obiectum temperantiæ, vt conducens ad liberalitatem, distincta à temperantia, quæ tendit in idem obiectum, vt conducens ad iustitiam.

Vlteriùs, vt apertius adhuc videatur, quàm

270.

Quænam est honestas particularis virtutis infusæ temperantiæ.

271.

Temperantia non habet diuersam honestatem specialem vt conducit ad finem supernaturalem & naturalem.

272.

Virtus naturalis acquisita potest conducere ad vitam æternam.

sine fundamento asserantur istæ diuersæ honestates requirentes diuersas virtutes; quæro an qui afficeretur sola charitate supernaturali ac fide (Deo nimirum, vt benè posset, non communicante alias virtutes infusas,) & cognosceret placere Deo exercitium virtutum naturalium, potius quàm vitiorum oppositorum, & existimaret præterea quòd conduceret tale exercitium ad vitam æternæ consecutionem; quæro, inquam, an talis possit exercere virtutes morales, verbi gratiâ, temperantiâ, aut misericordiam, non potest negari quin posset, quia id est contra omnem experientiam; nam & hæretici, qui non habent virtutes Theologicas, & peccatores, qui non habent charitatem infusam, experiuntur se exercere aliquas virtutes morales, ex eo quòd existiment illas placere Deo; ergo habens charitatem, & non habens alias virtutes, idem præstare posset.

Si dicatur quòd talis posset exercere illas virtutes: ergo per virtutem acquisitam poterit exercere actum temperantiæ, vt conducens est ad vitam æternam, & placens Deo, & consequenter temperantiæ, vt sic conducens non habet honestatem particularem exigentem diuersam virtutem ab acquisita.

Quòd si dicatur in tali casu actum illum temperantiæ esse prouenturum à charitate. Contrà, quia vel ad eum eliciendum concurrat etiam temperantiâ aliqua, vel non. Si sic, ergo adhuc manet quòd temperantiâ acquisita possit tendere in obiectum propositum, vt conducens ad vitam æternam: si non, sola charitas potest sufficienter facilitare ad actus temperantiæ, vt conducentes ad vitam æternam, & consequenter non sunt ponendi alij habitus per se infusi in ordine ad hoc faciendum.

273.
Non colligitur supernaturalitas subiectualis ex eo quòd actus procedat ab eleuato, aut cuius ac domestico Dei.

Confirmatur hoc, quia charitas potest imperare actus virtutum acquisitarum; sed in tali casu actus illi essent conducentes ad vitam æternam, & procederent ab homine, quatenus eleuatus est per gratiam, & vt ciuis, ac domesticus Dei: ergo vt actus moralium habent tales rationes, non requiritur habitus moralis infusus. Minor & consequentia patent. Probatur maior, tum, quia certum est Deo placere actus tales; charitas autem potest imperare quod placet Deo; tum, quia nihil impediret præter improportionem, sed vt supra dixi non est maior improportio inter habitum acquisitum, & infusum, quantùm ad hoc, quàm inter actus potentiæ sensitiuæ externæ, verbi gratiâ oculi, & actum supernaturalem; sed potest voluntas per actum supernaturalem imperare actum oculi, ergo potest mediante habitu supernaturali imperare actum habitus naturalis. Confirmatur secundò, quia secundum plures ex aduersariis, & speciatim Vasq. potest actus virtutis naturalis acquisitæ esse meritorius de condigno vitæ æternæ; sed omnis actus sic meritorius potest sine dubio imperari à charitate, & est conducens ad vitam æternam, & procedens à ciue, & domestico Dei: ergo hæ rationes in actu non arguunt supernaturalitatem eius.

274.
Obiectio quinta ex propositione philosophi, æternalis.

Obiiciunt quintò, non cognoscitur nisi per fidem supernaturalem actus virtutum moralium esse conducentes ad vitam æternam, & meritorios vitæ æternæ; ergo non potest virtus acquisita tendere in illos, vt sic. Probatur consequentia, quia actus voluntatis debet habere proportionem cum cognitione, qua proponitur obiectum,

& actus virtutum cum regula sua, quæ est dictamen rectæ rationis: ergo quando cognitio intellectus, & dictamen sunt supernaturalia, actus voluntatis & virtutis debent esse supernaturalia. Confirmatur, quia voluntas per habitum charitatis non potest tendere in obiectum cognitum sola cognitione naturali; ergo nec mediante habitu naturali potest tendere in obiectum cognitum cognitione supernaturali. Et sanè per hanc confirmationem, totaliter ruit responsio aliquorum Scotistarum, qui dicunt actum virtutis acquisitæ posse habere pro regula cognitionem supernaturalem, non tamen pro regula intrinseca, sed pro extrinseca; ruit, inquam, hæc responsio per confirmationem, quia actus charitatis non potest habere pro vlla regula cognitionem naturalem tantum, ergo nec actus virtutis acquisitæ potest habere pro vlla regula solam cognitionem supernaturalem.

Confirmatio.

Reijcitur quorundam responsio.

Rursus, illa responsio nihil valet in casu, quo sola cognitione fidei cognosceretur actum virtutis moralis, verbi gratiâ, pœnitentiæ, esse bonum; in hoc enim casu ille actus non haberet vllam regulam, nec extrinsecam, nec intrinsecam, nisi supernaturalem: ergo non posset esse nisi supernaturalis, quantùm ad illam responsionem.

Respondeo ergo primò, negando antecedens, quia per fidem acquisitam cognoscunt hæretici actus virtutum esse conducentes ad vitam æternam, & per lumen naturale potest, probabiliter saltem, id cognosci, supposita cognitione Dei vnus, vt manifestum est.

Respondeo secundò, negando consequentiam, quia sicut potest oculus ex imperio voluntatis motæ per cognitionem supernaturalem, videre & non videre obiectum, & sicut potest potentia loco motiua, & appetitus sensitiuus habere actus imperatos à voluntate per actum præsupponentem solam cognitionem fidei; ita etiam concedi debet quòd eadem voluntas possit imperare sibi ipsi actus virtutum acquisitarum, quando proponerentur isti actus, aut eorum obiecta per solam fidem supernaturalem. Confirmatur hoc, posset Deus reuelare homini, vel Ecclesiæ, quòd subuenire pauperi, verbi gratiâ, esset honestum honestate naturali, nihil reuelando de honestate particulari distincta, quam haberet vt conducit ad vitam æternam; sed in tali casu posset voluntas per habitum naturalem tendere in illum actum: ergo habitus naturalis potest tendere in honestatem sola fide supernaturali cognitam. Probatur minor, tum, quia gratissimè id negaretur; tum, quia posset aliqua virtute tendere in illud obiectum, vt manifestum est; sed non supernaturali, aut per se infusa, quia secundum aduersarios, talis virtus habet aliam honestatem pro obiecto formali, quàm naturalem, & tendunt in obiecta sua, vt conducentia ad finem supernaturalem: ergo mediante naturali.

275.
Prima responsio bona. Per fidem acquisitam cognoscuntur virtutes conducentes ad vitam æternam. Responsio 2.

Potest virtus naturalis tendere in obiectum propositum per solam fidem supernaturalem.

Ad confirmationem obiectionis respondeo primò, negando consequentiam, & disparitas est quòd cognitio supernaturalis ob suam perfectionem præ naturali possit sufficere, vt voluntas habeat actus tam naturales, quàm supernaturales circa obiecta per eam proposita, quando haberet actus vtrosque; cognitio verò naturalis ob suam imperfectionem præ supernaturali non possit sufficere ad hoc vt voluntas possit vti habitu supernaturali.

Responsio 1. Ad confirmationem.

Respondeo secundò, mihi non constare quin voluntas

276.
Responsio 2.

voluntas affecta charitate supernaturali posset amare Deum supernaturaliter quacumque cognitione propositum, siue naturali, siue supernaturali, siue scientificè, siue opinatiuè; unde negari potest antecedens. Moueor autem ad hoc, tum, quia aliàs qui cognosceret Deum scientificè à posteriori, secundum perfectiones suas absolutas infinitæ sapientiæ, bonitatis, potentiae, misericordiae, &c. non posset ipsum amare supernaturaliter, vt sic, præsertim in communiiori vtriusque Scholæ sententia negāte fidem cum scientia posse compari, quod videtur valde absurdum; tum etiam, quia si diuersitas cognitionis inferret diuersitatem actus voluntatis, sequeretur quod qui cognosceret aliquem per fidem humanam esse bonum, non posset amare ipsum tali amore in specie, quali amaret, si cognosceret ipsum experientia, aut scientificè esse talem, & sic darentur plures virtutes acquisitæ tendentes in idem obiectum: verbi gratiā, vna temperantia acquisita correspondens fidei acquisitæ, qua cognosceretur obiectum temperantiæ esse bonum, & altera scientiæ; sed hoc videtur ridiculum: ergo & illud vnde sequitur. Et si dicatur non esse eandem rationem de diuersis cognitionibus acquisitis, ac de diuersis cognitionibus, quarum vna est acquisita, & altera infusa, quia hæ sunt diuersi ordinis. Contrā, quia cognitio fidei acquisitæ, & scientificæ sunt etiam diuersi ordinis, cum vna sit certa, altera incerta. nec sanè potest dari ratio cur diuersitas ordinis naturalis, & supernaturalis possit inferre potiùs diuersos specie actus voluntatis, quàm diuersitas ordinis cognitionis certæ, & incertæ, claræ, & obscuræ.

An virtus supernaturalis possit sentire in obiectum propositum cognitione naturali.

Diuersitas cognitionis non infert diuersitatem actus voluntatis semper.

Replica.

Soluitur. Nec quidem quando cognitiones sunt diuersi ordinis.

277.

Confirmatur, quando aliquis iustus ex charitate dat eleemosynam alicui tanquam pauperi, qui re vera non est pauper, ille actus est meritorius vitæ æternæ, & supernaturalis in substantia; sed cognitio ad illum prærequisita, qua cognoscitur talis vt pauper, non est fidei supernaturalis, cum sit erronea: ergo ad actum charitatis supernaturalis in substantia potest sufficere cognitio naturalis. Dices, hinc sequeretur non requiri ad meritum de cōdigno actum fidei supernaturalis, & sic sine fide posse quæ placere Deo contra Apostolum. Respondeo, distinguendo sequelam: tanquam proximum directiuum cuiuslibet actus sic meritorij, concedo (& id sanè concedere debet Vasquez, qui fatetur actus virtutum acquisitarum sine imperio charitatis esse sic meritorios, quando procedunt à iusto, quod & multi Scotistæ concedunt etiam) non prærequiri villo modo, nego. Itaque non obstante hoc modo dicendi, prærequiritur fides supernaturalis quatenus Deus non infundit charitatem, nisi habenti talem fidem, & si sit adultus, nisi eliciat actum talis fidei aliquem, & quatenus decreuit non dari auxilia in ordine ad operationes conducentes ad vitam æternam, nisi habentibus fidem, quod decretum ipsius colligitur ex illo loco Apostoli, & aliis similibus.

Replica.

Soluitur.

278.

Obiectio sexta ex possibilitate virtutum moralium.

Obiicies sextò, possibilis est actus, & habitus supernaturalis in substantia, qui immediatè versaretur circa obiectum temperantiæ acquisitæ: ergo dicendum est quod de facto detur. Probatur consequentia, quia eo dato perfectiores haberemus actus temperantiæ, & magis proportionatos ad vitam æternam, quam vitam per tales acquirimus. Probatur antecedens, tum à pari,

quia quemadmodum circa obiecta charitatis infusæ & fidei potest dari, secundum nos, actus naturalis, & supernaturalis in substantia: ita videtur quod circa obiectum temperantiæ acquisitæ possit dari actus supernaturalis, & naturalis; tum etiam, & fortiùs, quia in hoc nulla est repugnantia. Respondeo, (quidquid sit de antecedente, quod non à multis Scotistis negatur) negando consequentiam, & ad probationem dico quod non debemus tribuere actibus nostris maiorem perfectionem, aut proportionem ad præmium, quam constat ratione, aut autoritate eos habere; illam autem perfectionem, & proportionem maiorem haberent sine dubio actus nostri, si essent supernaturales, non constat, nec ratione, nec autoritate iis inesse.

Soluitur.

Per hæc patet ad fundamenta, quibus Suarez lib. 2. de necessitate gratiæ c. 16. conatur probare dari actus virtutum moralium supernaturales in substantia, nam in re coincidunt cum prædictis obiectiōibus. Sed ne aliquid necessarium omisisse videar, quia aliis terminis vtitur, respondebo particulariter.

Itaque obiicit quod dentur quædam virtutes morales, quæ respiciunt Deum tanquam obiectum, cui, vt religio, & pœnitentia: ergo saltem tales debent dici supernaturales in substantia. Probatur consequentia, quia Deus potest vt obiectum cui attingi per actus sic supernaturales, & quia in actibus illarum virtutum reperitur aliqua ratio particularis, quia dat gratias Deo ob dona supernalia ac ob communicationem altiorē sic per ista beneficia ad nos, quàm est communicatio eius per dona naturalia. Et certè, inquit, qui considerauerit excellentiam religionis, facile intelliget non posse oblationem eius sicut oportet per voluntatem merè naturalem fieri. Idem dicit de cultu imaginum, ac reliquiarum, ac de pœnitentia.

279. Obiectio septima Suarezij ex particulari ratione quarundam virtutum.

Deinde descendit ad probandum dari actus aliarum virtutum moralium supernaturales in substantia, quia scilicet habent honestates distinctas, dare eleemosynam homini quā homo est; & dare illi eleemosynam, quā fidelis, & cinis Sanctorum: quod probat ex illò Matth. 10. Qui recipit discipulum in nomine discipuli, vel Prophetam in nomine Prophetæ, mercedem discipuli, vel Prophetæ accipiet, & 1. Petr. 4. nemo patiat ut maledictus, si autem vt Christianus, glorificet Deum in isto nomine. Confirmat, quia velle aliquid quā conforme naturæ sensitiuæ, est distinctæ rationis actus ab actu volendi aliquid, quā contra conforme naturæ rationali; ergo & velle aliquid, quā conducens ad naturam secundum esse naturale, est diuersæ rationis ab actu, quo quis quid vult, quā conducens ad naturam secundum statum naturalem.

280. Ex ex distincta honestate.

Confirmatio.

Respondeo ad illud de Religione, & pœnitentia, concedendo antecedens, & negando consequentiam. Ad primam cuius probationem dictum est suprā, non ex eo, quod possit dari talis actus, eum debere asseri, multa enim possunt fieri, & tenderent ad maiorem perfectionem hominis, quæ non dantur; nec nos iam negamus virtutes infusas ex eo quod repugnent. Ad secundam probationem, dico nullam rationem esse assignabilem in obiecto virtutis supernaturalis, quæ non possit attingi virtute naturali acquisita, & certè euidens est hæreticos dare Deo gratias ob beneficia supernaturalia, & communicationem Dei, quam sperant se consequuturos post hanc vitam, quæ est maxima communicatio, & altissima, qua Deus

281. Respondetur ad obiectiōem quatenus comprehendit religionem & pœnitentiā. Non omnes perfectiones quæ possunt dari debent asseri.

Deus se puris hominibus communicat; nec tamen habent habitus infusos. Ex iis etiam aliqui vouent, orant, colunt reliquias, & imagines, sicut & fideles peccatores, nec potest ulla consideratione, aut experientia colligi esse disparitatem in substantia inter actus, quibus id faciunt, & actus iustorum; aliàs iustus posset cognoscere ex illa disparitate se esse iustum; quod falsum est. Itaque non solum qui considerauerit naturam Religionis, non facillè intelliget quòd oblatio eius non possit fieri per voluntatem merè naturalem, hoc est, sine gratia habituali (nam actualis gratia non facit ad propositum) sed potiùs intelliget id posse fieri, quia quantum ad considerationem omnem, quam potest habere independentè à reuelatione particulari, non poterit, ut dixi, discernere inter actus Religionis prouenientes à peccatore, & iusto; peccator autem non habet habitum infusum. Religionis secundum aduersarios communiter.

282.
Respondetur
ad diuersas
honestates.
Omnes di-
uersitates
qua sunt in
misericordia
possunt attrin-
gi virtute
acquisita.

Soluuntur lo-
ca Scripturae
à Suarez ad-
ducta.

Ad illud etiam, quod dicit de aliis virtutibus, respondeo, licet alia, & alia sit conformitas eleemosynæ, verbi gratià, quatenus succurreretur per eam homini, quà homo, & quà Christianus, utràque posse attingi per acquisitam virtutem, siue vnā, siue diuersas, non curo; vnde illa diuersitas non probat dari virtutes infusas. Deinde omnino mirum mihi est quod hic author videtur supponere, nempe quòd subuenire homini, quà homo est, & non Christianus, nõ posset esse actus charitatis supernaturalis, cum certum sit posse nos ex charitate dare eleemosynam Turcis consideratis ut creaturis rationalibus factis ad similitudinem Dei, sine vllò ordine ad Christianitatem eorum. Loca verò Scripturæ, quæ adducit, sunt prorsus impertinentia ad rem. Primus enim solum significat actum, quo quis subueniret discipulo, quà talis est, esse perfectiorem quàm actus, quo subueniret ipsi sub aliqua alia ratione inferiori: ex eo autem quòd vnus actus sit altero perfectior, non sequitur si imperfectior sit naturalis ordinis, perfectiorem debere esse supernaturalis, quia in eodem ordine naturali & supernaturali, etiam intra latitudinem eiusdem virtutis potest vnus actus altero esse perfectior, secundum omnes. Sic qui reciperet hospitio Christianum, quà Christianus, ut sic non eliceret tam perfectum actum, quàm si reciperet ipsum non solum quà Christianus, sed etiam quà iustus, & speciali modo amicus Dei, siue vtraque receptio esset naturalis, siue supernaturalis ordinis.

283. Secundus locus minùs iuuat, quia sensus tan-

tum est quòd non debeant malè facere, ut tanquam malefactores puniantur ac patiantur, sed si patiantur propter Christum, debere eos glorificare Deum ista patientia, quia cedit & in honorem Dei, & in vtilitatem eorundem, qui patiuntur. Hoc autem nihil ad propositum facere euidentius est.

Ad confirmationem, respondeo ista duo *velle* non esse distinctæ rationis in ratione moris, quādo vtrumque esset iuxta dictamen rectæ rationis, nisi quatenus vnum *velle*, aut obiectum haberet honestatē distinctam ab honestate alterius, quod non esset semper necesse, quia ex amore proprio, aut charitate naturali posset vtrumque *velle* prouenire; quòd si vnum *velle* esset iuxta dictamen rectæ rationis, & alterum non esset, sed vel contra, vel sine vllò tali dictamine, tum essent quidem distinctæ rationis in genere moris propter defectum dictaminis ex parte vnius, ut est manifestum, & non præcisè ob diuersam honestatem obiectiuam: & eodem modo de consequenti discurrendum est.

Dato etiam quòd ista duo *velle*, de quibus tam in antecedenti, quàm in consequenti, essent diuersæ rationis, non tamen sequeretur quòd vllum ex illis exigeret virtutem per se infusam, ut sæpe dixi.

Obiicit præterea, sæpe fit ut medium temperantiæ propositum per prudentiam acquisitam sit diuersæ rationis à medio temperantiæ propositum per prudentiam spiritualem, quam docent sacre literæ & SS. PP. vnde prudentia carnis, & sæculi, hoc est, acquisita, vocatur mors, & prudentia spiritus vita: ergo virtus moralis conformis prudentiæ carnis est distinctæ rationis à virtute conformi prudentiæ spiritus.

Respondeo primò, dato toto, non sequi tamen vllam ex illis prudentiis, aut virtutibus iis conformibus esse per se infusam, quatenus quælibet ex illis distinguitur à fide supernaturali, & virtutibus Theologicis. Respondeo secundò, prudentiam acquisitam, quæ est virtus, non esse illam, quæ vocatur mors, aut dicitur inimica Deo; imò sanè valde ipsi placet, & est donum eius. Sed habitus ille, qui dictat honores vanos ambire, diuitias superfluas quærere, iniurias vlciisci, etiam non obstante prohibitione diuina, & cum negligentia salutis æternæ, qui habitus vocatur prudentia, non quòd reuera sit talis, sed quòd reputetur talis à sæcularibus communiter, cuius oppositus habitus, qui vera prudentia est, apparet ipsis esse potiùs stultitia, iuxta illud, *nos insensati vitam illorum æstimabamus insaniam*, &c.

Ad confir-
mationem.
Velle aliquid
ut bonū na-
tura sensiti-
ua non neces-
sariò distin-
guatur volū-
tate alicuius
ut bonū na-
tura ratio-
nali.

284.
Obiectio vl-
tima.

Responsio 1.

Responsio 2.
Qua pruden-
tia vocatur
mors.

SCHOLIUM.

Virtutes morales ad esse suum perfectum non requirere Theologicas, nec è contra: requirunt tamen morales Theologicas, ut elicere possint actus meritorios. Vide Rada 3. tom. Controvers. 15. art. 4.

29.
Resolutio
tertij arti-
culi.

Quantum ad illum articulum * dico sicut priùs dictum est, virtutes morales non requirere Theologicas ad hoc, ut ipsæ morales sint perfectæ in specie sua, licet non sint perfectæ perfectione vltiori, quam possint habere: ita etiam è conuerso Theologicæ, siue in via, siue in patria non requirunt necessariò morales.

285.
Cōclusio Do-
ctoris quòd
morales vir-
tutes non ha-
beant connexi-
onem cum
Theologicis.

COMMENTARIUS.

Quantum ad illum articulum, &c. Concludit Doctor quandoquidem non dentur virtutes morales per se infusæ simpliciter, dicendum quòd virtutes morales non habeant necessa-

riam connexionē cum Theologicis; sed & Theologicas in specie sua posse esse perfectas, sine moralibus, & de facto id contingere tam in paruulis, quàm in adultis; & similiter morales posse esse perfe-

perfectas in specie sua, sine Theologicis, quamvis regulariter non soleat contingere ut omnes morales sint in statu perfecto sine Theologicis, quia communiter adulti non iustificati, tam fideles, quam infideles plurimis solent imperfectioribus, & vitiis oppositis virtutibus esse obnoxij, præsertim si longo tempore sint absque iustificatione.

286.

An virtutes infusæ si dantur habeant necessariam connexionem cum Theologicis. Non habent.

Quod si admitteremus tamen virtutes morales per se infusas, quæri posset de connexionem earum cum gratia, & charitate, & respondeo mihi videri (quamvis oppositum sentiant Thomistæ communiter, respondendum negatiuè. Fundamentum meum est, quia non videtur quod maiorem connexionem habeant cum charitate quam fides, & spes: sed hæc possunt esse absque charitate, ut statim videbimus: ergo & ille. Probat maior, quia secundum aduersarios, omnes, flouunt à charitate tanquam potentia, cui connaturaliter debentur, sicut animæ rationali debetur intellectus, & voluntas, & suæ potentia. Rursus, sicut assignatur pro conuenientia relinquendi in peccatore fidem, & spem sine gratia, ut habeat quo se disponat ad recuperandam gratiam, ad quam vna ex dispositionibus sine prærequisitis est actus fidei, & spei, ita ut nunquam perdat fidem, nisi peccet peccato speciali contra ipsam; sic similiter videtur esse congruum, ut relinquatur in ipso pœnitentia, ut per actus eius disponere se possit ad iustificationem, ad quam etiam disponit actus pœnitentia, non minùs quam actus spei, nisi peccet specialiter contra pœnitentiam, aut hinc perdat fidem.

287.

Dico autem *nisi perdat fidem*, quia quemadmodum deperdita fide deperditur (secundum communem sententiam) spes sine peccato aliquo speciali facto contra spem, quia scilicet fides est regula ipsius; ita similiter posset dici quod pœnitentia (& idem de cæteris moralibus est sentendum) deperderetur deperdita fide, quia hæc esset regula eius, & cæterarum moralium infusarum, si darentur, aut saltem actus eius aliquis præsupponeretur necessariò ad actum pœnitentia infusæ nò minùs quam ad actum spei, & charitatis. Et sanè Vasq. *disp. 88. num. 3.* fatetur connexionem moralium infusarum cum charitate nulla efficaci ratione probari. Auerfa etiam fatetur rationem non debere peti ex natura rei, sed ex voluntate diuina, quæ colligitur ex autoritatibus, ex quibus colligitur dari virtutes morales infusas; sed certè quamvis istæ autoritates concluderent quod cum charitate infundantur, sicut colligitur

Pœnitentia infusa posset deperdi deperdita fide.

quod cum ea infunduntur fides, & spes, de quibus tam benè loquuntur istæ autoritates, quam de moralibus infusis, ut manifestum est; tamen nullo modo dicunt morales, etiam in *conseruari* connecti cum charitate plusquam illud dicunt de fide & spe. Vnde sicut ex iis non sequitur quin fides, & spes conseruentur sine charitate, ita etiam non sequitur quin aliquæ ex aliis virtutibus moralibus infusis absque ea conseruentur.

Dices, prudentia acquisita habet connexionem cum acquisitis moralibus, & infusa cum infusis moralibus; sed deperdita charitate deperditur prudentia infusa. Respondeo primò, negando antecedens, cuius ratio patet ex dictis. Respondeo secundò, eadem ratione sequuturum quod spes non maneret sine charitate, nam ad actum spei requiritur prudentia infusa, tam benè, quam ad actum pœnitentia; vnde si destructa charitate, destruitur prudentia, & hac destructa destruuntur virtutes infusæ requirentes ipsam, sequitur destructa charitate destruendam spem contra Theologos communiter. Respondeo tertio, nò necessariò destrui debere prudentiam infusam, quamdiu manet fides quamvis destrueretur charitas. Vnde quamvis virtutes infusæ morales haberent necessariam connexionem cum prudentia, adhuc non deberet perdi istæ virtutes morales perdita charitate.

Dices secundò, virtutes infusæ morales sunt media ordinata ad acquirendum finem supernaturalem; ergo perdita charitate, qua sola voluntas rectè afficitur circa talem finem, tolli debent istæ virtutes. Confirmatur, quia non possunt exire in actum secundum sine charitate; ergo debent tolli ablata charitate. Respondeo, illas virtutes non esse media ad assequendum beatitudinem potius quam spem: ergo sicut hæc manet perdita charitate, ita & illæ: vnde negatur consequentia.

Ad confirmationem dico, virtutes morales infusas posse exire in actum secundum ex imperio spei, tam benè, quam ex imperio charitatis, vnde negatur antecedens. Imò possunt exire in actum suum sine imperio vllius ex illis, si darentur: nihil enim prorsus id impedit; nam sicut potest quis elicere actum virtutis moralis acquisitæ, verbi gratià temperantiæ, sine eo quod amet, aut speret expressè, & formaliter finem naturalem, ita posset elicere actum temperantiæ infusæ sine eo quod amaret, aut speraret expressè finem supernaturalem, & consequenter sine actu charitatis, aut spei. Præterea admissio antecedenti, nego consequentiam confirmationis, quia posset habere actum redeunte charitate.

288.

Replicæ.

*Responso 1.
Responso 2.*

*Responso 3.
Prudentia infusa non deberet perdis destructa charitate & manente fide.*

289.
Alia replicæ.

*Confirmatio.
Responso ad replicam.*

Item ad confirmationem.

S C H O L I U M.

Theologicas virtutes non necessariò esse connexas, patet, quia in patria manet charitas, non fides, nec spes, ex dist. 3. 1. è contra sapè contingit in via, ex Trident. sess. 6. cap. 15. & can. 28. Secundò, ait in prima infusione simul tres Theologicas dari. Videtur haberi ex Trident. sess. 6. cap. 7. in terminis. Ita Soto 3. de nat. cap. 8. Alm. tract. 3. Mor. cap. 7. Vega. 7. in Trident. cap. 28. Dur. 3. dist. 23. quæst. 6. Tertio, ait fidem, & spem esse in suo genere perfectas virtutes sine charitate, sine qua tamen eorum actus non sunt meritorij. est contra D. Thom. 1. 2. quæst. 65. art. 4.

Quantum ad quartum articulum, dico quod virtutes Theologicæ nò sunt connexæ inter se, sicut patet in patria, vbi manebit habitus, & actus charitatis sine habitu & actu fidei, & spei: sicut etiam patet in via: vbi in peccatore manet fides, & spes sine charitate: igitur ex ratione habituum in existendo, non est necessaria connexio earum.

Sed nunquid in fieri, vel in infusione sunt connexæ, ita quod vna non possit infundi sine alia? Respondeo, quæcunque separari possunt in esse, potest Deus separare in

30.
*Resolutio
quæsti articuli.*

*Quaecunque
separari
possunt in
esse, potest
Deus sepa-
rare in fie-
ri.*

*Tres Theo-
logicas si-
mul infun-
di.*

*31.
Sola chari-
tas diuidit
inter filios
regni &
perditionis.*

in fieri, & idèd quantum est ex se non necessariò connectuntur in infusione, sed ex liberalitate diuina connectuntur: quia Deus totum hominem perficit, ita quòd sicut corporaliter nullum sanauit nisi perfectè: ita etiam spiritualiter non sanat hominem, nisi perfectè sanet: perfectà autem sanitas est, si quantum ad intellectum habet fidem, & quantum ad voluntatem spem, & charitatem: *de penit. dist. 1. cap. Sunt plures.*

Si quaeritur utrùm fides * & spes sine charitate essent virtutes? Dici potest sicut priùs dictum est de virtutibus moralibus, quòd in specie sua possunt esse perfectæ, in quantum scilicet sunt principia propriorum actuum respectu propriorum obiectorum: sed perfectionem illam vltimam, quam habent in attingendo finem, ad quem ordinantur ex charitate, non possunt habere sine ipsa. Et hæc quidem perfectio tam in moralibus, quàm in istis, licet dicatur communiter esse in attingendo finem per aliquam operationem elicitam, siue per aliquem ordinem istarum, vel eorum actuum ad finem: potest tamen dici esse præcipuè in hoc, quod est acceptari à Deo ordinando ad beatitudinem; sic quippe nulla virtus, nec eius actus acceptatur sine charitate, quæ sola diuidit inter filios regni, & perditionis.

De habitibus intellectualibus *, non oportet immorari: planum est enim, quòd non est necessaria eorum connexio, nisi fortè sint habitus subordinati, quales sunt habitus principiorum, & habitus conclusionum, & in talibus prior potest esse sine posteriori, licet non è conuerso.

*32.
Ad arg. 1.
2. & 3.
Ex consci-
tia erronea
non genera-
tur virtus.*

Ad argumenta principalia * duo prima concedo: quia concludunt, quod dictum est in primo articulo.

Ad tertium dico, quòd licet ex frequenter sic operari, generetur quædam qualitas, quæ nata est esse concors rectæ rationi, & esset virtus, si haberet rectam rationem in operante, cui esset concors; tamen quia non est rectum dictamen in illo, deficit regula operationis rectæ, & idèd electio, quæ nata est esse recta, non est recta, quia non est regulata: & per consequens si generat qualitatem aliquam, illa tamen non est habitus electiuus, & per consequens nec est virtus.

Ad 4.

Quartum concedo, quia concludit quod dictum est in articulo de connexionione virtutum moralium cum prudentia. Ad alias rationes sequentes de virtutibus, concedo quòd licet posset dici, quòd nullæ virtutes etiam in specie sint impossibiles: tamen in quantum adducuntur ad propositum concludunt quòd diuersæ species eiusdem generis virtutis moralis, vel diuersorum generum, non sunt necessariò connexæ: & hoc concessum est in primo articulo quaestionis.

COMMENTARIUS.

*289.
An virtutes
Theologicae
sunt inter se
connexae.
Prima con-
clusio gratia
& charitas
nō necessariò
connectuntur
cum fide.*

Quantum ad quartum articulum, &c. Hic agit de connexionione virtutum Theologicarum inter se, fidei scilicet, spei, ac charitatis: & quatuor ponit conclusiones, quas cōmuniter alij Theologi tenent. Prima est, quòd gratia, & charitas non habent necessariam connexionem cum habitu fidei, & spei. Probat, quia in patria manet charitas sine fide, & spe: ergo non habent necessariam connexionem de facto istæ virtutes. Antecedens admittitur ab omnibus communiter, quamuis nō careat difficultate, sed quia examinari solet in particularibus tractatibus de fide, spe, & charitate, & per se de ea Doctor agit supra dist. 31. ad hunc autem locum examen eius non nisi per accidens spectat, propterea illud supponendum duxi, & difficultates contra occurrentes, ad aliam occasionem remittere.

*290.
2. Conclusio
fides & spes
nō necessariò
connectuntur
cum charita-
te de facto in
conseruari.
Probat
quantum ad
fidem.*

Secunda conclusio est, quòd fides, & spes non habeant de facto necessariam connexionem cum charitate in conseruari. Hæc etiam est communis, & probatur, quia de facto manent in peccatore, cui ablata est ob peccatū mortale charitas & gratia; ergo in conseruari non dependent à charitate. Probat, antecedens quantum ad fidem ex Trid. sess. 6. c. 28. *Si quis dixerit amissā per peccatum gratiā, simul & fidem semper amitti, aut fidem, quæ remanet, non esse veram fidem, licet non sit viuā, aut eum qui fidem sine charitate habet non esse Christianum, anathema sit.* Probat, etiam auctoritate Augustini

15. trin. cap. 18. vbi cū ostenderet ex illo Apostoli 1. Corinth. 13. *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum.* Fidem nihil prodesse sine charitate concludit. Ita ut ipsam fidem non faciat vtilem nisi charitas: sine charitate quippe fides potest quidem esse, sed non & prodesse. Quæ est doctrina aliorum Patrum communiter, dum tractant de parabola decē virginum Matth. 25. vbi per *virgines fatuas* intelligunt habentes veram fidem sine charitate. qua de re videri possunt Bellarm. 1. de instif. c. 15. & alij recentiores. Alij Patres, qui dicere videntur fidem non esse veram sine charitate, loquuntur de fide fructifera, & vtili ad salutem proximè, qualis sine dubio nō est fides informis, seu non viuā, quæ scilicet est sine charitate, sine qua nec potest principiare actum meritorium de condigno, nec sufficere ad salutem consequendam. Probat, etiam ex Scriptura eadem pars antecedentis Mat. 7. *Multi dicent mihi in illa die, Nonne in nomine tuo demonia eiecimus, & in nomine tuo virtutes multas fecimus? & tunc confitebor illis, quia nunquam noui vos; discedite à me, qui operamini iniquitatem.* Vbi significatur fidem quandoque reperiri sine charitate, eamque non sufficere: quod & paulò antè similiter indicauit illis verbis, *Non omnis, qui dicit mihi, Domine, Domine intrabit in regnum celorum, sed qui facit voluntatem Patris mei*, Ioan. 12. *Veruntamen ex principibus multi crediderunt in eum: sed propter*

propter Phariseos non constabantur ut è Synagoga non eijcerentur: dilexerunt enim gloriam hominum magis quam gloriam Dei. Vbi expressè mentio est de vera fide, ut patet ex contextu, & illa dicitur fuisse in illis principibus sine charitate. Probatur etiam ratione, quia nulla est ratio cur quando alio peccato, quàm infidelitatis aufertur gratia, & charitas, fides auferrì debeat, quandoquidem actus eius possit & debeat esse necessariò ante iustificationem, ut dispositio ad ipsam.

291.

Probatur quoad spem.

Probatio inuolu.

Nò colligitur spes posse manere sine charitate ex eo quòd sit dispositio ad iustificationem.

Probatio Coninck reuocatur.

Nec ex eo quòd dicatur in Tridentino charitas ad ipsam accedere.

292.

An spes habeat necessariam connexionem cū fide.

Idem antecedens principale probatur quoad spem, non quidem tanta certitudine, sicut probatur quoad fidem, quia non est sic definita ab ullo Concilio; sed sufficienter tamen probatur, primò à paritate rationis, quæ eadem est de ipsa, & fide, quandoquidem actus vtriusque ex natura intrinseca sua non dependent ab actu charitatis, & sunt dispositiones ad iustificationem. Aduertendum tamen hîc non sufficienter probari de facto reperiri spem sine charitate, ex eo quòd Concilium ponat spem inter dispositiones ad iustificationem, quia cerrum est actum perfectum contritionis esse dispositionem ad iustificationem, & tamen non esse sine charitate, & gratia habituali pro ullo instanti temporis: ergo quamuis actus spei esset dispositio ad iustificationem, non propterea eo ipso sequeretur quòd possit esse sine charitate. Itaque eatenus ex Concilio potest colligi spem posse esse sine charitate, quatenus ex ea habetur quòd actus eius non dependet à charitate physice, & hoc supposito nulla alia ratio necessariæ connexionis earum possit assignari. Coninck disp. 19. de spe dub. 12. dicit apertè colligi ex Concilio Tridentino quòd spes possit esse sine charitate, quia *sess. 6. cap. 7.* dicit fidem & spem non vnire nos perfectè Christo, nisi accesserit charitas, vbi, inquit, apertè supponit illos habitus posse esse sine charitate. Sed (quidquid sit de sequela, quæ certè non est necessaria, quia posset dici accedere charitas fidei, & spei, quamuis non præsupponeret illas pro ullo tempore) non satis attentè legit hic author Concilium, quia Concilium non dicit quòd imponit hic author, sed verba eius sunt, *Nam fides, nisi ad eam spes accedat & charitas*, quod longè diuersum est, nam ex his verbis non habetur charitatem accedere ad spem; sed charitatem, & spem accedere ad fidem.

293. Tertia conclusio.

Quæres an spes habeat necessariam connexionem cum fide. Respondeo cum communi non habere talem, quin fides possit esse sine spe, quia nulla est ratio necessariæ connexionis earum, nec physica, nec moralis, cum fides non præsupponat spei, sed potius è contra: habent tamen talem connexionem ut spes non posset esse sine fide. Primò, quia fides est initium, ac fundamentum nostræ iustificationis: ergo ea sublata, reliqua pars ædificij spiritualis destruitur. Secundò, quia fidei est proponere obiectum spei: ergo congruum est, ut qui voluntariè demeruit priuari fide, priuaretur etiam spe. Confirmatur communi cōsensu Theologorum, qui in re aliàs incerta magni habendus est, quando nihil vrget in oppositum. Ex iisdem rationibus patet & charitatem non esse sine fide de facto, & præterea nullam esse necessariā connexionem ex natura rei inter hos habitus, sed bene posse esse spem sine fide, & charitatem etiam sine fide, & spe, quātum ad naturam physicam eorum.

u Sed nunquid in fieri, &c. Hîc ponit tertiam conclusionem, quæ est, quòd quāuis simpliciter possit Deus, sicut cōseruat vnum ex habitibus, quando-

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

que sine aliis iuxta iam dicta, ita etiam & quemlibet ex illis sine aliis infundere, tamen de facto ex liberalitate sua eas solet connectere in infusione, eas simul infundendo. Prima pars huius conclusionis est communis, & certa, tum, quia in *conseruari* non dependent à se inuicè de potentia ordinaria; ergo nec in *fieri* de potetia absoluta; tū, quia nulla potest assignari ratio necessariæ cōnexionis.

Secunda verò pars est longè difficilior. Eam tenet in terminis præter Doctorem & suos Durand. in 3. d. 23. q. 6. D. Bonauent. Richard. *ibid.* Gabr. hic art. 2. Vega lib 7. in Trid. c. 28. & videtur etiam S. Thom. 1. 2. q. 62. art. 4. vbi asserit actus fidei, & spei esse priores charitate, habitus verò simul infundi. oppositum tenuit Caietanus, & Bñ. 2. 2. quæst. 6. art. 2. Suarez 3. p. tom. 3. disp. 28. Salas 1. 2. tract. 11. disp. 5. sect. 3. Vasquez 1. 2. disp. 203. cap. 9. Valentia 2. 2. disp. 1. quæst. 6. Lorca *ibid.* disp. 32. Pefantius, Turrianus, & alij, quos citat, & sequitur Coninck disp. 6. de habitibus supernaturalibus dub. 4.

Probatur autem primò ex Concilio Viennensi, vbi dicitur probabilius esse tam paruulis, quàm adultis infundi per Baptismum, gratiā, & virtutes, & ex Trident. *sess. 6. c. 7.* vbi dicitur in iustificatione fidem, spem, & charitatem simul infundi, Vnde, inquit, *in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum hac omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christū, cui inseritur, fidem, spem, & charitatem.* Verum nò videtur hoc Concilium in eo rigore intelligi debere, ut semper in iustificatione simul tēpore iustificatus recipiat istas tres virtutes; nam secundum omnes, & est definitū ab eodem Concilio, potest & solet peccator habere fidem infusam habitualement sine gratia; vnde sequitur tali, dum iustificatur de nouo, siue extra, siue intra Sacramentum non infundi fidem: ergo Concilium tantum, vult quòd in iustificatione accipiat quis illas tres virtutes, si sit dispositus ad illas recipiendas, aut nisi aliquas ex illis habuerit antè.

Et eodem modo potest explicari Concilium Viennense, nimirum sic ut tantum velit paruulis, ac adultis infundi virtutes in Baptismo, nimirum si sint dispositi ad illas, ex hoc autè non sequitur conclusio nostra, ut patet, quia non est necessarium ut baptizatus adultus sit semper dispositus ad charitatem, quoties esset dispositus ad fidem.

Magis tamen fauet cōclusioni Viennense, quàm Tridentinū, quia hoc tantum dicit quòd in iustificatione simul infundantur, aut habeantur istæ tres virtutes, quod verum est, quia ad iustificationē requiritur charitas, quæ esse nequit sine fide, & spe, secundum omnes, cum quo tamen stat quòd fides possit haberi sine charitate, ut patet. Viennense verò dicit in Baptismo infundi virtutes Theologicas; ergo supponit quòd in Baptismo sēper habeantur istæ tres virtutes, quemadmodū Tridentinum ex eo quòd dicat in iustificatione infundi illas tres virtutes, supponitur ab omnibus per hoc intelligere, quòd vel habeantur, vel infundantur: sed si solet infundi aliquando fides sine reliquis virtutibus, nò esset verum necessariò, quòd in Baptismo sic infunderentur; quia baptizatus posset habere dispositionē sufficientem ad fidem, cum nò haberet dispositionē sufficientē ad charitatem, ut patet in casu ficti baptizati: sed si vnquam infunderetur fides sine charitate, nunquā potius quàm tum: ergo verisimilius est quòd secundum Concilium non infundatur fides vnquā sine reliquis virtutibus. Et sanè hæc est potissima probatio, quæ mihi occurrit pro hac sententiā ex autoritate.

Nò habet virtutes Theologicas necessariam connexionem in fieri de potentia absoluta.

An habeant de ordinaria. Sententia affirmatiua.

Negatiua.

294. Probatur affirmatiua, ex Trident.

Solutio. probabilis.

295.

Magis fauet Viennense.

Pro

296. Probatur *scilicet* ulterius ex *dist. 3. de penit. cap.*

Alia probatio.

Quomodo Deus non sanat nisi perfecte.

Sunt plures, ubi dicitur quod Deus nunquam aliquem sanavit, quem omnino non liberavit. Ad cuius confirmationem adducitur quod totum hominem sanavit in Sabbato, ut habetur Math. quest. 1. quia & corpus ab infirmitate, & animam ab omni contagione liberavit, & subditur, Quadam enim impietas infidelitatis est ab illo, qui in se, & in istis se dimidiatam sperare veniam. Cum quo concordat Innocentius III. cap. Maiores, de Baptismo. In his autem auctoritatibus fundatur congruentia, quam adducit Scotus (qui etiam placet illud cap. Sunt plures, quamvis per errorem Typographi in pluribus codicibus habeatur cap. Si quis, qualem non habetur in nulla ex distinctionibus de penitentia) Quamvis porro in his auctoritatibus, ut patet ex contextu, mentio fiat de perfecta sanitate quoad remissionem omnium peccatorum, ita scilicet ut nunquam Deus sanat aliquem, ex parte tantum, liberando ipsum ab aliquibus peccatis, & relinquendo alia; sed semper sanat perfecte, & totaliter liberando ab omnibus peccatis, eaque condonando.

Verum sensus harum auctoritatum.

Tamen exemplum illud quod ex *Math. 9.* desumitur ad hoc probandum, nimirum de sanitate, quam Deus dedit toti homini, quoad animam, & corpus, dat occasionem probabiliter coniiciendi quod sicut corporaliter, ut inquit Doctor, nullum sanavit nisi perfecte non solum quoad animam, sed etiam quoad corpus; ita etiam spiritualiter non sanat hominem, nisi perfecte, sicut, & quidem non solum quoad intellectum tribuendo fidem, sed etiam quoad voluntatem tribuendo spem, & charitatem.

297.

Pars negativa est probabilis.

Probabile habitum fidei infundit quodque sine charitate.

Probat Coninck negativam.

Relicitur.

Possit ad fidem accedere spes.

& charitas quamvis non infunderetur sine illis.

Hæc ergo sunt fundamenta huius conclusionis intellectæ in rigore, ut iacet & sonant verba, suntque probabilia. Verum non minus mihi probabile videtur oppositum, nimirum, quod quandoque infundatur habitus fidei sine habitu charitatis, & eadem est ratio de habitu spei.

Probat Coninck primò ex Tridentino suprâ: nam fides nisi ad eam spes accedat, & charitas, neque unit perfecte cum Christo; neque corporis eius vivum membrum facit. Sed hæc probatio nihil urget, tum, quia ad fidem posset accedere spes, & charitas, quamvis non infunderetur una sine altera, & sic sæpè accidit in adulto, cui in Baptismo infundebantur fides, spes, & charitas, & per peccatum amisit solam charitatem, aut eam simul cum spe, is enim in iustificatione recipit solam charitatem, & spem, quæ propterea in iustificatione ipsius accedunt ad fidem, quamvis hæc non infusa fuerit primò sine illis: tum etiam, quia accessio alicuius ad aliud non semper denotat præcessionem temporalem rei, cui alia accedit; sed aliquando significat conjunctionem rei accedentis cum alia re, siue præcedentem tempore, siue non. Probat secundò ex Augustino lib. 2. ad Simplicianum q. 2. In quibusdam sancta est gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum colorum, & hanc ait esse catechumenorum habentium fidem sine charitate. Verum hic locus posset intelligi commodissime de fide actuali, & sic non faceret ad rem, ut patet.

Alia probatio inutilis.

298.

Melior probatio sententia negativa ab auctoritate.

Quantum ergo ad auctoritatem melius probatur ex loco suprâ citato ex *Joan. 12.* ubi dicuntur ex principibus multi credidisse quidem in Christum, sed non habuisse charitatem, nam primò fit mentio de fide habituali, quia aliàs malè

ex illo loco colligeretur communiter fidem habitualem manere sine charitate. Deinde non constat iis unquam antè communicatam esse charitatem. Confirmatur, quia illi de quibus *Math. 7.* dicitur quod vir uis operati sint in nomine Christi, habuerunt fidem secundum omnes; sed nunquam habuerunt charitatem: ergo fides infunditur quandoque sine charitate. Consequentia est evidens, probatur minor, quia aliàs non dixisset Christus, *nunquam novi vos*, scientia scilicet approbationis & dilectionis; nam sic cognovisset eos pro tempore, pro quo habuerunt charitatem; tum enim erant filii adoptivi, & hæredes regni, ac amici Dei.

Probat idem Coninck ratione. Primò, quia ut sine charitate conservantur, ita etiam infundi possint. Secundò, quia idèd relinquitur fides in peccatore, ut sit fidelis: sed etiam, qui convertitur ad Deum, & credit, ac paratus est credere, est fidelis; ergo debet poni in ipso fides habitualis.

At neutra ex his rationibus sufficit, non quidem prima, quia non controuertitur an possit fides infundi, sed an infundatur de facto sine charitate; hoc autem non sequitur ex illis, neque ex eo præcisè quod conservetur fides sine charitate, quia posset Deus ita disponere, ut conservaret eam, non tamen infunderet sine charitate. Non etiam secunda, quia non præcisè, idèd relinquitur, ut sit fidelis; sed quia Deus ita disposuit, ut colligitur ex Tridentino; & quia non demeruit ob peccatum aliquod particulariter oppositum fidei ea privari, imò propterea colligitur peccator esse fidelis per habitum intrinsecum, quia supponitur habere fidem. Non ergo colligitur ex eo quod sit, aut verè dicatur fidelis, relinqui istum habitum, sed potius colligitur ex eo quod habeat talem habitum, quod sit fidelis, & talis debeat dici.

Melius ergo probatur illa sententia, quia sicut relinquitur iste habitus in peccatore, ex eo quod non sit peccatum ipsi oppositum, & ut per talem habitum disponat se ad recuperationem gratiæ, ita etiam tam congruum videtur quod quando quis ponit omnes dispositiones ex se prærequisitas ad habitum fidei, illum recipiat, quamvis charitatem non reciperet ob defectum dispositionis ad ipsam prærequisitæ: sed potest, & solet adultus habere omnes dispositiones ad habitum fidei ex se prærequisitas, non ad charitatem: ergo verisimile est quod tum infundatur ipsi habitus fidei sine charitate. Probat minor in casu adulti, qui esset paratissimus ad credendum, & actu crederet omnia mysteria fidei, ut reuelata à Deo & proposita ab Ecclesia, & in ordine ad profitemdam illam fidem veller baptizari, haberet tamen affectum: ergo aliquod peccatum particulare, verbi gratiâ, retinendi concubinam; is haberet omnes dispositiones ex se ad recipiendam fidem requisitas, & non haberet dispositiones ex se requisitas ad charitatem, haberetque demeritum particulare non recipiendi charitatem, quale non haberet respectu fidei.

Et si dicatur quod ipsum demeritum respectu charitatis est demeritum respectu fidei, & quod non sit congruum quod sic offendens Deum præmio aliquo tam magno, quam est habitus fidei supernaturalis, afficiatur. Contrâ primò, quia demeritum sufficiens ad perdendum charitatem non est sufficiens de facto ad perdendum

299.

Probat Coninck à ratione duplici.

Relicitur 1.

Relicitur 2.

Cur relinquitur fides de facto sine charitate.

300.

Melior probatio à ratione.

Sæpè dispensatur qui ad fidem qui non disponitur ad charitatem.

Replica.

Relicitur 1.

dendum fidem : ergo nec demeritum sufficiens, ut non infundatur charitas, est sufficiens ut non infundatur fides.

301. Deinde, qui sic grauiter offendit Deum, ut reuocetur a. mereatur priuari dono charitatis in pœnam, non tamen semper punitur priuatione fidei : ergo quamuis talis sic offenderet, ut non deberet affici dono charitatis, posset tamen congruenter affici dono fidei. Confirmatur hoc, quia est magna gratia, & fauor quod peccans mortaliter non priuetur dono fidei : ergo non omne peccatum est sufficiens ratio quin peccans afficiatur dono supernaturali. Confirmatur secundò, quia non est maior gratia, nec fauor, quod Deus infundat peccatori gratiam fidei, quam quod eam in ipso conseruet, nec vnum magis dedecet Deum, quam alterum, nec magis est ipsi difficile.

Confirmatur, quia potest fieri ut quis habeat dispositionem actualem, & posituiam ad habitum fidei, nimirum affectum pie credulitatis, aut quemcunque alium, & non habeat vllam indispositionem posituiam incompatibilem cum gratia, aut demeritum aliquod actuale, ratione cuius ea non infunderetur ipsi, licet tamen non infunderetur ipsi, propter defectum alicuius dispositionis requisitæ ex ordinatione Dei, qui defectus non esset peccaminosus peccatori : ergo saltem in tali casu (quidquid sit de casu præcedenti, in quo supponitur indispositio actualis posituiam) congruum esset ut infunderetur fides sine charitate.

Probatur antecedens, quia si quis adultus voluntatem haberet credendi debito modo, & non haberet alium dolorem de peccatis, quam attritionem, nec adesset copia confessarij, talis haberet dispositiones ex se requisitas ad credendum, & non haberet indispositionem vllam posituiam incompatibilem cum gratia, ut patet, quia illa priuaretur solummodo propter defectum contritionis, aut absolutionis, qui defectus non esset ipsi peccaminosus : suppono enim non instare tum præceptum diligendi Deum super omnia, aut eliciendi contritionem, quod præceptum non obligat semper, & pro semper secundum omnes.

302. Propter hæc mihi probabilissimus est hic modus, nec videtur etiam esse contra Scotum, quia ipse optimè explicari potest velle tantum quod Deus non infundat vnquam vnum habitum sine aliis, quantum est ex parte sua, & quando subiectum est sufficienter dispositum ad omnes, non verò quod vnum sine altero non infundat, quando subiectum est dispositum sufficienter ad vnum, & non ad alios.

Confirmatur hæc explicatio, quia sic explicant Coninck, & alij Authores cum ipso conuenientes D. Thom. & Concilium Viennense; cur ergo similiter non possemus nos explicare Scotum? aut cur illi sic non explicarent ipsum? Alias duas explicationes adducit Medina qu. 6. 2. art. 4. pro D. Thoma, quæ æquè adduci possunt pro Scoto, ut patet consideranti : sed non sunt tam commodæ, quamuis non libeat eas impugnare, quia res est parui momenti.

303. Si queritur utrum fides, &c. Resoluit hic fidem, & spem, quando reperiuntur sine charitate esse perfectas in specie sua, quantum ad hoc quod possint suos proprios actus tum tam perfectè elicere quoad perfectionem intrinse-

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

cam, & physicam eorum, quam si adesset simul charitas; quia hæc, dum adest, nullam addit perfectionem intrinsecam istis habitibus magis quam habitus virtutum moralium, ut patet, & hinc sequitur fidem informem & mortuam per quam illa intelligitur, quæ est in peccatore sine charitate non distingui specie à fide formata, & viua, per quam intelligitur illa, quæ est simul cum charitate, & consequenter diuisionem fidei supernaturalis, ut sic, in fidem informem & formatam, non esse generis in species, sed subiecti potius in accidentia, sicut est diuisio lactis in lac dulce & lac amarum, quæ doctrina est iam communis.

Quamuis autem sine charitate hæc virtutes, sicut & morales, intrinsecè perfectæ sint in specie sua, tamen recipiunt aliquam perfectionem extrinsecam per hoc quod adueniat ipsis charitas, quia ea adueniente operationes earum & actus aliqua speciali ratione attingunt finem, quæ non attingerent sine ipsa, & propter carentiam huius attingentiæ dicuntur mortuæ, & occisæ sine charitate. Et si queratur in quo consistat ista specialis attingentia, aut qua ratione charitas informet, & viuificet fidem cæterasque virtutes. Respondet Doctor dupliciter, primò, quod possit ista attingentia dici consistere in denominatione quadam desumpta ab imperio charitatis, ita scilicet ut per hoc quod voluntas, & tu proueniente à charitate imperaret intellectui elicere actum fidei, aut alterius virtutis, iste actus fidei sic elicited & imperatus ordinaretur ad finem charitatis, & participaret honestatem eius, atque adeò speciali ratione attingeret finem vltimum. Respondet secundò, & melius, magisque ad sensum proprium suum, illam attingentiam consistere in denominatione quadam morali, desumpta ab ipsamet charitate, & gratia, quæ ut constituit hominem amicum, & filium Dei, ita tribuit valorem quendam moralem eius operationibus bonis omnibus, & præsertim supernaturalibus, ratione cuius acceptentur à Deo, ut meritum de condigno respectu vitæ æternæ.

Quia ergo actus fidei sine charitate carent hac morali perfectione, & valore, & propterea non producant fructum vitæ æternæ, eam merendo de condigno, habent autem eum valorem, ex coniunctione cum charitate, producuntque istum fructum, optimè potest dici fides occisa, ac mortua, seu infructifera sine charitate, & cum ea viua, ac fertilis. Et quia charitas est quæ tribuit ipsi hunc valorem, & hanc vim moraliter, non minus benè potest dici esse forma viuificans, seu vita fidei, nec ad hoc requiritur aliqua informatio physica, qua physice informaret gratia fidem, ut videtur sentire Richardus 3. dist. 23. art. 5. quæst. 1. Imò talis informatio nequit esse non solum generali ratione, quia nullum vnum accidens spirituale absolute solet esse forma informans, & complens alterum; sed etiam quia charitas subiectatur in subiecto distincto à fide: hæc enim subiectatur in intellectu, illa in voluntate. Rationes, quibus moueri videtur Richardus, aut si quis alius est author istius sententiæ, sunt nullius momenti, & proinde non proponendæ. Cum Scoto conueniunt D. Thomas 2. 2. quæst. 4. art. 3. & Theologi communiter: nec ab eo etiam dissentit dum dicit fidem sine charitate, non esse veram virtutem: nam loquitur D. Thomas de vera virtute,

v 2 qua

Fides formata, & informis sunt eiusdem speciei.

Perficiuntur charitate.

Quomodo?

304.

Fides non informatur physice per charitatem.

quatenus talis dicenda est sola illa, quæ conducit ad vitam æternam, potestque proximè eò perducere, iuxta illud Gregorij hom. 29. in Euangelia: *Vera fides est quando id quod credimus, moribus, & vita confirmatur.* Scotus autem non dicit fidem sine charitate in hoc sensu esse veram virtutem, aut fidem, sed esse veram virtutem, & fidem secundum speciem suam: quod non negat D. Thom. non ergo habent inter se in hoc controuersiam, quidquid dicat Scholasticæ.

305.

Habitus speculatiua non habent necessariam connexionem.

Inde probatur non esse connexionem virtutes appetitiuas.

y *De habitibus intellectualibus, &c.* Postquam fusè satis disseruisset de connexionem virtutum moralium acquisitarum, & infusarum, tam intellectualium, quàm appetitiuarum, supponit hic obiter pro complemento huius materiæ extra controuersiam esse, & notum experientia, quòd habitus intellectuales non morales tam speculatiuæ quàm factiuæ non habeant talem connexionem, quin ex iis, illi qui non sunt subordinati, possunt esse sine se inuicem, vt Metaphysica, Physica, & Mathematica: quòd si sint etiam subordinati, vt habitus principiorum, & habitus conclusionis Physica, & Medicina, habitus subordinans potest esse sine subordinato, verbi gratiâ, Physica sine Medicina, in quo non est vlla controuersia; vnde ex hoc quòd communiter admittitur potest confirmari, quod nos tenemus de connexionem virtutum moralium acquisitarum, nam isti habitus speculatiui iuuant se inuicem, & qui non scit Mathematicam, quamuis optimè sciret Metaphysicam, non posset tamen tollere difficultatem, quæ ex Mathematica opponeretur ipsi contra conclusionem Metaphysicam, tam bene, quàm si sciret Mathematicam; & tamen hoc non obstante dicitur communiter Metaphysicam posse esse perfectam sine Mathematica: ergo similiter, quamuis temperantia iuaret liberalitatem, & qui esset liberalis propter defectum temperantiæ non posset in omnibus casibus, tam expedire exercere liberalitatem, quàm si esset temperans, non tamen propterea dici debet quòd liberalitas non possit esse perfecta sine temperantia.

306.

Responsio ad argumenta principalia. Duo prima argumenta nobis fauent.

z *Ad argumenta principalia, &c.* Respondet hic more solito argumentis in quæstionis principio in fauorem partis negatiuæ propositis, & duo prima concludentia ex inclinatione naturali, quæ potest inesse alicui ad vnam virtutem sine inclinatione ad alteram, & ex eo quòd possit occurrere alicui materia exercendæ vnius virtutis non occurrente materia, aut occasione exercendæ al-

terius, posse quem acquirere vnam virtutem sine aliis, hæc, inquam, duo argumenta concedit, quia faciunt pro sententia ipsius negante necessariam connexionem inter virtutes morales.

Ad tertium argumentum, quo probatur virtutem moralem posse esse sine prudentia, quia scilicet quando proponeretur alicui per intellectum esse furandum, posset non furari; sed tum eliceret actum virtutis sine prudentia, quia istud dictamen, quo proponeretur non esse furandum, non esset dictamen prudentiæ.

Tertium argumentum.

Respondet, istam electionem, qua noller talis furari, non esse electionem rectam, ac virtuosam formaliter, sed tantum materialiter, quia scilicet, vt esset virtuosa formaliter & moraliter, deberet proponi per regulam morum, hoc est, per dictamen rationis quòd non esset furandum, sic autem non proponeretur, vt supponitur; non ergo esset electio illa virtuosa formaliter, esset tamen virtuosa materialiter, quia esset talis, quæ esset reuera à parte rei conformis prudentiæ, licet ita non esset in apprehensione istius, qui in casu argumenti operaretur.

Solutio.

Quartum argumentum concedit, quo argumento concluditur prudentiam posse haberi sine virtutibus appetitiuis, quandoquidem posito dictamine prudentiæ, non necessariò voluntas deberet agere conformiter, propter quod ipsemet tenuit intentum huius argumenti.

Quartum argumentum fauet nobis.

Ad cæteras rationes, quibus ostenditur non debere esse connexas virtutes propter impossibilitatem actuum aliquarum ex ipsis, vt paupertatis, & liberalitatis, magnanimitatis, & humilitatis, virginitatis, & continentię coniugalis. Respondet, concedendo quòd ex iis sequitur non necessariò debere virtutes morales appetitiuas esse connexas, quod & ipse tenet. Sed addit tamen non necessariò esse verum quod in his rationibus prætenditur in terminis, nimirum virtutes morales esse incompatibiles, quia posset, inquit, dici nullas virtutes morales repugnare in eodem subiecto, quod sanè iuxta ipsius principia verissimum est, nam non magis repugnat coniugata etiam parturienti virginitas, quàm Angelo temperantia cibi & potus, ac venereorum; sed potest Angelus habere temperantiam talem: ergo & coniugata virginitatem quoad habitum, & plures actus ipsius, licet non quoad omnes; sicut nec Angelus potest habere omnes actus temperantiæ, de quo tamen ad propositum non spectat amplius tractare.

307.

Nulla virtutes morales incompatibiles sunt in eodem subiecto.



DISTINCTIO XXXVII.

De preceptorum Decalogi distinctione in comparatione ad scripturam tabularum.

A.



ED iam distributio Decalogi, quæ in duobus mandatis completur, consideranda est. Habet enim Decalogus decem præcepta, quæ sunt decachordum psalterium. Quæ sic sunt distributa, vt tria quæ sunt in prima tabula, pertineant ad Deum, scilicet ad cognitionem, & dilectionem Trinitatis: septem quæ sunt in secunda tabula, ad dilectionem proximi.

De

De primo praecepto.

Primum in prima tabula est, *Non habebis Deos alienos. Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem, &c.* Hæc Origenes dicit esse duo mandata; sed Augustinus vnum [hoc enim ipsum quod dixerat; *Non habebis Deos alienos*, perfectius explicat cum prohibet coli figmenta, scilicet idolum, vel similitudinem alicuius rei.] [Quæ duo Origenes ita dicit distare, ut idolum sit, quod nihil habet simile sui: similitudo verò, quod habet speciem alicuius rei: ut verbi gratiâ, Si quis in auro, vel in ligno, vel alia re faciat speciem serpentis, vel auis, vel alterius rei, & statuat ad adorandum: non idolum, sed similitudinem fecit. Qui verò facit speciem, quam non vidit oculus, sed animus sibi finxit: ut si quis humanis membris caput canis, vel arietis formet, vel in vno habitu hominis duas facies, non similitudinem, sed idolum facit: quia facit quod non habet aliquid simile sui. Ideò dicit Apostolus, quia idolum nihil est in mundo. Non enim aliqua ex rebus constantibus assumitur species, sed quod mens otiosa, & curiosa reperit. Similitudo verò est, cum aliquid ex his quæ sunt vel in cælo, vel in terra, vel in aquis formatur.] Augustinus verò ita exponit illud, *Idolum nihil est in mundo*, id est, inter creaturas mundi non est forma idoli. Materiam enim formavit Deus, sed stultitia hominum formam dedit. Quæcunque facta sunt, naturaliter facta sunt per Verbum: sed forma hominis in idolo non est facta per Verbum, sicut peccatum non est factum per Verbum, sed est nihil, & nihil fiunt homines cum peccant.] Sed quaeritur, Quomodo hîc dicatur forma idoli non esse facta per Verbum, cum alibi legatur, [Omnis forma, omnis compago, omnis concordia partium facta est per Verbum.] Hoc autem à diuersis variè soluitur. Quidam enim dicunt omnem formam, & quicquid est, à Deo esse, inquantum est: & formam idoli inquantum est, vel inquantum forma est, à Deo esse, sed non inquantum idoli est, id est, posita ad adorandum. In hoc enim non est creatura, sed peruersio creaturæ. Sicut illud, quod peccatum est, inquantum peccatum est, nihil est: & homines cum peccant, nihil fiunt: quia ab illo, qui verè est, separantur. Vnde Hieronymus. [Quod ex Deo non est, qui solus verè est, non esse dicitur.] Ideoque peccatum, quod nos à vero esse abducit, nihil esse, vel non esse dicitur. Alij verò dicunt omnem formam, quæ scilicet naturaliter est, & omne quod naturaliter est, esse à Deo: sed forma idoli non est naturaliter, quia naturæ iustitiæ non seruit. Id enim naturaliter esse dicitur, quod simplici naturæ iustitiæ, quæ Deus est, militat, non resultat, & naturam creatam non vitiat. Secundum præceptum est, *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, quod est dicere, secundum literam, Non iurabis pro nihilo nomen Dei. Allegoricè verò præcipitur, ut non putes creaturam esse Christum Dei Filium: quia omnis creatura vanitati subiecta est: sed æqualem Patri. Tertium verò præceptum, *Memento ut diem sabbati sanctifices*: vbi secundum literam præcipitur sabbati obseruantia. Allegoricè verò ut requiem & hîc à vitiis, & in futuro in Dei contemplatione expectes ex Spiritu sancto, id est, ex charitate, & dono Dei: [non quòd Spiritus sanctus sine Patre & Filio hoc operetur. Accepit utique Ecclesia hoc donum, ut in Spiritu sancto fiat remissio peccatorum. Quam remissionem cum Trinitas facit, propriè tamen ad Spiritum sanctum dicitur pertinere: quia ipse est spiritus adoptionis filiorum.] Ipse est Patris, & Filij amor, & cōnexio, vel cōmunitas.

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

v 3

Ideoque

B.

August. de
decem chor-
dis libro
unicap. 5.
Tom. 9. &
lib. qu. super
Exod. 9. 71.
tom. 4.
Exod. 20. a
Deut. 5. a
Hom. 8. su-
per Exod.
ad cap. 20.
eiusdem, an-
te medium.
1. Cor. 8. b
Quomodo
idolū nihil
esse dicitur
in mundo?
Super Ioan.
tract. 1. ad 1.
cap. Ioan.
post mediū.
Tom. 9.
Eodē tract.
sed paulō
inferius.
De hoc su-
pra dist. 37.
lib. 2.
Hier. ep. ad
Damas. cu-
ius initium.
Quoniam
vetusto, &
in Cōment.
super c. 65.
Ezech.
De secun-
do praecepto
prima tabu-
la.
Isidorus su-
per Exod.
glossa ibid.
Rom. 8. d
De tertio
praecepto.
Exod. 20. b

August. lib.
de verbis
Domini in
serm. 11. lō-
gē satis a fi-
na.

Ideoque & iustificatio nostra, & requies ei attribuitur sæpius. Hæc sunt tria mandata primæ tabulæ, ad Deum pertinentia. Et primum quidem quod est de vno Deo colendo, pertinet ad Patrem, in quo est vnitas vel auctoritas. Secundum ad Filium, in quo est cœqualitas. Tertium ad Spiritum sanctum, in quo est vtriusque communitas.

De mandatis secunda tabula.

C
Primū præ-
ceptum 2.
tabulæ.
Rom. 8. b
Deut. 5. b
Secundum
præceptum.
Matth. 5. f
2 Cor. 3.
De tertia
præcepto.
Aug. lib. 9.
super Exod.
qu. 71. in fi-
ne tom. 4.
De quarto
præcepto.
Aug. ibid.
Hieron. su-
per Ezech.
lib. 6. circa
cap. 28.
Super Psal.
54. circa
versum, &
non defe-
cit, & glos-
sa ibid.
Super Ezech.
lib. 6. cap.
citatis 14.
qu. 3. cap.
Putant.
Aug. super
Exod. c. 11.
q. 39. tom. 4.
& super Ps.
103. circa
illud, Et
eduxit il-
los cū ar-
gento,

IN secunda verò tabula septem erant mandata, ad dilectionem proximi pertinentia: quorum primum ad patrem carnalem refertur, sicut primum primæ tabulæ ad Patrem cœlestem. Quod est, *Honora patrem tuum, & matrem tuam, ut sis longeuus super terram*, scilicet viuentium. Parentes verò sic sunt honorandi, ut eis debita reuerentia exhibeatur, & necessaria ministrentur. Secundum est, *Non occides*: vbi secundum literam actus homicidij prohibetur: secundum spiritum verò etiam voluntas occidendi. Vnde huic mandato secundum literam fit superadditio in Euangelio: quia litera Euangelij exprimitur, quod legis litera non exprimebatur. Euangelij litera exprimit intelligentiam spiritualem, id est, quam spirituales habent, & secundum quam spiritualiter viuitur. Litera legis sensum carnalem, id est, quem carnales habent, & secundum quem carnaliter viuitur, cui facta est superadditio. Tertium est, *Non mœchaberis*, id est, ne cuilibet miscearis, excepto fœdere matrimonij:] à parte enim totum intelligitur. Nomine ergo *mœchia* omnis concubitus illicitus, illorum quoque membrorum non legitimus vsus prohibitus debet intelligi.] Quartum est, *Non furtum facies*, vbi sacrilegium, & rapina omnis prohibetur. [Non enim rapinam permisit, qui furtum prohibuit: sed *furti* nomine benè intelligi voluit omnem illicitam vsurpationem rei alienæ.] Sacrilegium tribus modis committitur, quando, scilicet, vel sacrum de sacro, vel non sacrum de sacro, vel sacrum de non sacro aufertur. Sacrum verò dicitur, quicquid mancipatum est cultui diuino, ut Ecclesia, vel res Ecclesiæ. Hic etiam vsura prohibetur, quæ sub rapina continetur. Vnde Hieronymus. [Vsuras quærere, vel fraudare, aut rapere nihil interest. Commoda fratri tuo, & accipe quod dedisti, & nihil superfluum quæras: quia superabundantia in vsura computatur.] Est enim vsura (ut ait Augustinus) cū qui plus exigit in pecunia, vel qualibet re, quàm acceperit. Item Hieronymus. [Putant aliqui vsuram tantum esse in pecunia, sed intelligant vsuram vocari superabundantiam, scilicet quicquid est, si ab eo quod dederit, plus est: ut si in hyeme demus decem modios, & in messe quindecim recipiamus.] Si verò quæritur de filiis Israël, qui Domino iubente, ab Ægyptiis mutuauerunt vasa aurea, & argentea, & vestes pretiosas, & asportauerunt, utrū furtum commiserint? Dicimus eos, qui ut parerent, Deo iubente illud fecerunt, non fecisse furtum, nec omnino peccasse. Vnde Augustinus, Israëlita non furtum fecerunt, sed Deo iubenti ministerium præbuerunt. Hoc enim Deus iussit, qui legem dedit. Sicut minister iudicis sine peccato occidit quem lex præceperit occidi, sed si id sponte facit, homicida est: etiamsi eum occidat quem scit à iudice occidendum. Infirmi autem qui ex cupiditate Ægyptios deceperunt, magis permissi sunt hoc facere illis, qui iure talia passi sunt, quàm iussi.] Hic opponitur, quòd etiam boni in illo opere peccauerunt: quia naturalem legem, cui concordat Euangelium, & lex moralis præceptionis, transgressi sunt, quæ est,

est, *Quod tibi non vis fieri, alij ne feceris.* Quam veritas scripsit in corde hominis: & quia non legebatur in corde, iteravit in tabulis, ut voce forinsecus admota rediret ad cor, & ibi inueniret quod extrâ legeret. Hanc ergo illi præuaricari videntur in illo facto, aliis facientes, quod nonlebant sibi fieri. Sed ibi subintelligendum est iniuste: ut non alij, scilicet iniuste, facias, quod tibi non vis fieri, alioquin huius præuaricator est iudex, dum punit reum, nolens aliquid tale sibi fieri. Ita etiam & illud Domini verbum, *Omnia quacunque vultis, ut faciant vobis homines*, &c. de bonis accipiendum est, quæ nobis inuicem exhibere debemus. Quintum præceptum est, *Non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium*: ubi crimen mendacij, & periurij prohibetur. [Solet autem quæri, Vtrum prohibitum sit omne mendacium? Quidam dicunt illud tantum prohiberi, quod obest, & non prodest ei, cui dicitur. Tale enim non est aduersus proximum: ut ideo videatur hoc addidisse Scriptura. Sed de mendacio magna quæstio est, quæ nec citò explicari potest.

Et rursus libro contra Faustum Manichæum 22. cap. 71. tom. 6. Matth. 7. b Luc. 6. e De 5. præcepto. Aug. super Exod. 9. 71. in fin. tom. 4.

Q V Æ S T I O V N I C A.

Vtrum omnia præcepta Decalogi sint de lege naturæ?

Alensis 3. part. quæst. 29. membr. 1. art. 1. Diuus Thomas 1. 2. quæst. 100. art. 8. & quæst. 104. art. 1. Diuus Bonaventura hic art. 1. quæst. 3. Richardus art. 1. quæst. 1. Durandus quæst. 1. Gabriel. quæst. 1. Maior quæst. 10. Occham 1. quæst. 19. ad tertium dubium. Aliaco 1. disp. 14. Gerson. alphab. 61. lit. e. f. Valquez 1. 2. quæst. 99. art. 5. & d. 179. Alm. 3. mor. 15. & hic. Molina tom. 6. tract. 5. d. 57. num. 6. Rada 3. tom. controuers. 16. Suarez lib. 2. de legibus, cap. 15. Aigidius hic quæst. 3.



IRCA istam distinctionem * trigessimam septimam, in qua Magister agit de præceptis; quæritur vnum: Vtrum omnia præcepta Decalogi sint de lege naturæ? Quod non: in his, quæ sunt de lege naturæ, non videtur posse Deus dispensare; sed dispensauit in aliquibus, quæ videntur esse contra præcepta Decalogi, ergo. Probatio maioris; quæ sunt de lege naturæ, vel sunt principia necessaria nota ex terminis: vel sunt conclusiones necessariæ sequentes ex talibus principiis; sed siue sic, siue sic, habent veritatem necessariam: igitur Deus non potest facere ea esse falsa: igitur non potest facere illud, quod mandant fieri non esse bonum, & quod prohibent, non esse malum: & per consequens de tali illicito licitum. Probatio minoris; occidere, & furari, & mœchari sunt contra præcepta Decalogi, ut patet *Exod. 20.* sed in istis videtur Deus dispensasse. Nam de homicidio patet *Genes. 22.* de Abraham, de filio immolando. De furto, *Exod. 11. & 12.* de filiis Israël, quibus præcepit, ut spoliarent Ægyptios, quæ spoliatio est ablatio rei alienæ inuito domino, quæ est definitio furti. De tertio, scilicet mœchari, patet *Osæ 1. Fac filios fornicationum.*

I.

Arg. 1.

Præterea, Rom. 7. dicit Apostolus: *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces*, &c. sed ea, quæ sunt nota ex lege naturæ, sciuntur esse vitanda, vel agenda, etiam si non sint scripta, sicut ea, quæ sunt naturaliter nota in speculatiuis, essent naturaliter nota, etiam si non essent reuelata.

Arg. 2.

Præterea, Lex naturæ obligauit in omni statu, quia notum est in tali natura esse sic agendum, vel non: sed Decalogus non obligauit in omni statu, puta non in statu innocentie, cum tunc lex Decalogi non esset data, & antequam esset data, non obligauit.

Arg. 3.

Contrà in Canone distinct. 6. §. *Hic itaque respondetur*, & in principio decretorum, & 1. Ioann. 1. Quære.

C O M M E N T A R I V S.

1. Sūma quæst.

IRCA istam distinctionem, &c. In hac quæstione grauissima hæc sunt, quæ præcipue à Doctore tractantur. Primò, præmittit tria argumenta pro parte negatiua, & aliquas autho-

ritates pro affirmatiua. Secundò concludit Deum posse propriè dispensare in aliquibus ex Decalogi præceptis, & ea occasione breuiter explicat quid sit dispensare in præcepto aliquo. Tertiò, declarat quid

quid sit esse de lege naturæ strictè loquendo, & præceptorum Decalogi aliqua esse sic de lege naturæ, aliqua non esse resoluit. Quartò, ostendit, quid sit esse de lege naturæ largè loquendo, & sic esse de lege naturæ reliqua Decalogi præcepta, quæ non sunt de lege naturæ strictè loquendo, affirmat. Quintò, docet qua ratione cum dispensabilitate aliorum præceptorum posset stare indispensabilitas primi præcepti. Et sextò denique, satisfacit argumentis principalibus, secundum quoddam locum habere possunt contra suam resolutionem.

Hæc Doctor. Sed quia non potest benè intelligi, an aliquid sit de lege naturæ, vel non sit nisi cognoscatur quid sit ipsamet lex naturæ, antequam quæstionis expositionem aggrediamur, prius hanc difficultatem soluere visum est, circa quam plures sunt sententiæ.

Prima sententia est, legem naturalem esse actum voluntatis diuinæ, quo iubet aliqua fieri, & aliqua vitari. Huius autem sententiæ Authores, licet in hoc conueniant; in natura tamen istius actus, seu iussionis explicanda inter se dissentiunt, nam aliqui existimant illam iussionem, quæ est lex naturalis, esse actum liberum, sic ut Deus posset ipsum non habere. Ita Gerson tract. de vita spirituali, part. 3. lect. 1. 2. & 3. Occham 2. quæst. 19. Aliacen. 1. quæst. 14. art. 1. Andreas de Caltrouuo disp. 48. art. 1. Alij verò ex illis putant hanc Dei iussionem esse omnino necessariam, saltem ex suppositione creationis hominum; & quidem cum his, quatenus asserunt Deum necessariò præcipere aliqua bona, & prohibere mala, ita ut non possit aliter facere. Conuenit Medina 1. 2. quæst. 18. art. 1. Victoria in relect. de peruenientibus ad usum rationis. Suarez statim citandus, & alij.

Si verò quærat ab iis, qui cum Occhamo conueniunt, an ex hypothesi illa, quam putat ille possibilem, quoddam scilicet Deus non haberet illam iussionem, in qua constituunt legem naturalem, aliqua essent mala; aliqui dicunt (& præsertim ipsemet Occham, & quotquot dicunt omnia, quæ sunt mala; idè esse mala, quia prohibita) in tali casu nullos actus, quos committerent homines, futuros malos, nec quidem odium Dei, nec mendacium, nec denique aliquid aliud. Alij verò dicunt, quoddam in eo casu actiones aliquæ, ut mendacia, essent quidem malæ, sed non peccaminosæ. Alij quoddam essent peccata, sed quoddam non essent culpæ. Alij quoddam essent culpæ, sed non offensæ Dei. Alij quoddam essent offensæ etiam Dei, sed quoddam non essent mortalis grauitatis, nec propterea puniendæ æterna pœna. Alij denique quoddam haberent omnes has rationes, sed tamen quoddam carerent adhuc aliqua alia speciali deformitate, quam haberent in casu, quo esset illa Dei iussio.

Secunda sententia est legem naturalem includere quidem visionem Dei, sed tamen non in ea sola consistere; sed in aliquo alio. Suarez lib. 2. de legibus, cap. 6. satis fusè, & expressè.

Tertia sententia est quoddam lex naturalis sint ipsamet propositiones obiectiuæ, quæ propositæ, intellectui determinant ipsum ad iudicium ferendum, de eorum conuenientia, aut disconuenientia; absque recurso ad volitionem vllam positiuam vllius Legislatoris, aut superioris, siue sint propositiones immediatæ, ut sunt principia prima practica; siue mediata, ut conclusiones ex illis deductæ; ut bonum est amandum, malum fugiendum; parentes sunt honorandi; mendacium

non est dicendum, & similia. Hanc tenet Maior 4. d. 1. quæst. 1. §. insuper. Lorca disp. 6. de legibus. Montefinus disp. 22. quæst. 2. difficultate 1. & meo iudicio videtur esse sancti Thomæ quæst. 90. art. 1. ad secundum.

Quarta sententia est Vasquez disput. 150. cap. 3. putantis eam consistere in ipsamet natura rationali.

Quinta sententia eam statuit in lumine naturali, seu ipsamet natura rationali, ut cognoscitiua est, seu potius, & clariùs in ipsomet intellectu. Sic Abulensis in cap. 19. Math. quæst. 30. Sotus lib. 1. de Iustitia, & Iure, quæst. 4. Auerſa quæst. 94. sect. 1. qui dicit Theologos ut plurimum ita sentire.

Sexta sententia est Alensis 3. p. quæst. 27. & Diui Bonauenturæ in 1. d. 29. art. 2. quæst. 1. asserentium legem naturæ esse habitum quendam superadditum potentia rationali, eamque determinantem ad iudicium de conuenientia, aut disconuenientia rerum, quæ sunt conuenientes, aut disconuenientes independentes à volitione aliqua superioris.

Septima sententia est Caietani, Conradi, Medinæ, quæst. 94. art. 1. Antonini 1. part. tit. 3. cap. 1. Salæ disp. 5. de legibus, sect. 1. Villalobi tom. 1. tract. 2. difficult. 4. Valentia tom. 2. disp. 7. quæst. 4. puncto 1. qui putant legem naturalem consistere in actuali iudicio, quo intellectus iudicat aliqua esse faciendā, aut non faciendā independentes à lege positiva vllius superioris.

Hæ sunt præcipuè sententiæ, quæ sunt de difficultate proposita, quid autem re vera tenendum sit sequentibus dictis declarabitur.

Dico ergo primò, legem naturalem non consistere totaliter, nec partialiter in iussione vlla, quæ sit actus voluntatis Dei.

Hæc est communissima Theologorum contra Authores primæ, & secundæ sententiæ. Probatur autem primò efficaciter; quia quamuis Deus non haberet vllam iussionem particularem, adhuc daretur lex naturalis: ergo lex naturalis non consistit nec partialiter, nec totaliter in iussione vlla Dei. Consequentia est euident, quia nihil potest esse sine eo, in quo essentialiter consistit, siue totaliter, siue partialiter. Probatur antecedens, quia quamuis Deus non haberet vllam iussionem, esset malum interficere aliquem hominem sine causa; irreuerentiam exhibere superioribus; se ipsum exponere manifesto mortis periculo: ergo quamuis non esset iussio vlla particularis Dei, qua illa prohiberet, aut iuberet, esset lex naturalis. Probatur consequentia, quia per legem naturalem intelligimus illud, propter quod aliqua actio esset bona, vel mala, independentes à lege positiva, & consequenter quandoquidem darentur plurimæ actiones bonæ, vel malæ, quamuis non daretur iussio aliqua Dei, daretur etiam lex naturalis sine tali iussione.

Probatur antecedens; tum, quia illæ actiones apparent malæ cuilibet capaci rationis, quamuis non consideret, nec sciat Deum habere vllam iussionem particularem de ipsis; tum principaliter, quia qui negaret illas actiones esse malas absque iussione Dei, posset etiam negare quoddam actiones illæ etiam accedente iussione Dei essent malæ: sed hoc est absurdissimum, & contra aduersarios: ergo id negari non debet. Probatur maior, quia idè illæ actiones, si prohibeantur à Deo sunt malæ, aut idè saltem colliguntur, & cognoscuntur

4. Sent. quid consistat in natura rationali.

5. Sent. quid consistat in natura rationali ut cognoscitiva.

6. Sent. quid consistat in habitu.

7. Sent. quid consistat in iudicio intellectu.

4. Assertio 1. Lex naturalis non consistit in vullo actu voluntatis diuinæ.

Probatio 1.

5. Aliqua actiones apparent malæ non considerando Deo.

2. Quid sit lex natura.

1. Sent. legem naturalem esse actum voluntatis diuinæ.

Diversitas inter Authores huius sent.

3. Sent. non in solo actu voluntatis diuinæ eam consistere.

3. Sent. quid sit propositio obiectiva.

rurà nobis esse malæ, quia ex terminis apparet nobis quoddam sit malum non obedire superiori; sed tam ex terminis apparet nobis quoddam sit malum exhibere irreuerentiam superiori, aut exponere nos ipsos morti, aut poenarum perpetuarum periculo absque causa: ergo si sit malum non obedire superiori, istæ aliæ actiones erunt malæ, quamuis non daretur vlla particularis iussio de illis, qua prohiberentur.

6. Confirmatur hoc, seu potius declaratur magis: est malum non obedire Deo iubenti, & præcipienti aliquid, quamuis non daretur aliqua iussio particularis, qua Deus iuberet, ut sibi iubenti obediat: ergo est malum exhibere irreuerentiam Deo, quamuis ipsemet non iuberet, ut sibi non exhiberetur irreuerentia; & consequenter, quamuis Deus non haberet vllam iussionem, adhuc daretur aliquod malum: sed malum nequit haberi absque lege aliqua, vel positiva, vel naturali: in tali autem casu non esset lex vlla positiva: ergo lex naturalis. Prima consequentia, ad quam cæteræ manifestæ sequuntur, est tam evidens, quam antecedens à paritate adæquatissima rationis. Hæc probatio meo iudicio, quasi demonstrat conclusionem, præsertim contra Occhamum, qui putat quoddam nihil posset esse malum absque voluntate prohibitive Dei, hancque voluntatem esse liberam Deo, sic ut posset eam non habere, & consequenter ut posset fieri quoddam nulla prorsus actio esset mala.

Malum est exhibere irreuerentiam Deo etiam ipsomet id non votante.

7. *Responsio.*

Posset quis respondere futuras quidem multas actiones malas, quamuis Deus non haberet iussionem, sed non tamen peccaminosas, aut culpabiles, & morte æterna puniendas.

Reiicitur 1. Idem est esse malum moraliter, ac esse peccatum, & culpam.

Sed contra, primò, quia esse malum moraliter idem prorsus est, ac esse peccatum, & culpam, aut saltem sunt concomitantia sic, ut nihil possit esse malum moraliter, quod non sit peccatum, aut culpa, nec è contra.

Reiicitur 2.

Contra secundò, quia si potest esse actio mala absque ratione peccati, aut culpæ, tum non erit de ratione legis naturalis, ut inducat malitiam peccati, aut culpæ; sed sufficit quoddam inducat aliquam malitiam, & consequenter quamuis absque iussione Dei non posset haberi peccatum, aut culpa, aut offensa, aut meritum poenæ æternæ; tamen posset haberi lex naturalis absque tali iussione, quod est intentum nostrum.

Reiicitur 3. Posset absque Dei iussione esse actio digna morte æterna. Impugnantur diuersi modi dicendi 1. sent.

8.

Probatum secundò conclusio contra eos, qui dicerent legem naturalem consistere in iussione Dei, quam tamen ipse necessariò habet. Idèò Deus necessariò præcipit, aut prohibet aliqua, & aliqua alia non necessariò præcipit, aut prohibet, quia in illis est aliqua ratio particularis, qualis non est in his, antecedenter ad ipsius iussionem, neque enim aliter posset intelligi, cur necessariò haberet iussionem circa illa potius, quam circa hæc; sed illa ipsa ratio particularis, aut illud, ratione

Probatum 2. Conclusio quoad actum necessarium. Cur Deus necessariò prohiberet, aut præciperet aliqua.

cuius competit ipsis, est lex naturalis: ergo lex naturalis, nec totaliter, nec partialiter consistit in iussione Dei; sed potius præsupponitur omni iussioni Dei.

Probatum minor, quia per legem naturalem intelligimus illam à qua per se primò independentè ab omni iussione habet aliqua actio esse bona, vel mala, si detur aliquid tale: sed illa ratio particularis, quæ est in actionibus necessariò prohibitis, aut præceptis, aut illud, ratione cuius talis ratio competit ipsis, est illud, à quo per se primò habent actiones illæ esse bonæ, aut malæ; & etiam datur à parte rei, ut manifestum est ex maiori: ergo illa ratio particularis, aut illud ratione cuius competit talis ratio actionibus, est lex naturalis, & non iussio Dei necessaria.

Responderet Suarez esse quidem aliquas actiones malas, & aliquas bonas antecedenter ad omnem Dei iussionem, & consequenter legem naturalem non consistere totaliter in iussione Dei, sed partim in illo, à quo haberent actiones esse bonæ, vel malæ antecedenter ad illam iussionem.

9. *Responsio.*

Sed contra: quia si detur aliquid antecedenter ad iussionem quamcunque Dei, à quo habent actiones esse bonæ, & malæ, nulla est prorsus ratio, cur illud non sit totaliter lex naturalis. Unde gratis, & absque vllò fundamento authoritaris, aut rationis dicitur à Suariorum esse partem legis naturalis.

Reiicitur. Nec partialiter consistit lex naturalis in actu aliquo Dei.

Confirmatur, quia ob quamcunque rationem negaretur lex naturalis consistere totaliter in illo, à quo habent actiones esse bonæ, aut malæ antecedenter ad iussionem Dei, posset negari quoddam partialiter consistere lex naturalis in illo, & quamcunque ratione probaretur quoddam partialiter consistere lex naturalis in illa ratione, probatur etiam quoddam totaliter consistere in illa: ergo malè assertitur consistere tantum partialiter in illa. Probatum antecedens; quia idèò non consistere totaliter lex naturalis in illa ratione, quia isti rationi non potest competere propria ratio legis, quæ debet esse actus alicuius superioris: sed si hinc sequeretur quoddam lex naturalis non posset consistere totaliter in illa ratione, sequeretur etiam quoddam nec partialiter posset consistere in illa. Rursus idèò lex naturalis consistere partialiter in illa ratione, quia illa ratio est à qua habet actio esse mala, aut bona: sed si hoc sufficit, ut lex partialiter constituatur in illa, sufficit, ut totaliter constituatur in illa.

Confirmatio.

Dices iussionem Dei addere specialem malitiam illis actibus, qui sunt mali antecedenter ad illam, & consequenter legem naturalem partialiter saltem consistere in illa iussione.

Replicatio.

Contra, quidquid sit de antecedenti, non valet consequentia, quia quod prohibetur per vnam legem, & habet esse malum ab illa; illud ipsum potest prohiberi per aliam legem, & accipere malitiam distinctam ab illa alia lege: sed hinc non sequitur quoddam illa prima lex non habeat integram rationem legis, aut quoddam sit partialiter tantum lex: ergo quamuis illa actio, quæ est mala antecedenter ad iussionem diuinam, habeat specialem malitiam ex eo, quoddam prohibeatur etiam à Deo, non inde sequitur quin illud à quo habet esse mala antecedenter habeat totalem rationem legis.

Reiicitur 1. Idem potest pluribus legibus prohiberi.

Contra secundò, quia quando aliquis prohibet aliquid ob rationem particularem ipsiusmet rei prohibite, non habet specialem malitiam, saltem

Reiicitur.

saltem distinctæ rationis, illa res prohibita ob illam superuenientem prohibitionem: sed licet Deus prohiberet illa, quæ sunt prohibita antecedenter ad ipsius prohibitionem, nulla est ratio unde colligatur quodd ob aliam rationem prohibeat illa, quam ob suamet malitiam præsuppositam: ergo gratis asserit Suarez, quodd ex eo quodd prohibeantur à Deo, habeant specialem malitiam; & consequenter malum est fundamentum, cui innititur, dum asserit legem naturalem esse partialiter collocandam in iussione Dei, ex eo scilicet quodd iussio Dei addat specialem malitiam rebus, quæ sunt malæ antecedenter ad iussionem Dei.

Alia responsio.

Alij responderent ad probationem secundam, sicut vltimò respondebatur ad primam probationem, num. 7. sed eodem modo responsio hîc etiam impugnari potest, quo illic impugnata est.

II.
Probatio 3. contra Suarezem.

Probatur tertio, specialiter contra Suarez ad hominem, quia ipsemet eodem lib. 2. de legibus, cap. 5. num. 9. expressè asserit naturam rationalem, quatenus habet vim ad discernendum inter operationes conuenientes, & disconuenientes sibi ipsi, quæ vis est ipsamet ratio naturalis esse legem naturalem, quæ humanæ voluntati præcipit, vel prohibet, quod agendum est ex naturali iure; eamque sententiam fatetur esse Theologorum communiter, & probat ipsam autoritatibus Scripturæ, ac Patrum, & etiam ratione, & tandem, num. 14. dicit se non dubitare, quin in actuali iudicio mentis propriissimè consistat lex naturalis, sed certum est quodd iussio Dei non sit illa recta ratio, aut iudicium: ergo cum Suarez cap. 6. sequente asserat, & probet legem naturalem non posse consistere in propositione obiecti mali, & boni, seu in iudicio rationis, quo cognoscitur obiectum esse malum, vel bonum; sed potius in iussione Dei saltem partialiter, omnino contradicit sibi ipsi.

Contradictio Suarezij.

12.
Confirm. 1.

Confirmatur, quia in cap. 5. dicit rationem naturalem esse legem naturalem, quæ præcipit, & prohibet, & in ea propriissimè consistere legem naturalem, sed cap. 6. dicit quodd iudicium rationis, quod præsupponi debet, vt quis operetur benè, vel malè in iis, quæ pertinent ad legem naturalem, non habeat rationem legis, aut prohibitionis, nec sit lex, aut prohibitio; sed certè in hoc modo loquendi videtur esse manifesta contradictio.

Confirm. 2.

Confirmatur secundò, quia ipse probat eodem cap. 5. legem naturalem esse rationem, quia lex naturalis est in homine; quia non est, inquit, in Deo, cum temporalis sit, & creata; nec est extra homines, quia non est scripta in tabulis, sed in corde; & non est ipsa natura hominis immediatè, vt ostendit contra Vasquem; nec est in voluntate, quia non pender ex voluntate hominis, sed potius illam ligat: ergo necesse est vt sit in ratione.

Ex hoc discursu habemus legem naturalem secundum Suarezem non esse in Deo, cum sit temporalis, sed esse in ratione; ergo cum capite sequenti dicit quodd consistat in iussione Dei, quæ iussio est in ipso Deo, & dum dicit legem naturalem non esse in ratione, omnino contradicit sibi.

13.
Obiectio.

Obiicies pro Suarez primò, si lex naturalis non consisteret saltem partialiter in iussione Dei, consisteret in solo iudicio rationis; sed hoc est falsum. Primò, quia tale iudicium non potest dici lex, vt per se constat, inquit, & ex definitione

legis, ab ipsomet suprâ assignata. Secundò, quia prærequiritur iudicium, vt quis peccet contra legem humanam, & tamen lex humana non consistat in illo iudicio: ergo quamuis prærequireretur iudicium, vt quis peccet contra legem naturalem, lex tamen naturalis non consistit in ipso. Tertio, quia aliàs Deus haberet legem sibi naturalem respectu suæ voluntatis; quia habet iudicium, quodd aliqua sibi non sint facienda. Quarto, quia tale iudicium potest esse in æquali, vel inferiori: ergo non est actus superioris, & consequenter non inducit obligationem.

Hæc probatio nihil habet difficultatis, nisi contra eos solos, qui constituunt legem naturalem in iudicio rationis, vt pater; unde authores aliarum sententiarum facile negarent maiorem; sed neque contra illos alios, etiam multum facit, vt stabilitur à Suarior: possunt enim negare minorem cum sua prima probatione. Et sanè mirum est Suarior visum tam euidentem, quodd tale iudicium non posset esse lex, cum tamen ipsemet capite præcedenti dixerit ipsum fuisse legem, eaque sit sententia plurimorum Doctorum virorum.

Ad secundam probationem respondere possunt negando consequentiam, quia alia lex præsupponitur isti iudicio, quod prærequiritur ad transgressionem legis humanæ, nimirum ipsamet lex humana; secus verò est de iudicio præquisito, vt quis peccet contra legem naturalem secundum hos Authores.

Ad tertiam dicere possent tam sequiturum, quodd Deus haberet legem sibi præfixam in sententia, quia secundum ipsum, Deus habet sibi propositum in omnibus suis actionibus temporariis illud decretum æternum, & necessarium, quodd non sint facienda illa, quæ sunt prohibita per legem naturæ, tam necessariò, quam habet propositum illud iudicium: ergo si ex eo quodd illud iudicium esset lex, sequeretur quodd Deus haberet legem, etiam ex eo quodd Deus haberet talem legem.

Deinde non est absurdum quodd Deus haberet legem naturalem, cui ex bonitate infinita sua deberet se conformare: & si hoc esset absurdum propter illam absurditatem, illud iudicium non deberet esse lex respectu Dei, quamuis esset lex respectu hominum, quos legibus astringi non est inconueniens.

Obiicies secundò pro eodem: illud quod est contra legem naturalem, necessariò est contra veram legem, & prohibitionem alicuius superioris: ergo lex naturalis inuoluit iussionem aliquam Dei, cum nullus alius superior possit assignari cuius iussionem inuolueret.

Probat antecedens ex Augustino lib. 22. contra Faustum, cap. 27. definiente peccatum esse dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam, & addente legem æternam esse rationem, vel voluntatem Dei: sentit ergo, inquit Suarez, de ratione peccati esse quodd sit contra legem propriam alicuius superioris. Vnde lib. 2. de peccat. mer. & rem, cap. 16. ait idem Augustinus: Neque peccatum erit, si quid erit, si non diuinitus inbeatur, vt non sit, & infra. Quomodo dimittitur per Dei misericordiam, si peccatum non est, aut quomodo non vetatur per Dei iustitiam, si peccatum est? &c. Addit pro confirmatione definitionem illam Ambrosij lib. de Parad. c. 8. Peccatum est legis diuina præuaticatio, & celestium inobedientia mandatorum, & illud Pauli Rom. 4. Vbi non est lex, nec præuaticatio.

Verum

14.
Illæ obiectio solâ facit contra pondus legæ naturalis in actu intellectus. Soluitur tamen.

Non esset absurdum quodd Deus haberet legem naturalem.

15.
Obiectio 2. ex eo quodd lex naturalis debet esse actus superioris.

*Solutur.
An lex natu-
ralis debeat
esse actus su-
perioris.*

Verum hæc obiectio est parui prorsus momen-
ti. Vnde respondeo in forma, negando antece-
dens pro secunda parte; ad cuius probationem
dico, primam authoritatem non esse ad propo-
situm, quia non est sensus quodd nihil sit peccatum,
nisi quatenus est præcisè contra legem æternam,
seu voluntatem diuinam æternam, & necessariam,
vt manifestum est, quandoquidem aliàs non da-
reretur peccatum contra legem positivam diuinam,
aut humanam contra Suarem, & omnes. Sensus
ergo est, quodd omne illud sit peccatum, quod est
contra legem æternam; & prohibitiuam volun-
tatem Dei, & quodd nihil sit peccatum, quod non
sit contra illam voluntatem: sed hinc non sequi-
tur quin aliqua sint peccata præscindendo à le-
ge illa æterna, ac voluntate Dei, imò Sua-
rez ipse fateretur quodd aliqua sint mala antece-
denter ad quamcunque iussionem, seu volun-
tatem Dei, saltem incompletè; ergo omnis ma-
litia non debet desumi per ordinem præcisum ad
iussionem Dei.

*Explicatur 1.
locus.
Quomodo pec-
catu est con-
tra legem æ-
ternam.*

Confirmatur, non obstante illa definitione, ali-
quid potest esse peccatum, ex eo quodd sit contra
legem positivam, quæ non est lex æterna, aut ius-
sio aliqua necessaria Dei: ergo non obstante illa
definitione aliquid potest esse peccatum ex eo
quodd esset contra legem naturalem, quæ non est
lex æterna, aut iussio aliqua Dei.

Ad aliud verò quod infert Suarez, nempe Au-
gustinum sentire quodd de ratione peccati sit esse
contra legem propriam Superioris, in primis re-
spondeo ex prædictis verbis non colligi hoc, nisi
ex illis colligatur quodd de ratione peccati sit ef-
fe contra legem æternam: sed manifestum est
quodd non sit ita de ratione peccati esse contra le-
gem æternam, vt opponitur lex æterna legi po-
sitivæ, sic vt non possit aliquid esse peccatum ex
alio capite, nimirum ex eo quodd esset contra le-
gem positivam: ergo non potest colligi quodd sit
de ratione peccati, esse contra legem æternam, sic
vt non possit esse peccatum, quatenus esset contra
legem naturalem, vt lex naturalis distinguitur à
lege æterna.

Respondeo secundò ad idem illatum, quamvis
concederetur non facere ad rem, quia lex natu-
ralis est propria lex, & quidem lex Dei, qui est Supe-
rior noster, atque adeò lex Superioris; sed ex hoc
non sequitur quodd debeat inuoluere aliquam ius-
sionem particularem.

Ad secundam authoritatem dico, de facto
Deum vetare, & prohibere peccata omnia ob sum-
mam suam bonitatem, & fortassis etiam non pos-
se ipsum non vetare illa: vnde eo ipso, quo veta-
tur, aut prohibetur à Deo, colligi potest illud ef-
fe peccatum, & eo ipso quo non prohiberetur col-
ligi potest quodd non esset peccatum, & hoc so-
lùm volunt verba Augustini: sed hinc non sequi-
tur quodd aliquod non sit peccatum formaliter
ex alio capite, quàm ex eo quodd prohibeatur à
Deo; nec consequenter inferri potest quodd lex
naturalis inuoluit per se primò iussionem ali-
quam Dei.

Ad authoritatem Ambrosij responderi potest
vt ad primam Augustini, & dici potest vterius
quodd ipsa lex naturalis sit etiam lex Dei, ac man-
datum eius, quamvis non inuoluat aliquam ius-
sionem eius.

Obiicies tertio, omnia quæ prohibentur per
legem naturalem, prohibentur à Deo speciali
præcepto, & voluntate, qua vult nos teneri, &

obligari vi authoritatis, suæ ad illa seruanda. Er-
go lex naturalis est propriè lex præceptiua, seu in-
sinuatiua proprii præcepti.

Respondeo negando consequentiam in sensu
Suarij, ita scilicet, vt inuoluat iussionem aliquam
particularem Dei; nam quæ prohibentur per le-
gem positivam, prohibentur etià per legem æter-
nam Dei, & tamen nemo dixerit quodd lex positi-
ua inuoluat iussionem æternam, & necessariam
Dei: ergo quamuis omnia quæ præcipiuntur per
legem naturalem, præcipiantur etiam per voli-
tionem aliquam particularem Dei; tamen non
propterea lex naturalis inuoluit volitionem il-
lam Dei.

Negavi autem consequentiam solummodò in
sensu Suarij, quia nego quin lex naturalis sit pro-
priissime præceptiua; sed quodd non sit ita præ-
ceptiua, vt inuoluat partialiter, aut totaliter ius-
sionem aliquam, quæ sit actus voluntatis diuinæ.

Per hæc patet ad confirmationem Suarij n. 10.
nimirum quodd in Scriptura dicatur, quæ sunt con-
tra legem naturalem esse contra legem Dei. Vnde
Anselmus: *Quicumque legi naturali obuiat, Dei vo-
luntatem non seruat.* Ad hanc, inquam, confirma-
tionem patet ex dictis responsio, quia quamuis
totum sit verum, non sequitur legem natu-
ralem esse, aut includere volitionem diuinam ef-
fentialiter: sicut nec ex eo quodd quæ prohiben-
tur lege humana, prohibentur etiam lege diui-
na, sequitur legem humanam includere legem
diuinam, aut volitionem aliquam Dei.

Dico secundò, legem naturalem non consistere
in natura rationali, neque vt præscindit à poten-
tia intellectiua, neque vt dicit illam potentiam.
Hæc quoad primam partem est communissima
contra quartam sententiam Vasquez, & quoad se-
cundam partem est communior contra authores
quintæ sententiæ.

Probatur prima pars, primò, quia ipsæmet
actiones, quæ sunt malæ, aut bonæ independen-
ter à lege positiva, non habent esse bonæ, aut ma-
læ ex natura rationali: sed eatenus natura ratio-
nalis, vt antecedit suas potentias esset lex natu-
ralis, quatenus ab ea, vt sic istæ actiones haberent
esse bonæ, aut malæ: ergo vt sic, non est lex na-
turalis. Minor, & consequentia sunt notæ.

Probatur maior, quia si non esset aliqua ratio
particularis in actione, quæ est bona, quæ ratio
non esset in actione mala, & nisi illa ratio desu-
meretur aliunde, quàm ex natura rationali,
profectò vna actio non esset bona potius quàm
altera, nec è contra, vna actio esset mala potius
quàm alia: ergo non habent esse bonæ, aut malæ
à natura rationali.

Confirmatur, quia quæro cur natura ratio-
nalis refunderet bonitatem necessariò in vnam
actionem, & malitiam in alteram, ita vt non possit
refundere bonitatem in illam actionem, quæ est
mala, nec è contra, malitiam in illam actionem,
quæ est bona, quæro, inquam, cur hoc ita acci-
dit, nisi quia reperitur aliqua ratio particularis
in actione illa, quæ est bona, quæ non reperitur
in actione mala, & è contra, & hoc independen-
ter à natura rationali: debet ergo necessariò ad-
mitteri talis ratio particularis, sed ab illa ratione
particulari potius debet desumi malitia, aut boni-
tas obiectiua, quàm à natura rationali; ergo natu-
ra rationali non est illud, vnde habent actiones
esse bonæ, aut malæ, nec consequenter est lex na-
turalis.

Responsio.

*Licet prohibi-
tum lege na-
turali sit pro-
hibitum lege æ-
terna, non ta-
men inuoluit
iussionem Dei.*

*Responsio ad
confirm.*

*19.
Assertio 2.
Nullo modo
consistit lex
naturalis in
natura ratio-
nali.*

*Non consistit
in natura se-
cundò se con-
siderata.*

*Actiones bo-
na, & mala
non habent esse
tales à natu-
ra rationali.*

*20.
1. Confirm.*

Confir

*17.
Explicatur 2.
authoritas.*

*Quomodo om-
ne peccatum
ideò est tale,
quia prohibe-
tur à Deo.*

*Explicatur
tertia autho-
ritas.*

*18.
Obiectio 3.*

Confirm. 2. Confirmatur secundò, quia diuersæ rationes in actibus non possunt desumi ab eodem termino sub eadem ratione formali, vt manifestum est: ergo bonitas, & malitia, quæ sunt diuersæ rationes, non possunt desumi ab eadem natura rationali sub eadem ratione: diuersæ autem rationes vix assignari possunt.

21. Probatur secundò eadem pars, quia tam dependent actiones, quæ sunt malæ, & bonæ, vi legis positivæ à natura rationali, quàm actiones, quæ sunt malæ, & bonæ independenter à lege positiva (loquor autem de dependentia, quam habent in esse boni, & mali moraliter) ergo sicut natura non est lex respectu actionum, quæ sunt bonæ, aut malæ dependenter à lege positiva, ita etiam non habet esse lex respectu actionum, quæ sunt bonæ, aut malæ independenter à lege positiva. Probatur consequentia, quia idè esset lex respectu harum; quia hæc dependenter à natura rationali in quantum sunt bonæ, aut malæ: ergo si actiones, quæ sunt bonæ, aut malæ dependenter à lege positiva, tam dependent à natura rationali, in quantum sunt bonæ, aut malæ, natura erit lex respectu earum; aut si non sit lex respectu earum, non erit etiam respectu primarum actionum.

22. Probatur ergo antecedens, quia idè dependent actiones, quæ sunt bonæ, aut malæ independenter à lege positiva à natura rationali, quia natura est terminus convenientiæ, aut disconvenientiæ earum, & quia non possunt intelligi esse convenientes, aut disconvenientes, nisi intelligatur natura, & ordo ipsarum ad naturam: sed etiam actiones, quæ sunt bonæ, & malæ dependenter à lege positiva, habent pro terminum suæ convenientiæ, & disconvenientiæ naturam rationalem, & non possunt intelligi vt bonæ, aut malæ, quin intelligatur ipsamet natura, earumque ordo ad ipsam: ergo tam hæc dependent, quàm illæ à natura rationali.

Confirmatur, idè natura rationalis non est lex, qua constituuntur actiones, quæ sunt bonæ, & malæ vi legis positivæ in esse tali, quia debet accedere iussio aliqua positiva, & quia non habent esse convenientes, aut disconvenientes naturæ, nisi propter illam iussione: sed debet esse aliqua ratio particularis ex parte actionum, quæ sunt bonæ, & malæ independenter à lege positiva, ratione cuius sunt convenientes, aut disconvenientes naturæ: ergo natura non est lex naturalis qua prohibentur, aut præcipiuntur istæ actiones.

23. Probatur secunda pars assertionis, quia eatenus intellectus; seu ratio, seu natura rationalis, quatenus est apta nata ad ferendum iudicium de iis, quæ bona sunt, & mala, esset lex naturalis; quia vt sic, est ostensiva malitiæ, aut bonitatis; sed hoc non sufficit: ergo vt sic, non est lex naturalis. Probatur maior, quia nulla alia ratio potest assignari præter rationes similes illis, quibus probatur quòd ipsa natura rationalis, vt præcedit potentias, sit lex naturalis, quas inter probandum primam conclusionis partem reiecit. Probatur ergo minor, quia natura vt sic, etiam est ostensiva bonitatis, & malitiæ, quæ est in actionibus, quæ sunt bonæ, & malæ dependenter à lege positiva, & tamen non propterea est lex, qua prohibentur istæ actiones: ergo quòd aut intellectus, aut natura rationalis sit ostensiva bonitatis, aut malitiæ, non sufficit vt dicatur lex.

24. Probatur secundò, quia idè intellectus, aut

natura, vt sic ostensiva, non dicitur ab adversariis lex prohibens, aut præcipiens actiones, quæ sunt bonæ, aut malæ vi legis positivæ; quia præsupponit intellectus in illis rationem aliquam, à qua habent esse bonæ, aut malæ, nimirum iussione aliquam superioris prohibitiuam, aut præceptiuam, ob quam rationem intellectus determinatur ad iudicandum quòd sint bonæ, aut malæ: sed præsupponit etiam in actionibus, quæ sunt bonæ, aut malæ independenter à lege positiva aliquam rationem particularem, ob quam determinatur ad iudicandum quòd sint tales: ergo non est lex, qua prohibentur istæ actiones, & consequenter non est lex naturalis.

Confirmatur, quia non est vlla ratio, ob quam intellectus non dicitur esse lex positiva, quatenus est determinatus ad ferendum iudicium de actionibus, quæ sunt bonæ, aut malæ ex suppositione iussionis superioris, si dicatur esse lex naturalis, quatenus est determinata ad ferendum iudicium de actionibus, quæ sunt bonæ, aut malæ independenter à iussione humana.

Dices, aliquam esse rationem, quia natura supponit aliquam aliam legem, qua præcipiuntur, aut prohibentur actiones, quæ sunt bonæ, aut malæ ob iussione superioris; vnde intellectus non debet esse lex prohibens illas actiones; non præsupponit autem aliam legem, qua præcipiuntur actiones, quæ sunt bonæ, aut malæ independenter à lege positiva.

Contrà, quia hoc est petere principium, nam quod contendimus nos, est, intellectum tam præsupponere legem prohibentem actiones, quæ sunt malæ independenter à lege positiva, quàm præsupponit legem prohibentem actiones, quæ sunt malæ, vi legis positivæ. Quod etiam probatur, quia idè præsupponit legem respectu harum actionum, quia præsupponit aliquid à quo habent esse prohibitiæ, seu disconvenientes naturæ rationali: sed præsupponit aliquid, à quo habent actiones illæ priores esse prohibitiæ, & disconvenientes: neque enim sanè idè habent esse à priori prohibitiæ, aut disconvenientes; quia cognoscuntur esse tales, aut quia intellectus determinatur ad ferendum tale iudicium de illis; sed potius idè sic cognoscuntur, & idè intellectus est sic determinatus; quia illæ prius, siue ex se, siue aliunde habent esse tales. Ex his

Dico tertio, legem naturalem non consistere in villo actu intellectus diuini, aut humani, & multò minùs in habitu aliquo superaddito intellectui, quo facilitaretur ad iudicandum quòd illa essent mala, & bona, quæ sunt talia, absque lege positiva.

Hæc est Authorum, quos impugnauius in præcedentibus assertionibus, & eorum etiam, qui tenent tertiam sententiam contra Authores septimæ sententiæ, quoad primam partem, & contra Authores sextæ sententiæ quoad secundam partem.

Probatur autem prima pars, quia actiones illæ, quæ sunt malæ, aut bonæ independenter à lege positiva sunt tales antecedenter ad omnem actum intellectus diuini, aut humani: ergo lex naturalis non consistit in villo actu intellectus diuini, aut humani. Probatur consequentia, quia lex naturalis est, qua actiones, quæ sunt bonæ, aut malæ independenter à lege positiva, sunt tales; & consequenter si illæ actiones habeant esse tales antecedenter ad actus quoscunque intellectus lex

n tu alis

Probatio 1. eiusdè partu. Cur natura nō sit lex præcipiens actiones, quæ sunt bona ex lege positiva.

Si lex naturalis cōsisteret in intellectu, etiā lex positiva in eo cōsisteret.

25. Responsio.

Reiicitur. Intellectus id præsupponit legē naturalem, quā præsupponit.

26. Assertio 3. Non consistit lex naturalis in villo actu intellectus, aut habitu.

Probatio 1. partu.

naturalis erit antecedens ad illos actus, & sic non consistet in illis. Probatur antecedens, quia propterea intellectus iudicat illas actiones esse bonas, aut malas; quia ita se habent ex natura sua, vel aliunde, & propterea illæ actiones determinant intellectum potius quam aliæ actiones, quia habent aliquam rationem malitiæ, aut bonitatis obiectiuæ, quam non habent aliæ actiones.

27. Confirm. 1. Confirmatur primò, quia sequeretur omnem legem consistere in iudicio rationis, propter ea quæ dixi num. 23. in probatione, & confirmatione secundæ partis conclusionis præcedentis, illa enim faciliè applicari possunt ad probandum hanc conclusionem.

Confirm. 2. Confirmatur secundò, contra eos qui dicerent quòd consisterent in iudicio, aut actu aliquo intellectus diuini; quia quamuis non daretur Deus, modò darentur homines, aliquæ actiones conuenirent ipsis, & quidem notabiliter, & aliquæ disconuenirent etiam notabiliter; & certum est quòd multi ex his, qui non credunt Deum esse, iudicant tamen aliquas actiones esse bonas, & malas independentes etiam à lege positiua: ergo lex naturalis, qua habent illæ actiones esse bonæ, aut malæ, non consistit in actu aliquo intellectus diuini.

Non cognoscens Deum sciunt aliquas actiones esse bonas, aliquas malas.

28. Probatur secunda pars, quòd scilicet non consistat in habitu superaddito; tum, quia quamuis nullus superadderetur, adhuc actiones aliquæ essent bonæ, & malæ; tum, quia ante acquisitionem habitus talis debet præcedere iudicium de bonitate, aut malitia actionum, ad quod iudicium determinatur, aut facilitatur intellectus per habitum, sed in illo priori, illæ actiones sunt prohibitæ, aut præceptæ per legem naturalem: ergo lex naturalis non consistit in tali habitu.

Antecedenter ad omnem habitum actiones sunt bonæ, & malæ.

Confirmatur, quia sequeretur quòd lex humana consisteret in tali habitu à paritate rationis, sed hoc est absurdum: ergo & quòd lex naturalis in tali consisteret. Obiectiones, quæ contra hanc conclusionem proponi solent, solum consistunt in hoc, quòd non possit ostendi, in quo alio consistat lex naturalis, sed ostendemus statim id esse falsum.

29. Dico quartò, quòd lex naturalis consistit in ipsamet conuenientia, aut disconuenientia actionum humanarum ad naturam rationalem, quam habent à se ipsis, seu ex natura sua intrinseca independentes à lege vlla positiua Dei, aut hominis. Hæc videtur mihi coincidere cum sententia tertia statuente legem naturalem in propositionibus obiectiuis, quæ determinant intellectum ad iudicium ferendum de conuenientia, aut disconuenientia actionum aliquarum independentes à lege positiua; nam re vera illæ propositiones non sunt aliæ, quam ipsamet actiones, ut conuenientes, aut disconuenientes.

Probatio 1. Probatur autem conclusio hæc, primò, quia nihil aliud assignari potest, in quo consistit, ut patet ex dictis.

30. Probatur secundò, quia illud est lex naturalis à qua per se primò habent istæ actiones esse prohibitæ, aut præceptæ: sicut enim lex humana consistit in illo à quo actiones habent esse prohibitæ per se primò virtute legis humanæ: ita lex naturalis debet statui in eo, à quo habent actiones, quæ sunt prohibitæ, aut præceptæ sine lege humana, esse prohibitæ, aut præceptæ: sed certum est quòd ab illa disconuenientia, aut conuenientia habent esse prohibitæ, aut præceptæ per se pri-

Probatio 2. Lex naturalis à qua habent actiones per se primò prohiberi, aut præcipi.

mò: ergo lex naturalis in ea consistit.

Probatur minor, quia posita ista conuenientia, aut disconuenientia erunt actiones prohibitæ, aut præceptæ, quamuis nihil aliud poneretur, & ea ablatà non essent sic; & præterea illa conuenientia, aut disconuenientia non competit ipsis ratione alicuius alterius; ergo ab illa sola habent esse per se primò præceptæ, aut prohibitæ, loquendo de præceptione, aut prohibitione, quæ competit ipsis independentes à lege positiua.

Confirmatur, quia illa conuenientia, aut disconuenientia, prius competit actionibus, quam sit aliquid aliud, in quo possit commodè statui lex naturalis; ergo potius in illa debet constitui lex naturalis, quam in aliquo alio. Hæc sufficientissimè probant conclusionem; sed ut melius intelligatur,

Aduertendum est quandoquidem per legem non intelligatur illud per quod haberet actio esse bona, aut mala quomodocumque, sed per quod haberet actio esse facienda, aut non facienda cum aliqua obligatione, ita scilicet, ut si non fieret actio, quæ per legem statueretur esse facienda, eo ipso malè quis ageret, essetque merito punibilis; & præterea quandoquidem ad inducendam obligationem operandi non sufficiat quæcumque bonitas operationis, nam operationes consilij, ut seruare virginitatem, sunt bonæ, & tamen qui eas facere omitteret, etiam cum commodè posset, non malè faceret positiuè, nec esset punibilis, ut patet: quamuis fortè ad inducendam obligationem non operandi sufficiat quæcumque malitia operationis; quandoquidem, inquam, hoc ita se habet, quando diximus legem naturalem consistere in conuenientia, aut disconuenientia operationum humanarum, non debet hoc intelligi de quacumque conuenientia, sed debet intelligi de conuenientia tali, quæ determinaret intellectum ad iudicandum quòd omittere talem actum esset malum, & punibile. Itaque quotiescumque intellectus habet sufficientia principia ad iudicandum quòd actio sit tam conueniens naturæ rationali independentes à lege positiua, ut malè faceret, illam, cum eam facere posset, omittere, tum illa conuenientia particularis est lex naturalis præceptiua: & quotiescumque determinatur ad concipiendam talem disconuenientiam in actione aliqua, ut iudicaret esse malum, & punibile illam actionem exercere, illa disconuenientia particularis talis haberet rationem legis naturalis prohibitiuæ, seu inhibitiuæ.

Aduertendum vltèrius, quòd de hac conuenientia, aut disconuenientia possit quis philosophari dupliciter. Primò, dicendo quòd sit respectus aliquis, siue rationis, siue realis actualis, aut transcendentalis. Secundò, dicendo quòd non esset re vera respectus formalis vllus; sed ipsamet entitas absoluta actus, aut aliqua formalitas absoluta constitutiua ipsius, quæ formalitas, quia non posset intelligi, ut habet rationem conuenientia, nisi per modum respectus, esset consequenter respectus, non tamen formalis, sed secundum dici.

Ex his autem diuersis sententiis, quæ verior sit non est huius loci, sed potius pertinet ad disputationem de relationibus; vnde independentes ab istius difficultatis decisione, conclusio nostra potest declarari, & defendi.

Nam si quis primo modo philosophandum arbitretur, quandoquidem omnis respectus forma-

Quamuis nihil esset aliud præter conuenientiam, & disconuenientiam actionum daretur lex naturalis.

Conuenientia, & disconuenientia actionum antecedit omnem aliam legem naturalem.

31. Aduertentia ad intellectum conclusionis. Quomodo per legem habet actio esse bona, & mala.

32. Alia aduertentia ad idem. Duplex conuenientia, & disconuenientia actionum moralium, formalium, & fundametalium.

33.

Lex naturalis statuta est in conuenientia fundamentalis, non in formali.

lis (saltem non extrinsecus adueniens, qualis respectus non potest esse illa conuenientia, aut disconuenientia actionum, ut scienti naturam istorum respectuum satis patet) siue rationis, siue realis, siue transcendentalis, aut aptitudinalis, præsupponat aliquid, ad quod necessariò sequitur ut omnes fatentur, conuenientia, aut disconuenientia actionum, in quibus statuimus in conclusione legem naturalem, non debet intelligi de conuenientia, aut disconuenientia formali; sed potius de fundamentali; quia actio per se prius constituitur prohibita, aut præcepta per illam fundamentalem formalitatem, quam necessariò sequitur quicumque respectus formalis conuenientiae, aut disconuenientiae, quam constituitur præcepta, aut prohibita per ipsam conuenientiam, aut disconuenientiam formalem; neque enim vlla prorsus est ratio, cur non constitueretur prohibita, aut præcepta per illam formalitatem fundamentalem: unde cum illa sit prior, quam respectus sequentes, prius per illam constitueretur actio prohibita, aut præcepta, quam per illos respectus, qualescunque dicantur esse.

Si verò quis philosophandum duxerit secundo modo, aut etiam si dicat disconuenientiam, ac conuenientiam actionum esse respectum extrinsecum aduenientem, tum dicat nostram conclusionem intelligendam de conuenientia formali, & non radicali, quandoquidem non præsupponat aliam fundamentalem rationem, ad quam sequitur, sed ipsa per se primò competat actioni, quæ est conueniens, aut disconueniens, non secus ac rationalitas competit homini, sensitiuitas animali, & perfectitas fundamentalis substantiæ ut sic.

34. *Obiectio contra conclusionem.*

Auctoritates probantes legem naturalem esse inditam hominibus.

Contra nostram conclusionem obiici possunt auctoritates, quibus significatur lex naturalis esse indita cordibus hominum, innata, & insita homini, ac semper stabiliter manens in ipso: hæc enim verificari non possunt de conuenientia, aut disconuenientia actionum, aut de propositionibus vllis obiectiuis: ergo nostra conclusio est contra dictas auctoritates, & consequenter non tenenda. Porro auctoritates illæ sunt hæc. *Gentes quæ legem non habent naturaliter, ea, quæ legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum.* Roman. 2. *Quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* Psalm. 4. *Lex Dei mentem nostram incendens eam ad se pertrahit, conscientiamque nostram vellicat, quæ, & ipsa mentis nostra lex dicitur.* Damascenus lib. 4. cap. 23. *Nulla anima est, quæ ratiocinari possit, in cuius conscientia non loquitur Deus. Quis enim legem naturalem in cordibus hominum scribit, nisi solus Deus.* Augustinus lib. 2. de sermone Domini in monte. *Ea lex non scribitur, sed innascitur, nec aliqua percipitur lectione; sed profuso quodam natura fonte in singulis exprimitur.* Ambrosius lib. 5. epist. 41. *Est quidem vera lex recta ratio natura congruens diffusa in omnes, constans sempiterna, quæ vocet ad officium, iubendo, vetando, &c.* Lactantius lib. 6. c. 8. ex Cicerone in lib. de Republ.

35. *Responsio. Quo sensu lex naturalis, & innata est in fixa hominibus.*

Respondetur, quamuis expressè haberetur ex prædictis auctoritatibus quod lex naturalis esset indita, innata, infixæ cordibus hominum, in illaque stabiliter manens, inde nihil secuturum contra nostram conclusionem; quia id esset verum,

non quatenus ipsamet lex formaliter esset insita cordibus; sed quatenus vnusquisque habet propensionem naturalem, & facilitatem ad eam cognoscendam. Confirmatur hæc responsio, quia quando dicitur quod lex naturalis sit indita cordibus hominum, id in sensu proprio, & formali, non potest intelligi etiam in sententia aduersariorum, sed cum aliqua accommodatione: ergo non debet ipsis videri mirum, aut difficile, quod nos etiam explicamus aliter, quam in sensu proprio; sed nulla alia difficultas est in nostra responsione, quam quod non videamur explicare illum modum dicendi in sensu proprio.

Iste modus loquendi non est proprius, sed figuratus.

Consequentia, & subsumptum patent. Probatur antecedens; quia siue teneatur cum Vasquez quod lex naturalis sit natura rationalis; siue cum Auerſa quod sit potentia intellectiua; siue cum Suarez quod sit actus intellectus; siue cum Alensi quod sit habitus, evidens est quod neque natura, neque intellectus, nec cognitio, neque habitus sint propriè innata, ac insita cordi, per cor enim intelligitur ipsemet intellectus secundum omnes: sed neque natura inseritur naturaliter intellectui, nisi obiectiue, eo modo, quo quæcunque alia obiecta; nec ipsemet intellectus sibi ipsi inseritur alio modo quam etiam obiectiue; neque cognitio vlla innotescit ipsi, cum plurimis annis sit absque vlla cognitione, nec denique habitus vllus ob eandem rationem. Itaque lex naturalis eatenus est insita menti, ac cordi hominis, quatenus habet facultatem luminis naturalis, quæ faciliè illam potest videre, & cognoscere, quod nullo modo præiudicat nostræ doctrinæ.

Sed tamen pro maiori doctrinæ nostræ confirmatione ad prædictas auctoritates in particulari respondendum est.

36. *Respondetur ad prædictas auctoritates. 1. Explicatio auctoritatis.*

Ad primam ex Paulo, dico Apostolum nihil aliud velle, quam gentes non habentes legem positivam Mosaicam, quantum ad præcepta Decalogi, de quibus loquebatur, naturaliter (hoc est, sine revelatione supernaturali illa, quæ fiebat Moysi, & Iudæis, mediante lumine naturæ, & beneficio intellectus, ac gratia Dei, sine qua nulla cognitio practica conducens ad exercitium virtutis haberi potest, ut suppono ex materia de gratia actuali) cognouisse ea, quæ per legem illam positivam Decalogi ordinabantur, & in hoc sensu eas sibi fuisse legem: quia scilicet quemadmodum lex illa Decalogi proponebat Iudæis ea quæ erant facienda, & non facienda, ita Gentes per lumen naturale proponebant sibi ipsis, quæ facienda, & non facienda erant.

Secundus locus ex Psal. nihil facit ad rem; quia manifestè agit de propositione boni, aut mali; non verò de lege. Totum quod dicitur in tertio loco ex Damasc. tam benè & propriè conuenit; imò magis propriè propositionibus obiectiuis, seu actionibus conuenientibus, ac disconuenientibus, quam vel naturæ, vel intellectui, vel cognitioni, vel habitui. Nam certum est illas propositiones vellicare conscientiam incendereque mentem, eamque ad se pertrahere, & esse legem Dei, ac etiam mentis: sunt enim lex Dei, quatenus actiones conuenientes placent Deo, & disconuenientes displicent, sic ut meritò possit punire facientes actiones disconuenientes, & præmiare factores actionum conuenientium: sunt etiam lex mentis nostræ; quia sunt lex, quam mens nostra independentè à promulgatione, aut iussione alicuius superioris cognoscit obseruandam.

Quartus

37.

Quomodo lex naturalis scribitur in corde?

Quartus locus Augustini solum dicit legem naturalem scribi à Deo in cordibus hominum: sed hoc propriissime potest esse verum, quamuis constiteret formaliter in propositionibus obiectiuis, aut actionibus, quæ ex sua natura sunt conuenientes, aut disconuenientes: nam hæ propositiones scribuntur in corde, quatenus vel communicatur cordi, hoc est, menti, aut intellectui cognitio earum; vel quatenus mens, aut intellectus habet propensionem naturalem ad eas cognoscendas.

Quemadmodum enim scribitur lex positua in charta per hoc, quod voces significatiuæ scribuntur in charta, quæ voces non sunt formaliter lex, sed potius signum legis, cum ipsa lex positua sit actus intellectus, aut voluntatis superioris præcipientis, aut prohibentis aliquid; ita etiam, quamuis lex naturalis non sit cognitio, sed potius propositio quæuis obiectiua, qua aliquid conueniens ex se, aut disconueniens naturæ, asseritur esse tale, tamen potest optimè dici scribi in mente per hoc quod scribatur in mente, seu ponatur in illa cognitio, qua cognoscitur, & repræsentatur.

38.

Explicatio 5. auctoritatis. Quomodo exprimitur lex naturalis in intellectu, & innascitur illi.

Et hunc eundem sensum, & explicationem habet manifestè quintus Ambrosij locus: nam dum intellectus vi sua absque lectione, vel studio cognoscit ea, quæ sunt legis naturalis, esse conuenientia, vel disconuenientia, optimè potest dici quod lex naturalis exprimitur in intellectu, & quod non scribatur, sed innascatur.

Sextus denique locus magis apertè videtur fauere iis, qui statuunt legem naturalem in cognitione, sed in primis, quamuis ita sentiret Cicero, cuius verbis utitur Lactantius, & auctoritate, non deberemus propterea recedere à nostra conclusione, cuius fundamenta maioris momenti sunt quam Ciceronis auctoritas, quæ tamen seruire optimè poterat Lactantio agenti contra Philosophos, & Gentiles, apud quos ipsius tempore Cicero magnum habebat locum.

Deinde per *rationem* in ea etiam auctoritate, ut in pluribus aliis, optimè intelligi potest ratio obiectiua: sic autem intellecta ratione, locus ille magis fauet nobis, quam aduersariis. Imò sane videtur melius sic intelligi *ratio* eo loci, quam de ipsa cognitione; nam obiectum propositum per cognitionem potius est constans sempiterna, & vocans ad officium, quam ipsamet cognitio, qua cognoscitur.

39.

Obiectio 2.

Obiicies secundò, si lex naturalis statueretur in actione, ut conueniente, aut disconueniente, ex natura rei, etiam lex positua posset constitui in actione, ut conueniente, aut disconueniente ex beneplacito alterius: sed consequens videtur absurdum; ergo & antecedens. Probatur sequela maioris à paritate rationis.

Confirmatio.

Confirmatur, quia sicut à seipsis habent aliqui actus disconuenientiam, aut conuenientiam, ita etiam supposita prohibitione, aliqui actus habent conuenientiam, aut disconuenientiam: ergo si conuenientia, aut disconuenientia illorum actuum est lex naturalis, quæ obligat, ita etiam conuenientia, aut disconuenientia horum actuum erit lex positua, quæ obligat.

40.

Responsio 1. Etiam lex positua possit constitui in conuenientia actionum.

Respondeo primò, concedi posse sequelam maioris, & negari minorem: cum enim disconuenientia, aut conuenientia actionis, quæ est bona, vel mala, ex eo quod ordinetur per legem posituam, oriatur ab ipsamet lege positua formaliter, non est inconueniens quod actio, ut conueniens, sit lex positua formaliter; nam idem est

Soti oper. Tom. VII. Pars II.

hoc, ac dicere quod ipsa ordinatio Legislatoris, à qua habet actio esse conueniens, vel disconueniens, sit lex positua, per quod etiam patet concedi posse consequentiam confirmationis.

Respondeo secundò, negando consequentiam, tam obiectionis, quam confirmationis; quia per *legem posituam* omnes intelligunt illum actum superioris, quo prohibet, aut præcipit; non verò conuenientiam, aut disconuenientiam sequentem ad talem actum, per *legem* verò *naturalem*, non potest intelligi aliud, quam conuenientia, aut disconuenientia propter fundamenta nostræ conclusionis.

Hæc dicta sufficiunt, quoad realem huius rei solutionem. Si quis tamen vellet difficultatem reducere ad quæstionem de nomine, si velit negare quod lex naturalis sit illud, à quo primò habent actiones aliquæ independentes à lege positua esse bonæ, aut malæ, & præterea quod prohibitio propria, aut præceptio talium actionum, non sit ipsa malitia, aut bonitas ipsarum, inquam, qui vellet ita dicere, facile defendere poterit legem naturalem consistere per se primò in actu intellectus, quo iudicat tales actiones esse bonas, aut malas: quamuis enim non propterea sint bonæ, aut malæ, qua ita iudicantur, & quamuis etiam eo ipso, quo sunt bonæ, aut malæ sint præceptæ, aut prohibita aliquo modo; tamen posset quis dicere quod non sint prohibita, aut præcepta propriè, & formaliter: sed solum fundamentaliter, & radicaliter antequam accedat actus aliquis alicuius superioris. Vnde cum nullus actus accedere debeat præter actum intellectus, posset consequenter tenere quod ab illo actu intellectus, actu haberent formaliter istæ actiones præcipi, aut prohiberi, atque adeò quod in illo actu constiteret formaliter lex naturalis.

Nec refert quod requiratur talis actus intellectus ad iudicandum de malitia, aut bonitate actuum, qui sunt boni, aut mali ex lege positua, & tamen quod lex positua non consistat in tali actu, hoc, inquam, non refert, quia disparitas potest dici esse, quod in his actionibus, quæ sunt bonæ, aut malæ, per legem posituam reperiatur antecedenter ad actum intellectus alius actus superioris, quo propriè, & formaliter prohibentur, aut præcipiuntur istæ actiones; vnde in illo alio actu potius constitui debet lex positua, quam in actu intellectus sequente. At in iis actionibus, quæ sunt bonæ, aut malæ independentes à lege positua, non reperitur necessariò antecedenter ad actum illum intellectus, ullus actus, à quo propriè istæ actiones præcipi, aut prohiberi possunt.

Hoc solum esse posset quod probabilem reddere posset sententiam statuentem legem naturalem in actu intellectus, sed certè, ut antè dixi, in primis fundatur totaliter hæc sententia in acceptione nominis *legis*; & præterea difficulter ostendere poterit cur actiones illæ, quæ sunt malæ ante actum intellectus, sint solum fundamentaliter prohibita, & non formaliter, aut cur requiratur alia prohibitio formalis per modum legis præter illam prohibitionem, quam habent à seipsis, quamuis enim actus intellectus requiratur sine dubio ut quis peccet, tamen quod ille actus habeat rationem propriam legis, non verò solam rationem propositionis malitiæ, aut bonitatis, sicut habet in iis actionibus, quæ sunt bonæ, aut malæ dependentes à lege positua, nunquam poterit sufficienter

Responsio 2. Cur lex positua non constiteret in conuenientia, aut disconuenientia actionum.

41.

Quomodo posset eundi doctrina hæc tradita.

Quo sensu posset lex naturalis consistere in actu intellectus.

Nec tamen propterea lex positua constiteret in actu intellectus.

42.

Impugnatur hic dicendi modus.

ficienter ostendimus, posset quis dicere quod prohibitio illa superioris, qua prohibet res, quæ sunt malæ per legem positivam, non esset prohibitio formalis, & propria; sed fundamentalis tantum, tam bene, quam quod prohibitio antecedens actum intellectus in rebus, quæ sunt malæ seipsis esset prohibitio fundamentalis, & non formalis. Adde cognitionem, qua quis cognoscit actiones esse bonas, & malas, non esse actum superioris, cum idem sibi superior esse non possit.

43.

An omne malum idem malum, quia prohibitum? 1. Sensus huius quæst.

Ex dictis hætenus facile constat resolutio istius quæstionis: an omne malum sit idem malum, quia prohibitum? nam altero ex duobus modis hæc quæstio potest intelligi. Primò, ita ut sensus sit, an omne malum, seu peccatum, sit idem malum, aut peccatum, quia prohibitum, capiendo prohibitionem pro disconvenientia actionis malæ ad naturam rationalem, seu pro principio istius disconvenientiæ, siue illa disconvenientia, aut principium eius oriatur ex actu aliquo positivo superioris, quo prohibet, aut præcipit aliquid, siue non, & in hoc sensu certum est quod omne malum sit idem malum, quia prohibitum, ita ut nihil possit esse peccatum, aut malum quod non sit prohibitum, quia nihil potest esse malum, quod non sit sic disconveniens, & quod consequenter non habeat principia necessaria istius disconvenientiæ, nec in hoc est controuersia prædictæ quæstionis.

Sensus 2.

Secundò, potest intelligi ita ut sensus sit, an omne malum idem est malum præcisè; quia prohibitum per actum positivum intellectus, aut voluntatis alicuius superioris, ita ut nihil esset peccatum, nisi interueniret talis actus. Et in hoc sensu patet ex dictis contra sententiam primam Occami non omne malum, aut peccatum esse peccatum, quia prohibitum, quæ est sententia communissima Authorum contra eundem Occamum, maximè intelligendo per prohibitionem aliquem actum voluntatis diuinæ, quem posset de potentia absoluta non habere. Nec sanè præter ea, quæ contra eundem Occamum supra proposuimus aliquid aliud esset necessariò addendum in confirmationem huius communis sententiæ, nisi ex nostris Scotistis, Faber in dist. 14. 4. sent. 9. 1. dist. 1. c. 6. fusè conatus esset illam sententiam defendere, & quidem ex sententia Scoti. Quare ut melius innoscat, & mens Scoti, & ipsa veritas, in impugnatione huius Authoris aliquantulum est immorandum.

44.

Sent. Fabri de hac re. Explicatur 1. lo. us Scoti faciens Fabri.

Itaque hic Author supra num. 102. dicit Scotum expressè tenere illam suam sententiam, quia in 4. dist. 50. §. Sic ergo intelligendo quæstionem, num. 9. ait: quodcumque peccatum idem est peccatum, quia est contra præceptum diuinum; sed facillimè explicari potest hic locus Scoti dupliciter, ita ut non faueat vllò modo Fabri. Primò, quidem si dicatur quod non intelligatur præceptum diuinum eo loci solummodò de actu aliquo positivo voluntatis eius; sed vel de actu voluntatis positivo, vel de ipsamet prohibitione rei ex natura sua, seu disconvenientia eius ad naturam rationalem, in qua prohibitionem, seu disconvenientiam supra statuimus legem naturalem; nam sicut ipsa lex naturalis est lex Dei, ita præcepta legis naturalis sunt præcepta Dei: potest ergo sic intelligi prædictus locus, ut velit quod nihil sit peccatum, quod non sit contra præceptum aliquod Dei, siue illud præceptum sit præceptum iuris positivi diuini, consistens in actu aliquo voluntatis diuinæ, siue sit præceptum iuris naturalis; hoc autem modo intellectus locus nihil fauet, ut patet, sententiæ Fabri.

Quomodo omne peccatum est peccatum, quia est contra præceptum diuinum.

Alio modo posset intelligi quod omne peccatum sit peccatum, quia est contra præceptum diuinum positivum, ita etiam ut nihil sit peccatum, quod non sit contra tale præceptum; non tamen in sensu præciso, & necessario, quasi non posset aliquod esse peccatum ex alio capite, vel in casu, quo, per possibile, vel impossibile, non daretur præceptum diuinum positivum; & in hoc sensu etiam nihil fauet ille locus Fabri: nam bene potest fieri quod omne peccatum sit peccatum; quia contra præceptum positivum Dei, quamuis etiam esset peccatum ex alio capite, & in casu, quo non daretur tale præceptum.

Quod confirmatur euidenter, quia si, ut bene posset contingere, Deus prohiberet de facto omnem actionem malam duplici præcepto, charitatis scilicet & iustitiæ, verum esset dicere quod omne peccatum esset peccatum; quia esset contra præceptum iustitiæ; & tamen non sequeretur quod omne peccatum esset peccatum præcisè, quia esset contra præceptum iustitiæ, aut quod non esset peccatum vllum, in casu quo non esset præceptum iustitiæ; quia quamuis non esset illud præceptum, adhuc posset esse præceptum charitatis. Quod si etiam ista duo præcepta haberent necessariam connexionem, ita ut vnum non posset esse sine altero, tamen adhuc ratio præcisa, cur aliquid de facto esset peccatum, non esset, quia esset contra quodcumque ex illis determinatè, ut est accidens; ergo quamuis de facto omne peccatum sit peccatum, quia est contra præceptum positivum diuinum; non tamen sequitur quod idem præcisè esset peccatum, quia esset contra illud præceptum, quandoquidem in casu, quo non daretur tale præceptum positivum, posset esse peccatum ex eo quod esset contra præceptum iuris naturæ.

Quod si etiam non posset separari à parte rei præceptum iuris naturæ à præcepto positivo voluntatis diuinæ, prout existimant ij, qui dicunt Deum necessitari ad prohibenda positiuè ea, quæ sunt iuris naturæ stricti, etiam adhuc non sequeretur quod ratio præcisa, à priori saltem, cur omne peccatum esset peccatum, sit quod esset contra legem positivam diuinam, quandoquidem illo præcepto præciso, saltem per intellectum, adhuc contrarietas ad alterum præceptum iuris naturæ esset ratio sufficiens cur peccatum esset peccatum.

Fundamentum autem intelligendi Scoti verba aliquo ex his duobus modis, & non ut intelligit ipsum Faber, est optimum. Primò, quod verba exhibeant illos sensus tam bene, quam vllum alium. Secundò, propter rationes sententiæ nostræ, quæ urgentissimæ sunt. Tertiò, quia nihil cogit ad aliter explicandum. Quartò, quia illi sensus sufficiunt intento Scoti. Quintò denique, quia id est conforme principiis Scoti in hac distinctione, ut postea magis videbimus.

Præterea Faber eod. num. ait facile probari posse ex principiis Scoti quod odium Dei, de quo maximè dubitari potest, non sit necessariò malum, atque adeò quod malitia eius, & consequenter malitia omnis actus peccaminosi, habetur ex eo quod sit contra prohibitionem positivam voluntatis diuinæ præcisè.

Ad hoc autem ostendendum postea dicit quod facile posset id declarari ex suppositione quod non possit dari odium respectu ipsius Dei, aut iustitiæ eius, sed respectu alicuius effectus eiusdem

45.

Alia explicatio eiusdem loci.

Confirm. ex plicatione.

Omne peccatum potest esse peccatum, quia contra Deum positivum, quamuis non propter præcisa.

46.

Ratio explanationis prædictæ.

47.

Quomodo declarat Faber odium Dei posse esse non peccaminosum ex Scoti.

dem iustitiæ; quia hoc supposito odium Dei non esset maximum peccatum. Et posset esse bonus, in casu scilicet, quo Deus faceret legem, quod peccatum non puniretur, & quod peccator impoenitens beatificetur (ut possibile esset de potentia absoluta) in tali enim casu secundum ipsum, odium Dei non esset actus malus, sed bonus; quia conformis ordinationi diuinæ extraordinariæ.

48.

Impugnatur præcedens discursus. Ut odium Dei sit necessarium malum perinde est quod sit possibile, necne.

At prorsus non intelligo quod faciat hæc doctrina ad propositum: neque enim refert, an possit dari odium aliquod respectu Dei, aut eius iustitiæ immediatè, ut odium Dei sit malum; nam examinamus malitiam, quam haberet, si esset possibile, & poneretur à parte rei, & ostendendum est Fabri ad suum intentum, quod si, per impossibile, posset dari odium respectu ipsiusmet Dei immediatè, posset facere Deus quod illud odium non esset actus malus, & de hoc odio est quæstio; non de odio, quod esset respectu effectus iustitiæ Dei, seu respectu vindictæ; quod odium vindictæ possitne fieri actu, bonus, vel malus de potentia absoluta, non spectat prorsus ad propositum, nisi quatenus esset eadem ratio de ipso, atque de odio Dei immediato, atque de quibuscunque aliis, quæ essent mala independentè à præcepto diuino positivo; quod si esset eadem ratio de illo atque de illis aliis, tum quemadmodum Deus non posset facere quod illa alia non essent peccata, ac mala, ita nec posset facere quod illud odium vindictæ non esset peccatum. Si autem esset diuersa ratio, illa ipsa diuersitas rationis faceret, ut dependentia talis odij à præcepto positivo Dei non sit ad propositum.

Quod verò in eo discursu addit Faber, nimirum in casu, quo Deus non vellet punire peccatum odij; sed vellet peccatorem impoenitentem beatificare, futurum odium illud Dei (quod aliàs scilicet esset peccatum) non esset peccatum, sed actus bonus; quia conformis ordinationi Dei, hoc, inquam, mirabile est; nam primò non propterea desineret esse peccatum, maximè in sententia Scoti de compatibilitate peccati habitualis, ut peccatum est, cum gloria, ac beatitudine. Deinde, quando Deus vellet dare beatitudinem peccatori impoenitenti, nollèrque ipsum punire, non sequeretur quod præciperet, aut ordinaret actum illum peccaminosum, & consequenter non sequeretur quod odium Dei in tali casu esset conformis ordinationi diuinæ, aut propterea bonus.

49.

Alius discursus Fabri ad idem.

Rursus Faber num. 103. ad ostendendum quod quamuis odium Dei esset actus, maximè malus, possit fieri bonus, supponit cum Scoto in hac distinctione voluntatem diuinam non posse necessitari ad extrà ad vllum actum simpliciter, nec eam posse practicè dirigi in suis operationibus. Quo supposito sic argumentatur: si daretur aliquod bonum (vtor sensu, non verbis eius) ex se independentè à voluntate diuina ad extrà, quandoquidem proponeretur necessariò ab intellectu diuino omnia sciente voluntati, ipsa voluntas vel necessariò amaret, & vellet illud, & sic necessitaretur ad extrà, contra suppositum illud ex Scoto, haberetque regulam practicam dirigentem ipsam, ac præterea voluntas diuina non esset primum efficiens ad extrà, à quo omnia dependerent, quandoquidem illa veritas, quantum necessariò amaret, esset independentè ab ipsa, omnis autem veritas sit ens; vel non necessitaretur ad ipsum

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

amandum, & volendum, & sic voluntas diuina esset iniusta; quoniam illa voluntas, inquit, est iniusta, & peccat, quæ non vult iustum.

Hæc est prima probatio principalis, qua utitur Faber, ad quam (concesso illo supposito ex doctrina Scoti in hac distinctione, quam latè explicabimus infra sic, ut nihil possit deseruire Fabri) respondeo concedendo quod voluntas diuina non necessariò vellet Deum à creatura diligendum, aut nollet creaturam ipsum odio prosequi; nec ramen inde sequeretur quod voluntas diuina esset iniusta; nihil enim absurdus est, quàm voluntatem aliquam eo ipso esse iniustam, quo non vult positivè bonum, aut quo non habet notationem positivam mali, aliàs quoties cogitarem de bono, deberemus ipsum velle positivè, & quoties similiter cogitarem de malo, deberemus ipsum nolle positivè contra praxim omnium Christianorum.

Itaque ut voluntas sit iniusta requiritur quod nolit positivè bonum cum teneretur ipsum velle, aut quod velit malum, quod deberet nolle. Quamuis autem voluntas diuina non necessariò vellet bonum, aut nollet malum, non tamen necessariò inde sequeretur quod vellet malum, aut quod nollet positivè bonum, & consequenter ex ista hypothese non esset iniusta.

Insuper quod Faber in hac sua probatione ait, securum, si Deus necessariò vellet aliquam veritatem ad extrà, seu si daretur aliqua veritas independentè ab eius voluntate ad extrà, quod non esset prima causa, à qua omnis veritas, & consequenter ens dependeret, & hoc esse absurdum, repugnat omnibus principiis, atque etiam suismet: nam evidens est quod mille veritates sint, quæ non dependeant à voluntate diuina, nã hæc veritates: *Omne totum est maius sua parte, omnis homo est rationalis, & risibilis. Calor est accidens connaturale igni. Frigus, aqua: sicut duo, & duo faciunt quatuor: ita quatuor, & quatuor faciunt octo.* Hæc, inquam, veritates, & infinitæ aliz similes nullo modo dependent à voluntate diuina, quæ nec potest facere, ut non sint tales, & si per impossibile non esset, adhuc essent tales: ergo ex eo quod aliquæ veritates non dependeant à voluntate diuina, non sequitur quin voluntas diuina sit prima causa, à qua omnia dependent in vero sensu, in quo id asserendum est, is autem sensus est, non quod omnis veritas complexa, siue practica, siue speculativa ab ipsa dependeat, ut omnes tenent; sed quod nulla res possit existere realiter à parte rei independentè ab ipsa.

Nec obstat huic impugnationi quod Faber dicit, illam propositionem, *Deus non est odio prosequendus*, non esse notam ex terminis, sicut sunt propositiones speculativæ, *totum est maius sua parte: homo est rationalis*: nam in primis illud est falsum. Deinde non solæ propositiones evidentes ex terminis sunt independentes à voluntate diuina, sed propositiones mediatæ omnes, quæ per verum discursum ex talibus sequuntur, ut hæc: *homo est risibilis, & admirativus*: ergo quamuis illa propositio, *Deus non est odio prosequendus*, non esset nota ex terminis; adhuc tamen posset esse independentè à voluntate diuina, quia scilicet posset inferri per discursum necessariò ex propositionibus sic notis.

Nec obest præterea quod dicat nihil esse verum independentè ab intellectu diuino, & consequenter nihil posse esse bonum independentè voluntate diuina; nam in primis falsum est antecedens. Nec enim hæc propositio: *Omne totum est*

50. *Impugnatur.*

Quamvis Deus non necessariò prohiberet odium sui, illud tamen odium non posset esse bonum. Non tenemur semper nolle possidere malum, nec velle bonum.

Quid requiritur, ut voluntas sit iniusta actualiter?

15. *Deus esset prima causa quamvis aliqua veritas ad extrà esset independentè ab ipsius voluntate.*

Quo sensu Deus est prima causa, à qua omnia dependent.

52. *Responsio Fabri.*

Reiicitur. Non sola immediata propositiones sunt independentes à voluntate Dei, sed etiam mediatæ multæ.

Alia responsio eiusdem.

*Non omnis
propositio ve-
ra dependet à
voluntate di-
uina.*

maius sua parte, habet suam veritatem ab intellectu diuino, nec hoc est contra Scotum, licet 1. d. 36. dicat creaturas habere possibilitatem ab intellectu diuino: aliud est enim de possibilitate creaturarum; aliud de veritate propositionum complexuum, ut omittam modò, quò sensu dicat Scotus creaturas habere possibilitatem ab intellectu diuino, de quo aliàs contra sensum Fabri, & aliorum aliquorum Scotistarum sententiam, Deo volente, dicam quomodo debeat verè intelligi.

§ 3.
Probatio 2.
Principalis
Fabri.

Secunda probatio Fabri est, quòd odium Dei, si esset ex natura sua intrinseca malum, & peccatum deberet esse semper peccatum, & omne odium nouum peccatum nouum: sed hoc est falsum; quia in inferno actus odij Dei, quos habent damnati, non sunt peccata, quia damnati nec merentur, nec demerentur; si autem peccarent demerentur. Quòd si quis, inquit, dicat actus odij Dei damnatorum esse malos, sicut & blasphemias eorum, quandoquidem sint disconuenientes naturæ. Contrà est quòd hinc habetur, eos actus esse contra legem diuinam naturæ, atque adeò non esse malos, sed non habetur quòd sint ex se peccata; quia non habent ex se quòd impurentur, & ordinentur ad pœnam: sic autem deberent ordinari, si essent ex se peccata; quia aliàs Deus esset iniustus.

Impugnatur.

Contra hanc probationem facit euidenter quòd confundat rationem peccati, & rationem demeriti in actu, qui est peccaminosus, & demeritorius, quæ tamen rationes sunt distinctissimæ, & quidem separabiles realiter si loquamur de demerito, prout actualiter ordinatur pœna propter ipsum, aut obligat Deum ad eum sic ordinandum: quemadmodum enim bonitas moralis est fundamentum meriti, atque adeò distinctæ rationis à ratione meriti, habeturque de facto, siue ex natura rei, siue ex ordinatione diuina in actibus multis beatorum sine eo, quòd actu ordinentur ad præmium, ita etiam malitia moralis, ac peccaminositas est fundamentum demeriti, possitque reperiri in actibus damnatorum absque eo quòd illi actus ordinarentur ad pœnam.

§ 4.
Actus multi
damnatorum
sunt peccata.

Vnde in forma respondeo, negando minorem cum sua probatione. Et sanè meo iudicio absurdissime dicitur blasphemias damnatorum, & alios actus eorum, quibus directè inducunt homines ad malum, non esse peccata. Quòd autem non demerantur per illos actus, in primis non facit ad rem, quia possunt separari ratio, actus mali, & demeritorij, sicut & ratio actus boni, ac demeritorij.

Deinde negari posset optimè, & dici quòd re vera ex se sunt demeritorij, ita ut si non deberetur damnatis pœna, quam patiuntur ob alia peccata, bene possent puniri ea pœna propter illa peccata.

*Id est actus
malus, & pec-
aminosus.*

Contra autem id quod dicit in impugnatione replicæ à se propositæ, nempe actus damnatorum esse malos, non verò peccata, contra illud, inquam, facit, quòd nihil aliud intelligamus per actus peccaminosos, quàm actus malos, nam per illos actus, non intelligimus, nisi actus morales, qui nec sunt boni, nec indifferentes; sed actus morales mali, quales ipse admittit esse actus damnatorum, non sunt boni, nec indifferentes, ut est euident: ergo sunt peccaminosi in sensu, in quo iam loquimur.

Confirmatur, quia non est potior ratio cur ha-

haberent aliqui actus esse mali independenter à voluntate diuina, quàm peccaminosi; ergo cum ipse admittat aliquos malos independenter à lege positua voluntatis diuinæ, deberet etiam admittere aliquos actus esse peccaminosos independenter ab illa.

Deinde quòd *ibidem* addit Deum futurum iniustum, si non ordinaret peccatum ad pœnam gratis dicitur. Cur enim teneatur illud sic ordinare, aut cur non posset quemadmodum dissimulat per tres annos, aut plures, semper dissimulare si vellet, & nunquam punire?

Tertia ratio eiusdem est, quòd Deus posset facere quòd quæ sunt peccata, non sint peccata: ergo peccatum non est ex se peccatum. Probat antecedens, tum, quia Deus potest facere, ut res sint alio modo, quàm ab ipsomet ordinatum est eas fieri; tum, quia potest facere ut quòd modò est disconueniens homini in alio rerum statu, ab ipsomet Deo de potentia absoluta ordinabili, non sit ipsi disconueniens: sed hoc faciendo faceret ut quòd est peccatum non sit peccatum. Hæc est tota vis tertiæ rationis.

Respondetur, distinguendo antecedens, quæ sunt peccata præcisè dependenter à lege sua positua, aut à lege positua vllius creaturæ, concedo antecedens: omnia quæ sunt peccata, aut illa quæ sunt peccata independenter ab ipsius lege, & indispensable, nego antecedens.

Ad primam probationem antecedentis, illam concedo, sed inde non sequitur quòd possit facere alia peccata non esse peccata, nisi quæ peccata præcisè habent esse talia ab ordinatione eius: sic autem non se habent omnia, quæ sunt peccata.

Ad secundam probationem, dico eam esse veram de aliquibus, non de omnibus, quia aliqua habent esse disconuenientia ex ordinatione positua, aut ex se, sed dispensabiliter; alia verò habent esse disconuenientia homini, ut homo est, indispensable, & immutabiliter, & talia non potest Deus facere conuenientia, sed priora tantum.

Quòd si concederemus Fabri nulla esse sic mala quin Deus posset facere ea esse bona per voluntatem suam, ac potentiam absolutam, atque adeò quòd posset facere odium sui esse bonum, quod est summum quod hæc tres probationes possent conuincere; adhuc non haberet intentum, quia cum hoc bene posset fieri quòd aliqua essent mala ex se independenter à lege, aut prohibitione positua Dei, nam optimè potest fieri, ut honorare parentes esset bonum ex se in casu, quo Deus non haberet nec prohibitionem, nec præceptionem eius, & tamen quòd Deus posset illud prohibere, ac facere consequenter, ut esset malum. Verum quidem est quòd bonitas illius honorationis dependeret à voluntate diuina, non tamen posituè, hoc est, ita ut non esset bonum, nisi Deus haberet aliquam voluntatem posituam; sed negatiuè, ita scilicet, ut non esset bonum, nisi Deus haberet negationem prohibitionis illius; hoc autem non est ad propositum; quia non querimus an omne malum sit malum; quia non est permixtum à Deo, sed, an omne malum sit malum; quia prohibitum posituè.

Quarta probatio est, quòd non implicet, odium Dei esse bonum, quandoquidem prædicatum istius propositionis non sit negatio subiecti. Contrà, quia multæ propositiones implicant, quarum prædicatum non est negatio subiecti, ut hæc: *homo est brutum; calor non est conueniens igni. Sicut se habent tria ad quatuor, non ita se habent quatuor ad quinque.*

Quòd

§ 5.
Probatio 3.
eiusdem.

*Reiicitur.
Quia peccata
potest Deus
facere ut non
sint peccata.*

*Quidvis Deus
posset facere
res alio modo,
quàm ab ipso
ordinata sunt
esse, tamè non
posset facere,
ut omnia quæ
sunt peccata,
non sint pec-
cata.*

§ 6.

*Quidvis Deus
posset diffina-
re in odio sui,
adhuc esset
malum inde-
pendenter à
voluntate po-
situa Dei.*

§ 7.
Probatio 4.
eiusdem.
*Reiicitur.
Multæ propo-
sitiones impli-
cant quarum
prædicatum non
est negatio
subiecti.*

Quod si velit Faber quod omnis propositio, quæ implicat, debet habere prædicatum tale, quod si affirmaretur de aliquo, eo ipso deberet necessarium negari de ipso subiectum, verum quidem dicit; sed ita se habet hæc propositio, *odium Dei est bonum*, nam eo ipso, quod de aliquo actu prædicatur, quod sit bonum, implicat quod de eo prædicetur verè, quod sit odium Dei directum, de quo loquimur.

Itaque quemadmodum implicat eandem propositionem esse falsam, & veram, præsertim si sit necessaria veritatis, aut necessaria falsitatis, ita implicat odium Dei esse bonum: nam odium Dei tam est necessarium malum formaliter, & moraliter, quando est liberum, quam vlla propositio est necessaria veritatis; & tam opponuntur inter se actus bonus, & malus moraliter, quam actus verus, & falsus, quantum ad propositum.

Odium Dei tam necessarium malum quam vlla propositio est necessarium vera.

§ 8.

Explicatio præcedentis probationis.

Addit Faber ad explicationem prædictæ rationis, quod idè hæc propositio, *Odium Dei est malum*, quia est disconueniens, & prohibitum à lege naturæ diuina. Vnde si Deus infunderet aliam oppositam legem naturæ, odium Dei esset bonum; & idè, inquit, licet odium Dei videatur esse magnum malum, & indispensabile, hoc prouenit quia lege naturæ est valde prohibitum, & opponitur primis principiis eius, idè stante natura vt stat, est indispensabile non absolute. Confirmat, quia posset odium Dei esse indifferens, quia non erat necesse vt hominibus darentur præcepta primæ tabulæ: iis autem sublati, esset liberum creaturæ odio, vel amore prosequi Deum absque culpa vlla, sicut liberum est ipsi odisse, vel amare aliquem lapidem, quandoquidem nulla esset lex quæ prohiberet odium Dei in tali casu, sicut non est lex prohibens odium lapidis.

§ 9.

Impugnatur.

Totus hic discursus cum sua confirmatione dependet ex hypothese hac, quod idè odium Dei sit malum, quia est contra legem positiuam diuinam, aut quod Deus possit infundere aliam legem naturalem, quam de facto infundit mentibus hominum: sed hæc hypothesis quoad primam partem est, de qua controuertitur in præsentiarum, & quam nos negamus, patetque ex dictis contra Occamum esse falsam; lex enim naturalis non est actus aliquis positius voluntatis diuinæ, nec dependet vilo modo à positione talis actus. Vnde quamuis non darentur præcepta positiva primæ tabulæ, adhuc esset lex naturalis prohibens odium Dei, quod propterea non esset indifferens, sed pessimum, licet odium lapidis esset indifferens, quia nulla est lex nec naturalis, nec positiva, prohibens odium lapidis. Et sanè mirabile est Fabro venisse in mentem odium Dei absque lege positiva non esse magis malum, quam odium lapidis.

Quamuis non darentur præcepta positiva prima tabulæ odium Dei esset malum.

60.

Non potest Deus infundere aliam legem naturæ.

Altera pars hypothesis, ex qua dependet præcedens discursus, nempe quod Deus posset infundere nobis aliam legem naturæ, est etiam falsa; nam cum lex naturæ sit, vt *suprà* dixi, disconuenientia, aut conuenientia, quam habent actiones ex se, non potest autem fieri vt illæ actiones, quæ habent disconuenientiam, non habent illam, sicut non potest fieri, quod homo non sit rationalis, sequitur manifestè quod Deus non posset infundere aliam legem naturæ, quam quæ de facto hominibus infusa est, nec potest excogitari modus aliquis institutionis naturæ rationalis, in qua odium Dei non esset ipsi disconueniens ex natura sua intrinseca, sicut modo est.

Ad hæc adiungit in sua sententiæ probationem, autoritates Patrum, quas abundè explicauimus *suprà* sic, vt ipsi nulla ratione possint fauere.

Denique *num. 119.* & sequentibus respondere conatur ad fundamenta nostræ sententiæ, vt ab ipso sunt proposita; sed non proponit ea, vt à me *suprà* sunt proposita, nec ipsius responsiones, vt sic iis applicari possunt: vnde nolo immorari in refutatione responsionum ipsius, quæ faciliè adhiberi potest. Solum aduerto eum videri sibi contradicere in responsione ad tertiam rationem; nam dicit rationem cur de facto Deus non sit vocandus in testimonium falsi, esse, quod Deus sit verax, imò ipsa veritas: ex hoc autem sequitur quod recta ratio dicet ipsi fieri iniuriam, cum sic vocatur; nam eo ipso significatur Deum ipsum esse mendacem, quod est impium. Ex hac, inquam, ratione colligitur nostra sententia, nempe quod non possit Deus facere vt vocatio sui in testimonium falsi non sit mala: ergo colligitur ex ea contrarium sententiæ Fabri. Probatur antecedens, quia non potest Deus de potentia absoluta, sic ordinare res, quin ipsemet sit summa veritas: ergo cum non potest vocari summa veritas in testimonium falsi, quin significetur Deum esse mendacem, & hoc necessarium sit impium, sequitur manifestè quod pro nullo rerum statu, etiam de potentia absoluta, possit vocari Deus absque impietate, & peccato in testimonium falsi.

61.
Responsio Fabri ad nostra fundamenta non sufficit.

Videtur sibi contradicere in responsione ad tertium.

Aduerte præterea, non sufficienter ipsum respondere ad quartam rationem delumptam ex Scoto in hac distinctione, dicente quod Deus non possit dispensare in præceptis primæ tabulæ, quoad partem negatiuam, quamuis possit in præceptis secundæ tabulæ: & fortè etiam in præceptis primæ tabulæ, quoad partem affirmatiuam. Ad quam rationem respondet Faber Scotum loqui stante lege naturæ, quæ de facto est, eà verò mutatâ, præcepta primæ tabulæ non futura nota ex terminis, atque adeò posse mutari, quod, inquit, non negaret Scotus, quia in 1. dist. 44. tenet res aliter fieri posse, quam ab ipso ordinatæ sunt.

62.
Nō satisfacit quarta probationi desumpta ex auctoritate Scoti.

Sed hæc responsio peccat primò, quia supponit legem naturæ, quæ de facto est, posse mutari, aut auferri, quod ex dictis patet esse falsum. Peccat secundò, quia Scotus loquitur absolute, & de potentia etiam absoluta, negatque de ea posse dispensare Deum in præceptis primæ tabulæ, quod esset falsum, secundum doctrinam Fabri.

Confirmatur, quia dicit alio modo esse indispensable illa præcepta negatiua, quam præcepta secundæ tabulæ, aut præcepta affirmatiua primæ tabulæ: sed certum est quod non possit dispensare in præceptis secundæ tabulæ, aut in præceptis affirmatiuis primæ de potentia ordinaria, sed solum de potentia absoluta: ergo vult præcepta negatiua primæ tabulæ non esse dispensabilia, etiam de potentia absoluta.

63.
Confirmatio 1. Alio modo sunt indispensable præcepta prima tabulæ quam secunda secundum Scotum.

Confirmatur secundò, quando dicit Faber quod stante lege naturæ, quæ de facto est, & cuius prima principia sunt præcepta primæ tabulæ, quid intelligit per legem illam naturæ? Vel ordinationem aliquam, quæ de facto est voluntatis diuinæ; vel aliquid aliud? Si primum, contrà, quia sicut est ordinatio diuina de facto præcipient obferuationem præceptorum primæ tabulæ, ita est ordinatio de facto præcipient obferuantiam præceptorum secundæ tabulæ; ergo si illa non sunt

Confirmatio 2.

*De facto
D. us ordina-
uit præcepta
viri quæ ta-
bulæ.*

64.
*Nō potest da-
ri alia lex
naturalis quā
de facto est.*

*Confirmatio 3.
Præcepta pri-
ma tabulæ
non idē sunt
principia pri-
ma legis na-
turæ, quia or-
dinata sunt à
Deo.*

65.

*Explicatur
locus Scoti in
primo.
Quamvis Deus
potest ordi-
nare aliter
quā de fa-
cto ordinavit.*

66.

*Alia expli-
catio eiusdem
loci.*

*Potest Deus
ordinare om-
nia quæ de
facto ordina-
uit aliter na-
gatiū, non
positiū.*

*Alia impu-
gnatio Fabri.*

*Deus non po-
test se erigere
omni actui,
qui est malus
si bonus.*

dispensabilia de facto, nec hæc erunt, aut si hæc sunt dispensabilia, & illa similiter.

Si secundum intelligat, nihil aliud assignare potest præter naturam rationalem, aut intellectum, aut cognitionem eius, aut conuenientiam, vel disconuenientiam, quam habent actiones aliquæ ex natura sua ad illam naturam, sed illa sunt immutabilia: ergo non potest dari alia lex naturæ, quā quæ de facto est, & consequenter si ex suppositione legis naturæ, quæ de facto est, præcepta primæ tabulæ sunt indispensabilia, absolute, & simpliciter sunt talia.

Confirmatur tertiò, quia quæro, cur præcepta primæ tabulæ sint principia prima legis naturæ, quæ de facto est? Si ex ordinatione diuina, contrā est, quia ordinatio diuina est de omnibus præceptis, tam primæ, quā secundæ tabulæ: Si ex alio capite; ergo independentē ab ordinatione Dei habent esse talia, & consequenter non omne malum idē est malum, quia est prohibitum per ordinationem aliquam specialem Dei præcisē.

Quod autem addit Faber, Scotum intelligendum ut ipse intelligit, quia in 1. dist. 44. ait Deum posse ordinare res aliter quā de facto ordinavit; nihil concludit, nisi ex suppositione quod res omnes de facto essent malæ præcisē ab ordinatione diuina, quod Faber non potest probare, & nos negamus. Itaque quamvis Deus posset res aliter ordinare, quā ipse ordinavit, non sequitur inde tamen quod Deus possit ordinare, ut odium Dei, quod ex natura sua est malum, non sit malum, quia malitia eius non dependet præcisē ab ordinatione Dei.

Præterea illud quod dicit Scotus, intelligendum est de ordinatione non præsupponente ex natura rei aliquam rationem, ob quam non posset fieri opposita ordinatio, non verò de ordinatione præsupponente talem rationem; odium autem Dei, & blasphemia præsupponunt rationem, ob quam Deus non posset ordinare quod sint bona, & ob quam consequenter non possit ordinare quod se habeant alio modo, quā de facto ordinavit, quantum ad hoc.

Rursus, illud dictum posset intelligi, vel negatiuè, vel positiuè indeterminatè, non verò debet intelligi positiuè determinatè; intelligeretur autem positiuè, quando intelligeretur quod quidquid ipse de facto ordinavit esse bonum, posset ordinare esse malum, aut è contra; negatiuè verò intelligeretur, quando intelligeretur quod quidquid Deus de facto ordinavit, posset non ordinare, quamvis non posset ordinare ut opposito modo se haberet, & si hoc modo intelligeretur istud dictum, non faceret contra nos, nec faueret Fabri, ut pater.

Per hæc manet confutata sententia Fabri integrè, sed pro complemento maiori ostendendum breuiter est Deum ita necessitari ad agendum se circa aliquos actus, ut non possit de potentia absoluta facere, ut sint boni; hoc enim si ostendero totaliter ruit sententia Fabri. Probatur ergo id, quia Deus de potentia absoluta non potest facere ut actus, quo aliquis veller prosequi obiectum malum, ut malum, formaliter sit bonus; ergo sic necessitatur in sensu hoc ad aliquos actus. Probatur antecedens, quia aliàs sequeretur contradictio: sequeretur enim quod esset actus malus, & non esset: esset enim, quia tenderet in obiectum malum, ut malum, ut supponitur; non esset autem, ex altera hypothesi quod esset bo-

nus: ergo esset bonus, & non bonus; sed hoc implicat, & Deus non potest facere aliquid quod implicat.

His suppositis, circa naturam legis naturalis, ad pleniorē eius notitiā quædam dubia quærenda sunt, quæ & à Doctoribus communiter examinari solent, & à Doctore nullo alio loco in specie tractantur.

Quæres ergo primò, *Quanam sunt, quæ prohibentur, & præcipiuntur per legem naturalem? seu, quod idem est, in qua materia versetur?* Ad hoc quæsitum ex dictis patet solutio; nam cum lex naturalis præceptiua nihil aliud sit, quā conuenientia actionum ad naturam rationalem, seu obligatio resultans ex illa disconuenientia, ad faciendas illas actiones; & cum lex naturalis prohibitiva, nihil aliud sit quā disconuenientia actionum ad naturam rationalem, seu obligatio resultans ex illa disconuenientia ad non faciendas illas actiones, sequitur manifestè solas actiones sic conuenientes, & disconuenientes præcipi, & prohiberi lege naturali, easque esse materiam circa quam versatur. Et quia, ut suppono ex alijs dicendis, honestas consistit in huiusmodi conuenientia, & inhonestas in disconuenientia, sequitur consequenter solas actiones honestas, & inhonestas præcipi, & prohiberi lege naturali, easque circa solas eas versari, nec in hoc potest esse difficultas huius rei; sed potius in hoc altero, *An scilicet lex naturalis comprehendat omne honestum, & bonum, omnēque malum contrarium?*

Hac de re prima sententia est, non omne honestum, & inhonestum cadere sub lege naturali, sed sola illa honesta, & inhonestas, quæ ex terminis sunt nota esse talia, ut sunt prima principia practica, non verò conclusiones inde deductas. Hæc tribuitur D. Thomæ 1. 2. quæst. 94. Durando tract. de legibus, Soto lib. 1. de iust. quæst. 5. & pluribus iuristis.

Altera sententia est, quod lex naturalis includat omnia honesta, quæ ex natura sua independentē ab vlla lege positiua sic sunt honesta, ut sit inhonestum, & malum illa omittit; & præterea omnia quæ sunt inhonestas, & mala ex natura sua, siue sint nota ex terminis immediatè; siue mediātè, hoc est, ita ut per consequentiam necessariam possint deduci ex iis, quæ immediatè nota sunt. Hæc est communior sententia cum D. Thoma 1. 2. quæst. 91. quem sequitur Suarez lib. 2. de legibus cap. 7. num. 4. vbi alios plures citat. Est etiam sententia Scoti in hac dist. num. 4. vbi cum distingueret ius naturale, seu, quod idem est, ea quæ sunt iuris naturalis in duo membra, sub primo comprehendit prima principia, & conclusiones ex iis necessariò sequentes.

Quamvis autem tota controuersia huius rei solum possit esse de nomine, tamen illius ipsius quæstionis melior pars est huius secundæ sententiæ, tum, quia & patrocinator Philosophus 5. Ethic. 7. sub naturali iure comprehendens omne quod necessariam, & inuariabilem continet veritatem: non solum autem principia prima, sed conclusiones necessariò ex iis sequentes talem continent veritatem. Cicero lib. 2. de Inuentione definiēs ius naturæ esse *quod nobis non opinio, sed quadam innata ius afferat, ut religionem, pietatem*: talia autem sunt non solum principia, sed conclusiones multæ, & denique communior sententia authorum, quorum autoritas, præsertim si sint antiqui, in quæstione de nomine maximam vim habet; tum, quia

67.
*Quam præ-
cipiuntur, &
prohibentur
per legem na-
turalem?
Solutio huius
dubij.*

*Materia cir-
ca quam ver-
satur lex na-
turalis sunt
actiones ho-
nestæ, & in-
honestæ.*

*An lex natu-
ralis compre-
hendat omne
honestum, &
inhonestum?*

68.
1. Sententia.

2. Sententia.

69.
*Comprehendit
omnia inho-
nesta, & ho-
nesta, quæ in-
honestas omi-
tuntur.*

quia omnia talia obligant: eo enim ipso, quo aliquid est inhonestum, obligat ut non fiat: est enim notum ex terminis inhonestum non debere fieri, & consequenter eo ipso quo aliquid ita est honestum, ut si non fieret, committeretur inhonestas, obligatur quis, ut illud faciat, siue sit notum ex terminis immediatè, siue mediatè, sed illa obligatio non est Iuris positiui; ergo est Iuris naturalis: nihil enim aliud intelligimus per *ius naturale*, quàm ius, quod non est positium; tum denique, quia non est potior ratio cur illa prima principia dicerentur Iuris naturalis, quàm conclusiones inde deductæ.

70.
Responsio ad- uersariorum.
Verum quidem est aduersarios posse dicere quòd illæ conclusiones pertinerent non ad Ius naturale, nec ad positium, sed ad Ius Gentium: nec satis impugnari possunt rationes, quia certum est illam differentiam, quæ est inter principia nota ex terminis, & conclusiones posse sufficere ut conclusiones vocarentur alio nomine quàm vocantur principia, & consequenter posset sine dubio hoc nomen *iuris naturalis* poni ad significandum solum illud ius, quod sola illa principia comprehendit, quatenus illa comprehendit, & nomen *iuris Gentium* ad significandum ius comprehendens solas conclusiones; & si ita fieret de facto, certum est quòd conclusiones illæ non spectarent ad ius naturale, nec principia ad ius Gentium. Sed gratis tamen id asserunt aduersarij, & ex Philosophi, Ciceronis, ac communi DD. sententia colligitur sufficienter oppositum; præsertim cum aduersarij nullam pro se rationem habeant, aut auctoritatem vllius momenti, & hoc est fundamentum præcipuum, & meo iudicio, vnicum huius nostræ, & communis sententiæ.

Fundamentũ Suarj pro nostra sententiã.
Reiicitur quia petit principium.
Alio fundamento utitur Suarez *suprà*, nempe à posteriori, quia præcepta omnia Decalogi sunt iuris naturalis, sed aliqua ex iis non sunt principia prima practica, sed conclusiones ex iis per discursum deducibiles: verum petit principium in maiori, nam aduersarij, ut ipsemet præmisit, dicunt conclusiones omnes practicas in Decalogo contentas esse iuris Gentium, non naturalis; nec sanè impugnari possunt quoad hoc, nisi auctoritate eorum, qui sic accipiunt ius naturale, ut etiam omnia præcepta Decalogi contineat, & comprehendat.

71.
Obiectio 1. soluitur.
Obiecties pro aduersariis primò sequuturum ius Gentium esse ius naturale, sed ad hoc patebit responsio *infra*, dum quæremus quomodo se habeant ad inuicem ista iura.

Obiectio 2.
Obiecties secundò, sequeretur omnes actus virtutum, qui etiam præcipiuntur à lege positiua, esse iuris naturæ, quod videtur absurdum. Respondeo distinguendo antecedens pro omni tempore, pro quo ex natura rei independenter à lege positiua, esset inhonestum eas non exercere, concedo antecedens, nec id est absurdum: pro aliis temporibus, nego antecedens. Nec refert quòd in illis etiam temporibus, quibus essent iuris naturalis, secundum nos, præciperentur lege positiua, quia idem duplici lege ordinari potest. Nec refert etiam quòd sæpè non cognoscerentur isti actus non esse iuris naturalis, aut non esse talis rationis, ut quis cognosceret eas omittere esse inhonestum, nam non omnia, quæ sunt iuris naturæ, debent cognosci esse tales, sed sufficit quòd à parte rei sint tales, quamuis illa cognitio deberet haberi, ut quis peccaret contra legem naturæ formaliter.

Plura conducentia ad maiorem huius sententiæ cognitionem dicemus *infra* in explanatione literæ.

Quæres secundò, *An lex naturalis sit vna in se, & apud omnes homines omni tempore?* Tres partes includit hoc quæsitum. Prima est an in se sit vna. Secunda, an sit vna apud omnes homines. Tertia, an sit vna etiam omni tempore.

Ad primam partem respondeo legem naturalem in se esse vnā, vnitatem tantum aggregationis plurium legum conuenientium inter se in aliqua vna ratione non conueniente aliis legibus, quæ non sunt naturales. Probat, quia cum plura præcepta contineat, consistatque ex dictis in propositionibus obiectiuis, aut potius in conuenientia, aut disconuenientia actionum aliquarum ex natura sua ad naturam rationalem, vel in obligatione sequente ad talem disconuenientiam, & cum certum sit plures dari tales propositiones, ac actiones, non potest assignari alia vnitatis legis naturalis in se, quàm vnitatis aggregationis: & rursus quandoquidem illæ propositiones, & actiones omnes habent esse tales ex natura sua independentes à voluntate, quæ ratio non conuenit vllis aliis legibus, quæ non sunt naturales, sequitur quòd habeant vnitatem aggregationis prædictam. & eodem modo esset discurrendum de lege naturali, si consisteret in cognitionibus intellectus, aut habitibus ipsi superadditis. Si verò collocaretur in natura rationali, quandoquidem dentur plures naturæ humanæ distinctæ numero, darentur plures leges naturales distinctæ numero; imò & darentur plures leges naturales distinctæ speciei; quandoquidem natura humana rationalis, & natura Angelica rationalis sint distinctæ speciei, nisi diceretur quòd haberent rationem legis naturalis quatenus præcisè naturæ essent iudicia illa esse faciendā, vel non faciendā, quæ sunt legis naturalis, & quòd ut sic præcisè non distinguantur specie, & eodem modo proportionem seruata discurrendum est de intellectu.

Quòd si quæras, vnde desumatur vnitatis istarum diuersarum legum naturalium? Respondeo eam posse desumi ex conuenientia illa, quam habent omnes, ut dixi, in eo quòd omnes sint independentes à voluntate Superioris. Nec sanè video ex quo alio capite satis commodè deduci possit earum vnitatis, ut distinguuntur ab aliis legibus; nam non potest desumi ex eo quòd ordinentur ad Deum honorandum, aut ad hominem, secundum quamcunque inclinationem perficiendum, aut ad bonum commune conseruandum, quia aliæ etiam leges positiuæ ad hæc conducunt, nec est necesse, ut aliam vnitatem habeant, sicut enim leges positiuæ non debent habere aliam vnitatem quàm quòd dependant à voluntate Superioris, ita etiam nec leges naturales debent habere aliam, quàm quòd non dependant à voluntate tali.

Quoad secundam, & tertiam partem de vnitatis legis naturalis apud homines omni tempore; imprimis certum est non omnia præcepta æquè omnes obligare, sed aliqua hos, aliqua illos. Ex iure enim naturali Principes ad aliqua tenentur, ad quæ non tenentur subditi; & è contra subditi ad aliqua, ad quæ non tenentur Principes; filiique tenentur obsequia deferre parentibus, quæ parentes non debent filiis, aut aliis. Præterea alia tempore pacis, alia tempore belli, alia in iuuentute, alia præcepta obligant in senectute; vnde in

72.
Quomodo lex naturalis sit vna.

Lex naturalis in se est vna vnitatis aggregationis.

Quomodo esset vna si consisteret in natura intellectuali, aut intellectu.

73.
Vnde desumitur vnitatis legis naturalis.

74.
An lex naturalis sit vna semper apud omnes homines?

Nō omnes imper omnibus præceptis legis naturalis obligantur.

in hoc sensu non est eadem lex naturalis apud omnes homines omni tempore.

Omnes non conveniunt in iis quæ sunt iuris naturalis.

Similiter certum est quod aliqui existimare possint, & existiment de facto aliqua esse iuris naturalis, quæ alij non existimant esse eius, & è contra: nam inter Theologos ipsos controuersia est de iis, quæ sunt iuris naturalis, quare nec in hoc sensu eadem est lex naturalis apud omnes homines, quasi omnes cognoscerent eadem esse iuris naturalis.

75.

Quomodo est una lex naturalis apud omnes homines semper.

At non minus certum est quod eadem præcepta iuris naturalis, quæ à parte rei sunt eius præcepta, si debite applicarentur omnibus, cognoscerentur ab omnibus esse talia præcepta, & quod obligarent ex se æqualiter omnes omni tempore, si fuissent in iis circumstantiis, in quibus illa præcepta illos comprehendunt; & in hoc sensu lex naturalis est una apud omnes omni tempore, in hocque differunt à legibus posituiis, quod hæc non sunt eadem apud omnes homines, & omni tempore, etiam seruatis iisdem circumstantiis actionum, & personarum, ac temporum, præter circumstantiam ipsiusmet legis: nam eadem actiones, quæ in aliquibus circumstantiis sunt prohibita per leges posituias, non sunt semper prohibita similibus personis, etiam in eodem loco, quia leges posituiæ, cum dependeant à voluntate, possunt mutari pro libito voluntatis absolute, & simpliciter.

Leges posituiæ non sunt eadem semper apud homines.

76.

An lex naturalis obliget in conscientia. Quid est obligari in conscientia.

Quæres tertio, *An lex naturalis obliget in conscientia?* Pro resolutione huius quæsit aduertendum obligationem in conscientia hinc intelligi eam, quam quis habet ad operandum, vel non operandum sic, ut si non fecerit conformiter, possit eo ipso merito puniri.

Obligatio ad poenam æternam est grauior, ad temporalem leuior.

Quia verò duplex est poena quæ possit infligi æterna illa sensus, & damni, qualem patiuntur damnati in inferno, & temporalis; hinc duplex potest assignari obligatio. Vna ad poenam æternam illam, & hæc vocatur grauis, & mortalis; altera ad poenam temporalem, & hæc vocatur leuis & venialis, in comparatione scilicet ad illam alteram, nam aliàs secundum se posset esse grauis, ut si esset incarceration, aut damnatio ad tritemes, aut suspensio.

Hoc supposito non potest esse dubium quin præcepta legis naturalis obligent aliquo modo in conscientia taliter, scilicet ut transgrediens ea merito possit à Deo puniri aliquâ poenâ ex præmissis, nam aliàs non essent præcepta, nec transgressionibus eorum essent malæ moraliter.

77.

Aliqua præcepta iuris naturalis obligant in conscientia ad poenam æternam.

Vnde tota difficultas est, an obligent ad poenam æternam; sed respondeo ex dictis, contra sententiam Occami *suprà*, aliqua præcepta iuris naturæ sine dubio obligare ad illam poenam, ut illa, quæ respiciunt Deum, prohibentque ipsi inferre iniuriam, aut irreuerentiam; nam non est posterior ratio cur obligaremur in conscientia sub tali poenâ ad obediendum Deo præcipienti, quàm ad non inferendum ipsi irreuerentiam aliquam directe. Nec refert quod non possimus naturaliter cognoscere dari de facto talem poenam æternam: nam non est necesse ut quis mereatur poenam, quod cognoscat illam inferendam esse, aut etiam esse possibilem; sed sufficit quod faciat actum, propter quem posset talis poena infligi, si esset possibilis, aut daretur.

78.

An iud omnia sic obligant.

An autem omnia præcepta legis naturæ respicientia proximum, aut rempublicam, ut sic præcisè obligent naturaliter sub tali poenâ absque or-

dinatione speciali Dei, non est mihi tam certum, Suarez *suprà* cap. 9. videtur asserere quod sic, ex Paulo ad Romanos 2. *Quicumque sine lege peccauerunt sine lege peribunt.* Sed hic locus nihil fauet, tum, quia posset intelligi de peccatis, seu transgressionibus legis naturalis respicientis Deum, non verò respicientis proximum præcisè; tum etiam, quia posset intelligi de facto ex suppositione ordinationis diuinæ cognitæ aliquo modo hominibus; aut ex suppositione quod cognosceretur absque lege scripta Deus offendi per illas transgressionibus fierique ipsi iniuria si non seruarentur præcepta iuris naturalis respicientia proximum, aut rempublicam. Itaque satis probabile puto quod transgressionibus legis naturalis respicientis creaturas præcisè, quatenus non considerantur ut pertinentes ad Deum, nec cognosceretur Deus offendi per illarum transgressionem, non obligent ad poenam æternam, quam patiuntur in inferno de facto damnati, quia non reperio rationem sufficientem in illis transgressionibus, ut sic, ob quam talis poena deberet infligi; quæ sententia videtur esse Gersonis 3. p. de vita spirituali lect. 4. *alphab. 62. litera G.* & omnium authorum qui dicunt quod transgressionibus, quæ fierent in casu, quo non daretur prohibitio positiua diuina, essent quidem malæ, sed non peccata, nec meritoria poenæ infinitæ.

Sententia affirmatiua primum fundamentum requiritur.

Probabilis est sententia negatiua.

Dices, hinc sequeretur quod ignorantes Deum, saltem innuncibiliter, non peccarent mortaliter peccato exigente poenam æternam, & consequenter quod non damnarentur. Respondeo, negando sequelam pro secunda parte, quia damnarentur ob peccatum originale, quod sufficit.

Replica.

Quæres quarto, *An lex naturalis obliget ad modum virtutis?* Sic scilicet, ut non possit impleri, nisi per actum bonum, & honestum, verbi gratiâ, cum quis obligatur ex lege naturali ad subueniendum pauperi, an teneatur subuenire ipsi ex affectu virtutis alicuius sine vlla circumstantia mala, an verò sufficeret ipsi subuenire per actum, vel indifferenter, qui nec esset ex affectu honestatis, nec ex fine malo, nec cum circumstantia mala, vel actu male circumstantiati, qui scilicet fieret ex fine malo, verbi gratiâ, vanæ gloriæ?

Responsio. Ignorantibus Deum innuncibiliter damnarentur sine peccato actuali mortali.

79.

An lex naturalis obliget ad modum virtutis. Quid est obligare ad modum virtutis.

Circa hoc dico primò legem naturalem obligare ut non fiat obseruantia eius cum aliqua circumstantia mala, quia vniuersaliter obligat lex naturalis ad vitandum malum, nam, ut ex dictis patet, omne illud quod est ex natura sua disconueniens naturæ rationali, eo ipso prohibetur lege naturali, quæ vel consistit in illa disconuenientia, vel concomitatur ipsam. Circa hoc autem aduertendum quod duobus modis possit intelligi legem naturalem obligare ad sui obseruantiam per actum non malum. Primò, ita ut obligatio non addendi circumstantiam malam oriatur ex ipso met præcepto naturali, quod per actum aliquem hinc & nunc est obseruandum. Secundò, ita ut illa obligatio non necessariò oriatur ab illo præcepto, sed ab alio aliquo præcepto naturali, verbi gratiâ, in casu præmissò, quo obligaret præceptum naturale dandi eleemosynam, secundum resolutionem iam præmissam est obligatio iuris naturalis, ut non fiat cum aliqua circumstantia mala, sed illa obligatio posset considerari prouenire ab ipso met præcepto dandi eleemosynam, & posset considerari non debere ab ipso prouenire determinatè, sed vel ab ipso, vel ab aliquo alio præcepto iuris naturalis iuxta naturam circumstantiæ.

Afferio 1. Obligat ad obseruantiam per actum non malum.

Duobus modis id potest facere.

Difficultas ergo modò est, à quo debeat prouenire?

80.

*Obbligatio nō
obseruandī
præceptū per
actum nō ma-
lum oritur à
præceptū pro-
hibentibus
actū malum.*

uenire? Ad quam respondeo quòd illa obligatio non operandi malè hac, vel illa malitia vniuersaliter prouenit ab ipsomet præcepto, quod prohibet talem malitiam, verbi gratià, à disconuenientia particulari actus, quam habet, vt afficitur illa, vel illa malitia particulari, verbi gratià, si quis det eleemosynam ob finem vanæ gloriæ, ille actus habet malitiam moralem particularem, & disconuenientiam, & ex illa oritur obligatio non dandi eleemosynam: sic rursus dare illam ob finem decipiendi, aut interficiendi, aut mæchandī, habet aliam malitiam, & disconuenientiam distinctam, ob quam quis obligatur non dare eleemosynam sic.

*Quoties obli-
gat virtus ad
finem suum,
obligat ad
vitandam cir-
cūstantiam
& finem ma-
lum.*

Sed vltteriùs addo quòd quoties obligat aliquis actus virtutis hñc, & nunc ex fine ipsius virtutis, tum etiam ex illo præcepto oriatur obligatio particularis non adhibendi vllam malitiam circūstantialem actui, quia omnis talis malitia impedit quominùs eliciatur actus virtutis illius ex fine ipsiusmet virtutis, qui est vt non ponatur actus suus cum circūstantia mala vlla. Et vniuersaliter quoties quis obligatur ad finem, obligatur ad media necessaria ad finem. Vnde si quis obligaretur hñc, & nunc ad dandum eleemosynam, de fine, & motiuo misericordiæ, obligaretur ad non dandam illam ob finem vanæ gloriæ ex duobus capitibus, nempe ex præcepto misericordiæ, quatenus illa circūstantia impediret quominùs actus fieret ex fine misericordiæ, & ex præcepto vitandæ vanæ gloriæ propter malitiam particularem vanæ gloriæ. Sicut si quis teneretur hñc, & nunc ad dandam eleemosynam, teneretur ex duplici capite ad non occidendum hominem eo tempore; primò quidem quatenus illa occisio esset impedimentum dandæ eleemosynæ; & secundò propter malitiam specialem ipsiusmet homicidij. An verò vnquam accadat, vt quis teneatur ad actum ex motiuo ipsiusmet virtutis, statim declarabitur.

*Ex pluribus
præceptis po-
test quā obli-
gari ad nō fa-
ciendū malū.*

81.

*Afferio 2.
Nullum præ-
ceptum potest
obseruari me-
ritoriè per
actū malum,
aut indiffe-
rentem.*

Dico secundò, nullam legem particularem naturæ posse obseruari meritoriè, aut vtiliter ad vitam æternam actu malo, aut indifferenti. Hæc est absque controuersia, quia ratio meriti fundatur in actu bono moraliter, vt suppono ex materia de merito, cum communi sententia: ergo nulla obseruatio præcepti, quæ non fit per actum bonum, potest esse meritoria vitæ æternæ: actus autem malus, & indifferens non est bonus moraliter, vt patet: ergo non potest eo meritoriè, & vtiliter ad vitam æternam obseruari vllum præceptum etiam particulare naturæ.

82.

*Afferio 3.
Potest actu
malo, & in-
differenti ob-
seruari præ-
ceptū sicut sic
obseruans non
peccat morta-
liter.*

Dico terciò posse sic obseruari præceptum aliquod iuris naturæ actu malo, aut indifferenti, vt propter transgressionem non peccaret quis mortaliter. Hæc etiam vix potest esse in controuersia; & patet, quia si quis daret eleemosynam extremè indigenti partim ex vanâ gloria leui, aut si quis audiret Sacrum die Dominica partim ad videndas mulieres ex intentione venialiter tantum peccaminosa, is non peccaret mortaliter contra præceptum audiendi Sacrum, aut dandi eleemosynam, neque contra aliquod aliud præceptum: ergo obseruaret quæcunque præcepta obligantia, tum sic, vt non transgrederetur illa per peccatum mortale, vt patet.

83.

*Afferio 4.
Nō potest ob-
seruari præ-
ceptū per actū
non liberum.*

Dico quarrò non posse obseruari præceptum aliquod villo modo per actum non liberum simpliciter. Hæc est communis, & patet, quia Deus non potest de potentia absoluta propriè præci-

pere actus non liberos; ergo præcepta quæcunque propriè dicta respiciunt actus liberos, & consequenter non possunt obseruari vlla ratione per actus non liberos. Hinc infertur quòd si quis amens audiret Sacrum die Dominica, deberet postea aliud audire si restitueretur sensibus opportuno tempore, quo posset aliud audire, & si quis talis diceret officium diuinum, quòd deberet postea iterum illud dicere eodem die restitutus menti.

Dices, si quis amens, aut dormiens dedisset centum scuta, aut extremè indigenti, aut creditori; cui teneretur ex iustitia dare tantum, non teneretur postea ad dandum aliquid illis; ergo potest obseruari præceptum charitatis, & iustitiæ per actum non liberum.

Respondeo, negando consequentiam, quia non propterea non teneretur talis postea, quòd ante illud præceptum obseruauerit, sed quòd fecerit vt non maneat vltteriùs debitum; hoc autem posset fieri absque obseruatione præcepti per ipsum facta; nam si ipsemet non dedisset illa scuta, sed aliquis alius subuenisset pauperi, aut illemet creditor tulisset per se illa, æquè amens non teneretur ad illa danda, ac si ipsemet illa dedisset: ergo signum est quòd non fuit ablata illa obligatio per obseruantiam aliquam præcepti, sed ex eo quòd fuerit mutata conditio pauperis, & creditoris.

Dico quintò, quando præceptum iuris naturalis est de actu aliquo externo, qui secundum suam naturam physicam habet emolumentum illud ratione cuius præcipiebatur independenter ab intentione, aut fine aliisve circūstantiis moralibus, verisimile esse quòd illud præceptum non obliget ad intendendam honestatem vllam illius actus, atque adeò quòd possit impleri per actum indifferenter, imò, & per malum. Hæc videtur mihi conformis doctrinæ Nauarri tract. de oratione cap. 20. num. 29, Medinæ eod. de orat. quæst. 16. nec dissentit Suarez lib. 2. de leg. cap. 11, num. 13. vbi ait aliquod ius naturæ posse obseruari per actum malum ex circūstantia, quod etiam sentit Auerfa: posset autem videri conclusio esse contra D. Thomam quæst. 100. art. 9. & Soto lib. 2. de iust. quæst. 3. art. 9. qui dicunt ad obseruantiam iuris naturalis requiri, vt quis non solum faciat actum honestum ex genere suo, (qualis solus præcipitur iure naturali) sed etiam vt propter ipsammet honestatē, eam intendendo, illum faciat: hæc enim doctrina, si sit vera, non poterit obseruari præceptum vllum iuris naturalis per actum aliquem indifferenter, quia talis actus non potest esse circa honestum ex intentione honestatis.

Probatur autem conclusio, quia non ob honestatē, quæ est in danda eleemosyna extremè indigenti præcipitur iure naturali; sed ob emolumentum physicum, quod præstat indigenti ex natura sua, ergo quandoquidem datio eleemosynæ habeat illud emolumentum, quamuis fieret ex mala aliqua circūstantia, aut actu indifferenti, satisficeret isti præcepto de danda eleemosyna. Probatur antecedens, quia posset alius actus esse maioris honestatis, vt pote actus amoris circa Deum, aut actus reuerentiæ ipsi exhibitæ, propter quos tamen actus non liceret omittere subuenire pauperi; sed si ob honestatem præciperetur dare eleemosynam pauperi, profectò liceret omittere illam dationem, ob alios illos actus maioris honestatis.

Replica.

*Responsio.
Quomodo solu-
ens debitum
sine libertate
non tenetur
iterum soluere.*

84.

*Afferio 5.
Potest ali-
quod præce-
ptum natu-
rale obserua-
ri per actum
indifferentem
& malum.*

85.

*Probatio.
Eleemosyna
præcipitur ob
emolumentum
physicū quod
præstat indi-
genti.*

statis : absurdum enim esset quòd quando præciperetur honestas præcisè , non liceret omittere minùs honestum propter magis honestum.

Aduerte autem quando dico eleemosynam non præcipi ob honestatem , non velle me quin habeat honestatem , nec etiam quin præcipiatur illa honestas æquè ac honestates aliarum multarum virtutum ; sed quòd illa honestas non sit ratio , ob quam præceptum affirmatiuum de eleemosyna danda pauperi obliget hîc , & nunc , ita vt non possit differri eius obseruantia.

Confirmatio.
Dñs eleemo-
synam ob va-
nam gloriam
non transgre-
datur præce-
ptum chari-
tatis, sed hu-
miliasq.

Confirmatur hæc doctrina per exempla communiter admissa, quòd nempe non transgrediatur præceptum charitatis , qui dat eleemosynam ob vanam gloriam , licet transgrediatur aliud præceptum de humilitate , & qui restitueret suum alicui, ita vt ex restitutione proueniret ipsi mors, non infringeret præceptum iustitiæ de dando suum cuique , sed præceptum charitatis de non impediendo cum posset malo proximi ; sed fieret transgressio charitatis , & iustitiæ, si non possent obseruari per actum malum , aut indifferentem ; ergo possunt sic obseruari.

86.

Potest quis
obseruare to-
tam legē na-
turalem non
intendendo
vllam bono-
statem,

Ex hac autem doctrina infero cōtra Suarium, & Auerfam posse quem obseruare totam legem naturalem, non intendendo honestatem vllam vllius virtutis , ita vt neque transgrediatur illud præceptum , cuius actus præcipitur , quod ipsi concedunt ; neque vllum aliud præceptum, quod ipsi negant. Probo autem hanc doctrinam, quam infero , quia eatenus non obseruaretur tota lex naturalis sine transgressione vllius præcepti naturalis, quando daretur eleemosyna, verbi gratiâ, indigenti, non intenta honestate aliqua, quatenus deberet actus tum factus esse affectus aliqua circumstantia, quæ prohiberetur per aliquam legem naturalem , sed hoc est falsum , quia actus posset esse indifferēs moraliter, quo daretur eleemosyna.

Confirmatio.
Non soluis
præceptū cha-
ritatis dāns
eleemosynam
extremè in-
digenti per
actum indif-
ferentem.

Confirmatur, quia si quis actu indifferenti daret eleemosynam extremè indigenti, non infringeret illud ipsum præceptum de danda eleemosyna , cum enim non infringatur illud præceptum secundum hos auctores, actu malè circumstantionato per intentionem vanæ gloriæ , aut prodigalitatis , multò minùs infringeretur per actum indifferentem , sed nec infringeret vllum aliud præceptum necessariò , quia posset fieri quòd non occurreret obligatio vllius alterius præcepti tum ; non potest autem infringi præceptum, nisi quando occurrit obligatio eius.

87.

Replica,

Impugnatur
1.

Dices doctrinam aduersariorum esse consequentem ad sua principia negantium actus indifferentes moraliter.

Contrà, quia sufficit nobis non esse tamen doctrinam veram simpliciter, quam proponunt, licet esset sic consequens.

Impugnatur
2.

Contrà secundò , quia Auerfa admittit actum indifferentem, saltem ex opinione probabili quòd detur talis , & quòd hîc , & nunc aliquis existimaret probabiliter, innitendo scilicet authoritati Scotistarum , quòd actus, quem eliceret, esset sic indifferens. Et sanè credo neminem posse de hoc dubitare ; sicut enim existimatio probabilis sufficeret , vt actus , qui reuera esset malus , esset bonus, tamen propter istam existimationem : ita sine dubio posset sufficere, vt actus qui reuera non esset indifferens à parte rei , esset tamen indifferens moraliter elicienti cum tali existimatione : ergo iuxta hæc principia Auerfæ posset quis obseruare totam legem naturæ hîc & nunc, nullam

Dari potest
actus indif-
ferens ex opi-
nione proba-
bili.

honestatem intendendo , ita vt positiuè obseruaretur vnum præceptum , verbi gratiâ , de danda eleemosyna, & nullo modo transgressio fieret vllius alterius præcepti, quamuis nulla prorsus honestas intèderetur ab eo qui daret eleemosynam.

Dico sextò, quando emolumentum actus, qui præcipitur iure naturali, consistit in ipsamet honestate eius præcisè , tum non posse illud præceptum obseruari per actum indifferentem, aut malum. Hæc à fortiori debet esse sancti Thomæ, & Scoti, nec credo esse contra Suarium, & Auerfam, quamuis non specificent suam de hac re mentem.

Probatum conclusio , quia si nullum aliud sit emolumentum huiusmodi actuum , quàm honestas, & præcipiantur, sine dubio ipsamet honestas præcipietur , & consequenter fiet transgressio præcepti nisi adhibeatur, sed non adhibebitur ab eo qui eliceret actum indifferentem, aut malum : ergo, &c.

Ex hac conclusione infero quoticumque tenemur præcepto naturali ad aliquos actus circa Deum , vt ad actus præsertim charitatis, & Religionis, & quoscumque alios, qui non placent Deo, nec cedunt in honorem eius, nisi quatenus fierent honesto modo , nos non posse satisfacere huiusmodi præceptis per actus malos, aut indifferentes.

Dico septimò , nullum præceptum naturale præter charitatis , obligare ad vllus actus virtutum particularium formaliter eliciendos , ita vt non possit quis non eliciendo tales determinatos actus non peccare pro tempore pro quo occurreret obligatio præcepti. Hanc conclusionem non reperi in terminis apud auctores , sed credo non posse eam esse in magna controuersia.

Probatum autem , quia si aliquod præceptum obligaret, maximè præceptum religionis, aut pœnitentiæ , aut fidei , aut temperantiæ : sed illa non obligant ita pro vlllo tempore ad actus Religionis, pœnitentiæ, fidei, aut temperantiæ, formaliter loquendo , quin posset quis non eliciendo tales actus eo tempore , etiam supposita facultate eliciendi eos , non peccare : ergo nullum præceptum naturale sic obliget. Probatum minor , quia si quis eliceret illos actus, ex motiuo charitatis, ex eo scilicet quòd placerent Deo, non considerando, nec intendendo vllam aliam rationem particularem honestatis in illis , certum est quòd abundè satisfaceret illis præceptis , sic vt non peccaret contra ea, sed eliciendo ex hoc motiuo illos actus non eliceret formaliter actum Religionis, aut fidei (loquor de fide prout est dependens à voluntate intendente honestatem particularem fidei) aut pœnitentiæ, aut temperantiæ, vt pater : ergo posset non peccare contra illa præcepta , quamuis non eliceret actus illarum particularium virtutum formaliter, Probatum vltima maior, quia cum motiuum charitatis sit perfectius quàm aliarum virtutum illarum, absurdum esset quòd lex naturalis obligaret ita ad motiuum illarum aliarum virtutum , vt non sufficeret motiuum charitatis, & cum non sequatur maius emolumentum ex natura physica, aut morali pœnitentiæ, verbi gratiâ, factæ ex motiuo pœnitentiæ virtutis , quàm factæ ex motiuo charitatis, valde durum , & inconueniens videtur quòd præceptum naturale obligaret ita determinatè ad pœnitentiam faciendam ex motiuo pœnitentiæ, quin sufficeret eam facere ex motiuo charitatis.

88.

Afferitio 6.
Aliqua præ-
cepta natu-
ralia nequeit
obseruari per
actum indif-
ferentem, aut
malum.
Probatum.

Corollarium.

89.

Afferitio 7.
Nullum præ-
ceptum natu-
rale obligat
præter chari-
tatis ad actus
determinatos
virtutis for-
maliter.
Probatum.

Si quis elexerit
Deum ex solo
motiuo cha-
ritatis, non
violaret præ-
ceptum reli-
gionis.

Confir

90.

*Confirmatio.
Paucissimi
satisfacerent
præceptis si
requireretur
actus forma-
les virtutum
præceptorum.*

Confirmatur hoc, quia si requireretur ad obseruantiam talium præceptorum actus formales illarum virtutum, sequeretur paucissimos vnamquam satisfacere etiam ex melioribus, & sanctioribus obligationi istorum præceptorum: hoc autem esset absurdissimum: ergo. Probatum sequela maioris, quia ut elicerentur isti actus formaliter, oporteret cognoscere honestates particulares illarum virtutum, ut distinguuntur inter se, & ab aliarum virtutum honestatibus: hoc autem nulli facere possunt nisi doctiores, & ipsimet docti non tam bene id cognoscunt quin inter se dissentiant in illis honestatibus assignandis, ut patet speciatim de poenitentia, quam aliqui putant non esse virtutem particularem distinctam à cæteris. Alij dicunt esse particularem, sed in eius ratione formali assignanda multum inter se dissentiunt.

Confirmatur secundò, quia si quis voveret elicere actum liberalitatis formaliter satisfaceret voto eliciendo actum charitatis perfectiorem, nec vi voti obligaretur ad actum liberalitatis formalem si vellet elicere actum charitatis formalem, ut suppono ex communi doctrina in materia de voto. ergo quamuis quis obligaretur præcepto naturali ad actum liberalitatis posset satisfacere illi præcepto per actionem charitatis perfectiorem à paritate rationis.

*Præceptum
charitatis
obligans ad
actus forma-
les charitatis
non potest ob-
seruari per
actus aliarum
virtutum.*

Dixi autem in conclusione præter præceptum charitatis, quia hæc cum sit perfectissima virtutum habet aliquam particularem honestatem, quæ nulla alia virtus supplere possit, unde quoties vrget eius præceptum, quoad actum internum, nullus alius actus virtutis potest sufficere, & propterea qui non eliceret eum actum formalem charitatis, peccaret mortaliter.

*Præcepta
virtutum obli-
gant sæpe ad
actus suos
materiales
ita ut non
sufficeret alijs.*

Dixi etiam in conclusione ad actus virtutum formaliter eliciendos, quia non est difficultas vlla quin instantibus talibus præceptis actus virtutum illarum materialiter sint producendi: verbi gratiâ, quando vrget præceptum poenitentiae quoad actum disciplinationis, tunc omnino peccaret, qui non adhiberet disciplinam; & quando vrget præceptum temperantiae, quoad actum ieiunij, peccaret qui non ieiunaret, & sic de reliquis, sed non deberet tamen tum quis disciplinare se ex motiuo particulari poenitentiae virtutis, aut ieiunare ex motiuo formali temperantiae, sed sufficeret ipsi vtrumque facere ex motiuo formali charitatis.

91.

*Præcepta iuris
naturæ aliquando
obligant ad
determinatos
actus.*

Pro quo melius intelligendo aduertendū præcepta iuris naturæ aliquando obligare ad determinatos actus tam internos, quam externos, ut, verbi gratiâ, ad agendas gratias Deo, ad eum colendum, ad dolendum de peccatis, ad ea vindicanda (supposito quod cognoscatur Deum non dimissurum peccatum nisi vindicetur) ad honorandum parentes; ad subueniendū indigenti; ad restituendum alterius bona iniuste detenta. Quia autem hi actus habent ex natura sua conuenientias distinctæ rationis, & quia aliqui ex illis sunt actus, ad quos virtus Religionis per se inclinatur, ut colere Deum, tam externè, quam internè; alij ad quos virtus gratitudinis, ut ad gratias agendas; alij ad quos poenitentia, ut ad vindicanda peccata; alij ad quos pietas, & ad honorandum parentes; alij ad quos misericordia, ut ad subueniendum indigenti; alij denique ad quos iustitia, ut ad restituendum; & quia hæc virtutes obligantur ad hos actus, ita ut si non esset alia ratio ob quam quis teneretur ad eos habendos, teneretur ex obligatione particulari, quam haberet ex conuenientia harum virtutum

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

ad suam naturam, illos habere: hinc dicuntur præcepta, quibus tenetur ad illos actus, esse præcepta illarum virtutum. Ex his autem actibus quot quot externi sunt, prærequirunt necessariò actum internum, quo libero, & humano modo fiant: unde ex eodem capite, ex quo obligabitur quis ad actum externum, obligabitur etiam ad internum, sine quo fieri non possit; sed quia omnis actus externus, qui fit de facto, posset imperari per actus internos diuersissimæ rationis, quantum ad obligationem ortam ex actu externo, perinde prorsus est, qualis sit actus internus, modò sit talis, ut ab eo proueniat actus externus, sed cuiuscumque tamen rationis formalis sit, potest dici ex obiecto suo esse actus illius virtutis, cuius dicitur actus externus esse, quia scilicet habet pro obiecto, circa quod imperandum versatur, actum illum externum.

Similiter ex prædictis actibus quot quot sunt interni, licet respiciant per se talia particularia obiecta, tamen quia possunt illa respicere ex variis motiuis formalibus, licet ista præcepta iuris naturalis obligent ad illos actus particulares, quatenus respiciunt talia obiecta particularia; tamen non determinata, nec obligant, ut illi actus interni sint ex hoc, vel illo motiuo particulari, sed sufficit ipsis quod illi actus interni habeantur, siue habeantur ex motiuo particulari istius virtutis, siue ex motiuo honestatis ut sic, hoc est, ex eo quod ille actus sit bonus aliqua bonitate honesta, siue ex motiuo charitatis quod esset melius & vniuersaliter sufficeret. Unde dicitur de charitate 1. Corinth. 13. *Charitas patiens est, benigna est, non amulatur, non agit perperam.* Unde etiam dicitur quod plenitudo legis dilectio est. Et quod in præcepto eius tota lex pendet, & Prophetæ Matth. 22.

Quamuis autem charitas posset implere omnia præcepta quarumcumque virtutum, & esse patiens, ac benigna, quatenus posset imperare actus aliarum virtutum, qui actus essent elicite ex motiuis propriis illarum aliarum virtutum & imperatè à charitate; tamen posset etiam omnia illa præcepta implere, non imperando actus proprios, & formales aliarum virtutum; sed inclinando ex motiuo proprio suo ad actus materiales illarum virtutum: nam qui non cognosceret, aut consideraret honestatem propriam temperantiae, aut patientiae; sed temperatè tamen, & patienter viueret ex solo motiuo charitatis, ex eo scilicet quod sic viuere placeret Deo, abundè satisfaceret cuiuscumque præcepto de temperatè, & patienter viuendo.

Itaque quoties occurrit obligatio præcepti affirmatiui de actu alicuius virtutis, illa obligatio non extendit se ad actum illius virtutis formaliter eliciendum, sed solummodò ad actum materiale eius, & vterius ad hoc quod fiat ex aliquo motiuo honesto, quando non esset alia ratio, ob quam præciperetur præter honestatem; quando autem esset alia ratio, ob quam præciperetur præter honestatem, ut contingit in actibus iustitiæ; tum non esset necesse quod actus ob vllam honestatem produceretur, sed sufficeret quod produceretur ex motiuo indifferenti; sed de hoc fusiùs, & distinctiùs agi debet in materia de virtutibus.

Alia difficultas modò restat circa hoc quæsitum, an requiratur ut quis positiuè impleat præceptum, cognitio eiusdem præcepti? Ad quæ difficultatè breuiter respondéo, non posse esse dubium, quin debeat adesse cognitio præcepti, ut quis ex intentione

y illud

*Quantum ad
obligationem
actus externi
perinde est à
qua virtute
proueniat.*

92.

*Præceptum
iuris naturæ
non obligat
ad actus in-
ternos ex tali
vel tali de-
terminato
motiuo.*

*Charitas po-
test imperare
actus aliarum
virtutum ex
suo proprio
motiuo.*

*Præceptum
affirmatiui
virtutis obli-
gat potius ad
actum mate-
rialem quam
formalem.*

93.

*An ad implē-
dum præceptū
requiratur
cognitio eius.
Solutio.*

illud obseruet, quia nemo potest intendere quod non cognoscit; at non debet adesse cognitio præcepti, ut quis ipsum obseruet bene, & meritorie, quia quamuis non cognosceret quis præceptum hñc, & nunc obligare ad colendos parentes, posset cognoscere quod esset bonum eos honorare, & ex hac cognitione cultum illis exhibere. In tali autem casu obseruaret præceptum bene, & meritorie.

Replica.

Responsio.

Diligens Dei die Dominica non cognoscendo obligationem non teneretur postea cum diligere eodem die cognoscens obligationem.

94.

Probatio. Obligatio præcepti non est extendenda ad obseruantiam ex cognitione præcepti. Recitans officium sine reflexione ad votum non tenetur iterum adueniente cognitione recitare illud.

Cuius ratio est, quod præcepti obligatio non sit extendenda ultra id, ad quod ex tenore verborum, aut circumstantiarum, quibus concipitur, colligi possit extendendum esse; sed non potest colligi ex tenore verborum, quibus proponitur præceptum de dilectione, neque ex circumstantiis, neque ex vlllo prorsus alio capite quod extendatur ad obseruantiam sui per se, sic scilicet, ut deberet ipsum met cognosci; ergo non debet requiri talis obseruatia. Confirmatur hoc, quia ex suppositione voti tenetur quis præcepto naturali ad recitationem diuini Officij singulis diebus; sed si sine vlla reflexione, aut consideratione voti, aut obligationis recitaret quis diuinum Officium humano modo non teneretur postea cognita obligatione illud recitare, tum, propter rationem iam dictam; tum quia id esset nimis durum; ergo potest quis positiue implere præceptum naturale humano modo sine cognitione præcepti, ita scilicet, ut non teneretur postea ad illud implendum accedente cognitione, quamuis nulla fieret mutatio materię, aut obiecti præter mutationem, quę accideret ob obseruantiam. Et dico *quamuis nulla fieret*, &c. Quia posset bene fieri ut quis non teneretur ad obseruantiam præcepti, supposito actu aliquo, quo non obseruaret præceptum positiue, ut si quis dormiens, aut inuitus dedisset eleemosynam extremę indigentis; enim quamuis non obseruasset præceptum, sed potius si dedisset inuitus, transgressus fuisset ipsum, tamen non teneretur postea aliam eleemosynam dare, non quia antea obseruauit, sed quia per priorem actum reductus est pauper a statu extremę indigentię, in quo solum statu currebat obligatio præcepti. At in casu nostro ratio cur non obligatur postea, est, quia obseruauit humano modo tam sufficienter, quam requirit præceptum.

95.

Audies Missam non cognoscens adesse diem festum, non tenetur iterum audire quando cognoscit adesse diem festum.

Hinc autem facile deducitur quod ad obseruantiam præceptorum humanorum, & positiuorum quorumcumque non requiratur cognitio præcepti, & quod consequenter, qui audiret Missam die aliqua, qua non cognosceret se obligari ad eam audiendam, & postea cognosceret eadem die fuisse se obligatum, non teneatur iterum Missam au-

dire, quia si non requiratur cognitio præcepti ad obseruantiam præcepti iuris naturalis, multò minus requiratur ad obseruantiam præcepti iuris positiui, nisi specialiter in ipso præcepto inuoluatur illa circumstantia, sicut bene possit inuolui in præcepto positiuo, diuino scilicet, ut si, Deus veller obligare ut singulis diebus audiretur Missa ex formalis, & expressa intentione satisfaciendi suo præcepto. Oppositam doctrinam nostrę iam præmissę de non requisita cognitione præcepti tenere videtur Suar. lib. 11. de leg. cap. 10. n. 10. sed nullo, alio fundamento, nisi iam præmissio, & soluto nimirum quod sine cognitione non obseruaret præceptum, nisi per accidens.

Quæres quintò, an *Ius naturale obliget ad modum operandi ex dilectione Dei, seu charitate*? Respondeo breuiter cum D. Th. q. 100. art. 10. & cõmonissima Doctorum sententia non ita obligare ius naturale ad obseruantiam cuiuslibet præcepti sui, ut illa debeat fieri ex dilectione, aut charitate Dei, siue actuali, siue habituali, siue naturali, siue supernaturali, quia potest obseruare positiue, & formaliter, atque ex intentione præceptum honorandi parentes sine vlla prorsus dilectione Dei, imò quamuis esset in statu peccati, & nunquam antea amasset Deum; nulla enim est connexio honoris parentum cum dilectione Dei, nec præceptum de illo honore inuoluit vlllo modo obligationem habendi illam dilectionem; & quamuis Deus non esset, essent verò parentes, ratio naturalis diceret honorandos parentes propter honestatem proprię talis actus. Confirmatur, quia nullum est præceptum ordinandi omnes actiones nostras ad Deum ex charitate, neque elicite, neque imperatę; ergo possumus obseruare ius naturale honorandi parentes absque violatione, vel eiusdem iuris, vel vllius alterius naturalis. Probatur antecedens, quia alijs omnia opera peccatoris manentis in tali statu essent peccata contra definitionem Concil. Trident. sess. 6. can. 7. Theologos omnes, & rationem.

Dices illam ordinationem præcipi 1. Cor. 10. *Omnia in gloriam Dei facite. Coloss. 3. Omne quodcunque facitis in verbo, aut in opere, omnia in nomine Domini nostri Iesu Christi.* 1. Cor. 16. *Omnia vestra in charitate fiant.* Respondeo, his locis aut non proponi præceptum, sed consilium, quod mihi probabilius est, quia durissima prorsus esset obligatio, aut si proponatur præceptum, illud esse præceptum affirmatiuum tantum, cuius obseruatio non obligat semper & pro semper, sed determinato tempore, hoc autem supposito aliis temporibus non occurreret eius obligatio, quod nobis sufficit.

His tamen non obstantibus, sine dubio ius naturale obligat ad operandum ex dilectione, quia in iure naturali continetur vnum præceptum positiuum de diligendo Deo; sed difficultas est, quę dilectio Dei præcipiatur illo iure? Respondeo vtręque naturalem quidẽ præcipi ex suppositione nõ eleuationis hominis ad statum supernaturalem; supranaturalem verò ex suppositione talis eleuationis, nam ratio naturalis tam dicit Deum diligendum, ut authorem supranaturalem ex suppositione quod cognoscatur esse talis author, quam ad eum diligendum, ut authorem naturalem; nec refert quod nõ cognoscatur naturaliter, ut author supranaturalis, quia inde non sequitur, quin si cognoscatur esse talis etiã supernaturaliter, lex naturalis dicet eum amandũ, quia certũ est quod cognosceremus ipsum esse diligendũ supposita tali cognitionem at nõ ex lege positiua; quãuis enim nulla talis daretur, adhuc cognosceretur diligendus; ergo ex lege natura

96.

An lex naturalis obliget ad operandum ex fine charitatis in cuiuslibet præcepti obseruantia. Respondetur negatiue.

Non tenemur referre omnes nostras actiones formaliter ad Deum.

Replica.

Responsio.

97.

Aliquod præceptum naturale obligat ad operandum ex dilectione naturali, & supernaturali.

naturali, hic enim capimus *legem naturalem* pro ea quæ opponitur legi positivæ. Quod si placeret aliqui illam obligationem, quæ cognosci nequit independentem à revelatione, vocare obligationem legis supernaturalis, nõ verò naturalis, posset quidem dicere quod lex naturalis non obligaret ad dilectionem supernaturalem, neque ad aliquos actus supernaturales; sed hoc esset facere quæstionem de nomine, & adhuc maneret nostra resolutio, qui, ut dixi, non cepimus legem naturalem sic, sed prout omnis lex dicitur naturalis, quæ non est positiva.

98.

Quomodo se habet lex naturalis ad æternam & ius gentium.
Assertio 1.

Quæres sextò, quomodo se habeat lex naturalis ad legem æternam, & ius gentium. Hæc difficultas magis consistit in explicatione nominum, quam in ipsa re. Vnde breuiter resoluenda est.

Dico ergo primò, si capiatur *lex æterna* pro dispositione, quæ ab æterno Deus habuit circa creaturatum creationem, & directionem in suos fines, eo modo, quo de facto diriguntur, quo sensu capit eam D. Th. 9. 3. & coincidit cum Dei infallibili providentia; & quo etiam sensu Deus dicitur non posse secundum legem ordinariam facere quin ignis sit calidus, licet posset simpliciter secundum aliam legem extraordinariam, quam posset habere, veller ab æterno ita decernere, si, inquam, capiatur hoc modo lex æterna, non spectat ad legem naturalem, nec lex naturalis ad illam, cum lex naturalis sit simpliciter necessariò talis, æterna verò in hoc sensu, non sit, sed omnino libera.

99.

Lex æterna accepta pro præceptis formalibus Dei non coincidit cum lege naturali, nec eam includit.

Et propter eandem rationem si capiatur *lex æterna* pro præceptis, quæ ab æterno Deus habuit, lex æterna potius spectat ad legem positivam, quæ ad naturalem; quia quidquid Deus præcepit ab æterno, præcepit id sua voluntate libera, & quidquid præcepit tali voluntate libera, præcepit id ab æterno, vnde omne tale præceptum est iuris positivum. Si verò non capiatur pro præceptis quibuscumque ab æterno habitis, sed pro præceptis, quibus ab æterno positivè, & liberè statuit aliqua pro omni tempore debere fieri, & omitti, etiam ut sic lex æterna erit lex positiva, licet distincta aliquo modo à lege, secundum quam Deus statuit ab æterno aliqua fieri pro determinatis tantum temporibus.

Quod si denique capiatur *lex æterna* pro aliqua dispositione rerum, vnde oritur necessariò obligatio aliqua faciendi, vel non faciendi ab æterno independentem ab actu libero voluntatis vllius, tum omnino coincidit lex naturalis cum æterna realiter, & solum distinguetur formaliter, quatenus scilicet dicit ordinem ad diversa, ita scilicet, ut eadem lex dicatur naturalis, quatenus habet vim obligandi independentem ab actu voluntatis, aut intellectus vllius Superioris: dicatur verò æterna, quatenus habet vim obligandi pro omni prorsus tempore, & instanti æternitatis, quantum est ex parte sua, sic scilicet, ut nullum sit imaginabile tempus, aut instans in tota æternitate, in quo si

homines, aut Angeli existerent, haberentque facultatem illam legem observandi, non obligarentur ad id faciendum.

Dico secundo, si per *ius gentium* intelligatur omne illud quod præcipit, aut prohibet, aut permittit aliquid aliàs illicitum communiter apud omnes gentes, certum est ius naturale, & ius gentium partim coincidere, quia certum est quod ius naturale obliget communiter omnes gentes, sed ius gentium in hac acceptione quoad omnem partem sui non coincidit cum iure naturæ, quia aliqua obligant omnes gentes communiter, quorum obligatio non provenit à iure naturæ, quamvis omne tale verisimiliter sit valde conforme iuri naturæ, divisio enim rerum, habere personas determinatas ad cultum diuinum, redigere in captivitatem nationes bello iusto victas, & similia, sunt de iure gentium, quia sunt in observatione communiter apud omnes, & tamen non sunt de iure, licet non sint contra ius naturæ, sed valde consona ipsi.

Si verò capiatur *ius gentium* pro ordinationibus aliquibus positivis communiter admissis ab omnibus gentibus circa res, quæ nec præcipiuntur, nec prohibentur iure naturæ, tum ius gentium non spectabit, nec quoad partem quidem ad ius naturæ, sed potius erit ius merè positivum, magis tamen consonum iuri naturæ, quam alia iura positiva, quæ non ita communiter ab omnibus gentibus admittuntur; quæ maior convenientia ex eo ipso, quod communiter admittatur colligi potest. An autem capiendum sit propriè ius gentium hoc primo, vel secundo modo, vel etiam alio modo, prout significat illud, quod commune est hominibus, & animalibus, ut procreare, quæstio est merè de nomine, & mihi magis placet secunda acceptio, quæ est S. Isidori 5. *Etymologiarum*, ubi dividit ius humanum in naturale, gentium, & civile. Describit autem ius naturale esse, quod ubique instinctu naturæ, non constitutione habetur, vnde supponit ius gentium, & civile constitutione haberi. Quod etiam confirmatur, quia exempla omnia, quæ ponit iuris gentium, sunt exempla pertinentia ad solos homines, & non spectantia ad ius naturale, sic enim loquitur c. 6. *Ius gentium est sedium occupatio, edificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes, possidminia, fœdera, paces, inducia, legatorum non violandum religio, connubia inter alienigenas prohibita.*

In quibus tamè exemplis id aduertri potest, non proponi in omnibus ea quæ debent fieri ex obligatione, sed aliqua debent fieri, ut legatorum non violatio; quædam quæ possunt, non tamen quæ debent fieri, ut captivitates, servitutes, & reliqua ferè omnia: vnde ius gentium pro maiori parte consistit in potestate faciendi aliqua, quæ aliàs possent fieri communiter apud omnes nationes recepta, & in prohibitionem impedimenti talis potestatis. Sed solum hoc spectat ad nomen: vnde non est ulterius in eo immorandum.

100.

Assertio 2. Ius gentium & naturale coincidunt partim, & partim distinguuntur.

101.

Quid est ius gentium.

S C H O L I V M.

Sententia D. Thom. & suorum, nulla præcepta Decalogi esse per Deum dispensabilia, quia sunt principia Iuris naturæ, vel conclusiones necessariò ex eis sequentes, & habent ex se bonitatem, quæ sunt affirmatiua, & malitiam, quæ sunt negatiua.

Hic dicitur^b quod sic, & ponitur talis modus. Lex naturæ est lex descendens ex primis principiis notis in agibilibus: talia sunt quædam principia practica, nota ex terminis, quæ sunt quædam seminaria, ad quorum veritatem inclinatur naturaliter intellectus ex terminis: & ad assentiendum tali dictamini inclinatur voluntas naturaliter

2.

D. Th. 1. 2.

9. 100. art.

1. & 8.

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

y 2

ex

ex talibus principiis; sed omnia, quæcunque sunt in Decalogo, sunt talia, vel immediatè, vel mediatè: omnia enim, quæ ibi præcipiuntur, habent bonitatem formalem, quæ secundum se ordinata est ad finem vltimum, vt per illa homo conuertatur ad illum finem, & consequatur ipsum. Similiter omnia, quæ ibi prohibentur, habent malitiam formalem auertentem à fine vltimo; ita quòd ibi præcepta sunt bona, non tantum, quia præcepta: sed idèd præcepta, quia secundum se bona. Similiter ibi prohibita sunt mala, non tantum quia prohibita: sed idèd prohibita, quia mala.

Et tunc videtur consequenter esse dicendum ad primum argumentum, quòd Deus simpliciter non potest dispensare in talibus: quod enim ex se est illicitum, non videtur posse fieri licitum per aliquam voluntatem; vt sic occidere ex hoc, quod est actus transiens super talem materiam, scilicet proximum, est actus malus, stante illa causa semper erit malus: & ita nullum *velle*, quod est extra rationem illorum terminorum, potest facere, quòd sit bonus, & tunc oportet exponere auctoritates, quæ videntur dicere Deum in talibus dispensasse, & exponuntur vno modo, quòd licet posset fieri dispensatio circa actum in genere actus, non tamen circa ipsum inquantum est prohibitus, & ita nec contra prohibitionem.

Aliter dicitur, quòd actus manens inordinatus non potest fieri ordinatus: actus autem inquantum est contra prohibitionem, est inordinatus, idèd non potest dispensare in illo inquantum est contra prohibitionem.

C O M M E N T A R I V S.

102.
Sententia D.
Thomæ quòd
omnia præcepta
Decalogi
sunt iuris
naturalis.
Fundamentum
eius.

Hic dicitur quòd sic. Proponit hic Doctor sententiam D. Thomæ. quantum ad partem principale huius questionis, quæ pars est an omnia præcepta Decalogi sint de lege naturæ? Quam partem resoluit S. Doctor affirmatiue, quia omnia, quæ in Decalogo præcipiuntur, habent ex se ipsis bonitatem, quæ vel ex terminis immediatè patet cuilibet apprehendenti ipsos, vel deducitur manifestè ex principiis per se notis, & similiter omnia quæ in Decalogo prohibentur, habent malitiam apparentem immediatè ex terminis, vel sequentem necessariò ex principiis per se notis.

Replica contra
hanc sententiam
ex dispensatione
de facto data
in illis.

Quòd si obiciatur huic sententiæ, primum argumentum principale, nempe Deum aliquando dispensasse in aliquibus præceptis Decalogi, id autem fieri non posse, si ex se præcepta omnia essent bona, aut mala, quia si ex se est malum, & illicitum occidere innocentem, non potest fieri quòd per vllam volitionem diuinam non sit illicitum, & consequenter non potest in occisione tali Deus dispensare, quia si dispensaret, tum faceret per volitionem qua dispensaret, vt non esset malum, aut illicitum occidere. Si hoc, inquam, obiciatur, dicit Doctor consequenter ad D. Th. sententiam negandum esse quòd Deus vnquam dispensauit, aut dispensare posset in illis præceptis, & auctoritates omnes, quibus dici videtur quòd Deus dispensauit in his præceptis esse aliquo modo sic exponendas, vt reuera non velint quòd Deus dispensauit.

Assignat autem ipse duas expositiones, quas so-

lent adferre sequaces istius sententiæ. Vna expositio est quòd quando apparet Deum dispensasse in actibus prohibitis in Decalogo; non dispensauit tamen in illis, quatenus prohibiti sunt, nec consequenter quatenus continentur in Decalogo, sed quòd dispensauit in iis, quatenus sunt actus, abstrahendo à ratione illa, secundum quam sunt prohibiti. Alia expositio est, in re parum, aut nihil à priori distans, quod non dispensauerit vnquam Deus in actu, quatenus inordinatus, nec consequenter quatenus prohibitus, aut contentus in Decalogo, quia prohibetur, & continetur in Decalogo, quatenus inordinatus.

Exponit auctoritates oppositas sibi.
1. Expositio.

2. Expositio.

Cum his duabus expositionibus conuenit illa, quam S. Thom. habet q. 100. art. 8. ad tertium, vbi dicit quòd illa, quæ prohibentur in Decalogo, possunt considerari dupliciter: vno modo, quatenus habent inordinationem, & malitiam, & alio modo, quatenus non habent malitiam, aut inordinationem. Verbi gratia, occisio potest considerari vt sit auctoritate publica, & vt sit auctoritate priuata, si consideratur primo modo, est mala & inordinata, ac prohibita in Decalogo. Si secundo modo, non est nec mala, nec inordinata, nec prohibita in Decalogo. Dicit ergo S. Doctor, quòd Deus nunquam dispensauit, nec potuit dispensare in re prohibita, vt affecta illa circumstantia, secundum quam est prohibita in Decalogo, sed solummodo vt afficitur aliqua circumstantia, quæ affecta non habet rationem illam inordinationis, ob quam prohibetur.

Alia expositio cum prædictis conueniens in re.

Responsio D.
Thomæ Deum
nunquam
dispensare
in
præceptis
Decalogi.

S C H O L I V M.

Explicat quid sit dispensatio propriè, improbando expositiones D. Thom. Secundò refutat quòd D. Thom. ait omnia præcepta Decalogi habere veritatem necessariam ex terminis, vel ex his, per necessariam consequentiam. Primò, quia intellectus Dei necessariò apprehenderet ea, & præcticè contra dicta q. 4. prol. & voluntas Dei necessariò conformaretur eis. Secundò, voluntas Dei determinaretur ad extra necessariò. Tria præcepta spectantia ad Deum fuisse in prima tabula, & reliqua in secunda, tenet Aug. in Exod. 26. D. Thom. 1. 2. q. 100. art. 4. & communis, licet Hier. in Osea 10. aliter numeret præcepta.

3.
Quid sit
dispensare, videtur
in 4. d.
33. q. 1. §.
de secundo.

Sed istæ expositiones (quæ fortè redeunt in idem) non videntur saluare propositum. Dispensare enim non est facere, quòd stante præcepto liceat facere contra præceptum: sed dispensare est reuocare præceptum, vel declarare qualiter debeat intelligi. Est enim duplex dispensatio, scilicet Iuris reuocatio, & Iuris declaratio.

Quæro

Quæro, an stantibus omnibus circumstantiis eisdem in isto actu, qui est occidere hominem, variata sola circumstantia prohibiti, & non prohibiti, posset Deus facere quod ille actus, qui cum talibus circumstantiis aliis est aliquando prohibitus, aliàs esset non prohibitus, sed licitus? Si sic, igitur simpliciter potest dispensare, sicut simpliciter mutauit legem veterem quantum ad caeremonialia, quando dedit nouam; non quidem faciens quod manente præcepto de caeremonialibus, illa non essent seruanda: sed faciens, quod actu illo manente eodem, non tenebatur quis ad illum, sicut prius. Ita etiam dispensat quicumque legislator simpliciter, quando reuocat præceptum Iuris positiui facti ab eo; non quidem faciens, quod actu prohibito, vel præcepto manente secundum se, auferatur ratio illiciti: & fiat licitum.

Quid dispensare proprie.

Si autem Deus non potest facere de isto actu, qui cum talibus circumstantiis erat prohibitus, quod manentibus eisdem circumstantiis prioribus de prohibitione non sit prohibitus; igitur non potest facere quod occidere non sit prohibitum: cuius oppositum manifestè patet de Abraham.

Præterea, quæ sunt vera ex terminis, siue sint necessaria ex terminis, siue consequentia ex talibus necessariis, præcedunt in veritate omnem actum voluntatis, vel saltem habent veritatem suam circumscripto per impossibile omni *velle*: igitur si præcepta Decalogi, vel propositiones practicæ, quæ possent formari ab eis, haberent talem necessitatem, puta, quod hæc esset necessaria: *proximus non est occidendus, furtum non est faciendum*, ita quod circumscripto omni *velle* apud intellectum apprehendentem, tales complexiones essent sic notæ, intellectus diuinus apprehendens talia necessariò apprehenderet ea tanquam ex se vera, & tunc voluntas diuina necessariò concordaret istis apprehensis, vel ipsa non esset recta: & ita esset ponere in Deo rationem scientiæ practicæ: quod negatum est in primo. Esset etiam ponere quod voluntas eius simpliciter necessariò determinatur circa aliqua volubilia alia à se; cuius oppositum est dictum in primo, ubi tactum est quod voluntas diuina in nihil aliud à se tendit, nisi contingenter.

4.

Quæst. 4. prolog. Dist. 2. & 8. & 39. & 41.

Quod si dicatur voluntatem creatam necessariò debere conformare se istis ad hoc, quod sit recta: non tamen voluntatem diuinam oportet conformiter velle istis veris; sed quia conformiter vult, ideò sunt vera. Iste respondet ad conclusionem, non ratio probat oppositum: nam intellectus diuinus prius apprehendit istos terminos, & potest apprehendere veritatem complexionis in eis, quam scilicet complexionem habet ex terminis antequam voluntas sua habeat aliquem actum circa ea: igitur in secundo signo naturæ, scilicet quando voluntas habet actum circa illa, oportet necessariò, quod velit conformiter illi dictamini.

C O M M E N T A R I V S.

104.
An possit Deus dispensare in præceptis Decalogi.

Prima sententia negatiua.

2. Sententia quod possit in aliquibus.

Sed istæ expositiones, &c. Antequam resoluat difficultatem principalem, impugnatur hæc prædictas responsiones, & præterea ostendit Deum dispensare posse in præceptis aliquibus Decalogi, circa quam rem, est magna controuersia, quæ ad duas sententias extremas, quod attinet ad præsens, reuocari potest, quamuis in qualibet ex illis sint varij dicendi modi, ratione quorum diuidi potest in alias sententias; sed ad propositum sufficit specificare duas illas principales.

Prima sententia est negatiua, absolutè negans Deum de potentia absoluta dispensare posse in vilo præcepto Decalogi, præter tertium de sanctificatione Sabbati. Ita D. Thom. paulò antè citatus, & sui Commentores *ibidem* Soto, Vic. Viquer. Alf. quos citat, & sequitur Suar. 2. de legibus, cap. 15. Salas tract. 14. disp. 5. sect. 9. Valq. disp. 179. cap. 2. Auerfa quæst. 94. sect. 3.

Secunda sententia extremè opposita tenet Deum de potentia absoluta posse dispensare in aliquibus præceptis Decalogi. Ita Scorus cum suis. Gabriel. Almain. Marf. D. Bonauent. 1. dist. 47. Occam 2. q. 19. Petrus Aliacen. 1. dist. 14. Andr. de Castro nouo 1. dist. 48. Gerson. *Alphab.* 61. & alij infra citandi, n. 162. qui tenent humana autoritate posse dispensari in aliquibus præceptis iuris naturæ, hi enim

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

à fortiori debent tenere hanc sententiā nostram.

Quamuis autem ex huius sententiæ probatione sufficienter ostendi possit prædictas explicationes, seu responsiones non saluare propositum, hoc est, non ostendere quin Deus dispensauit de facto in præceptis Decalogi, tamen charitatis causa antequam probemus hanc sententiā, cuius probatio principaliter hæc intèditur, breuiter impugnandæ sunt.

Itaque quando dicunt Thomistæ, quod nō possit vlla dispensatio dari circa actus prohibitos in Decalogo, vt isti actus sunt prohibiti, vel intelligunt per hoc quod in istis actibus pro illo instanti in quo sunt prohibiti in sensu composito prohibitionis, non possit Deus dispensare, & id quidem verissimum est secundum omnes, quia aliàs actus esset simul prohibitus ac nō prohibitus; sed non facit ad propositū, quia ad dispensationē non requiritur vt per eā actus prohibitus in sensu composito prohibitionis sit non prohibitus; tum, quia aliàs nūquā posset dari dispensatio, nec in actibus prohibitis in Decalogo, nec in actibus prohibitis lege humana, quod esset cōtra omnes; tū, quia dispensatio propriè dicta est reuocatio, seu relaxatio iuris, ac prohibitionis, quæ aliàs esset; ergo quādo datur dispensatio in actu pro eodē instanti, non manet prohibitio istius actus. Dixi autē dispensatio propriè

105.

Impugnatur expositio D. Tb. supra præmissa n. 103.

Non potest Deus dispensare in villo actu prohibito vt prohibitus est in sensu composito.

Quid est dispensatio.

proprie dicta, nam quamuis, ut Doctor asserit, detur duplex dispensatio, una quæ est reuocatio iuris, altera quæ est declaratio iuris, tamen ex his duabus sola prima est dispensatio proprie dicta, de qua hic principaliter agimus.

Vel intelligunt Thomistæ illo modo dicendi, quod sit aliqua ratio particularis in actibus prohibitis in Decalogo, ratione cuius ita prohibentur necessarium, ut non possit Deus villo suo actu efficere ut isti actus non sint prohibiti, & hoc est falsum, ut patebit statim ex probationibus sententiæ secundæ: ergo quomodocumque intelligunt prædictas expositiones quod minus Deus dispensare possit in præceptis aliquibus Decalogi.

106.

Deus potest dispensare de propriis dictis, ut præceptis aliquibus Decalogi, de facili assensum.

Probatur ergo iam illa secunda sententia; primo auctoritate sancti Bernardi de præcepto, & dispensatione. *Non occides, non mœchaberis, & reliqua illius scita, quæ etsi nullam prorsus humanam dispensationem admittant, nec cuiquam hominum ex his aliquo modo soluere aut licuit, aut licebit, Dominus tamen aliquid horum & quod voluit & quando voluit soluit, siue cum Hebraeis Ægyptios exspoliari, siue quando Prophetam cum muliere fornicaria misceri præcepit. Quorum utique alterum quid nisi graue furti facinus; alterum quod nisi flagitij turpitudine reputaretur si non excusasset, verumque factum auctoritas imperantis? & infra. Deinde quod inuolabile nominari, illud intelligo, quod non ab homine traditum, sed diuinitus promulgatum, nisi a Deo, qui tradidit mutari omnino non patitur, ut exempli causa non occides, nec mœchaberis, non furtum facies, & reliqua illius tabula.*

Responsio aduersariorum. Reijcitur S. Bernardus de propria dispensatione loquitur.

Aduersarij fatentur Bernardum nostræ sententiæ fauere, sed explicant tamen eum de dispensatione improprie dicta, sed contra explanationem primò facit quod nihil impediatur quominus de propria loquatur, & deinde quod in illo libro ex professo agat de dispensatione proprie dicta; ergo de ea debet intelligi. Præterea talem dispensationem concedit Deo, qualem negat hominibus, sed secundum multos ex aduersariis homines possunt in præceptis iuris naturæ dispensare dispensatione improprie dicta, & si opponeretur ipsis Bernardus, intelligerent, seu explicarent ipsum de dispensatione proprie dicta loqui: ergo talem dispensationem proprie dictam debent secundum Bernardum concedere Deo.

107.

Probatio 2. a ratione. Quid requiritur ut Deus dispenset in actu.

Probatur secundò ratione, ut Deus dispense in præcepto, verbi gratiâ, non occidendi innocentem, sufficit quod actu suo possit efficere ut occisio illa affecta omnibus circumstantiis intrinsecis, & extrinsecis, præter circumstantiam actus istius diuini, à quibus haberet esse prohibita, & mala, non sit prohibita, nec mala: nam idè potest Princeps aliquis dispensare in sua lege positiua, verbi gratiâ, idè potest Pontifex dispensare in comestione carnis die Veneris, quia potest actu suo efficere, ut comestio illa esset licita in omnibus illis circumstantiis, in quibus aliàs esset illicita præter circumstantiam istius actus quo id efficeret: ergo si Deus potest actu suo facere, ut occisio aliqua affecta iis circumstantiis, in quibus esset prohibita per Decalogum, non sit illicita, omnino potest proprie dispensare; sed potest Deus id facere; imò de facto id fecit; ergo de facto dispensauit, & consequenter potest dispensare.

Probatur subsumptum, nam si considerentur omnes circumstantiæ occisionis Isaac, præter circumstantiam illam præcepti diuini, nulla prorsus

reperietur, ob quam esset licita, & omnes reperientur, ob quas aliæ occisiones quacumque sunt illicitæ: ergo quandoquidem Deus fecerit actu præceptum suo, ut illa occisio non obstantibus illis circumstantiis esset licita, fecit actu suo de facto, ut occisio affecta circumstantiis, quibus redditur illicita, & prohibita, non sit illicita ac prohibita; & consequenter dispensauit de facto, atque adèd potest dispensare.

Nec valet si dicas quod una ex circumstantiis, à quibus occisio habeat esse prohibita per Decalogum, sit eam non præcipi, aut consuli à Deo, & consequenter quod occisio præcepta à Deo non afficiatur iis omnibus circumstantiis, quibus redditur illicita, hoc, inquam, non valet, nam sic etiam dicere possum quod una ex circumstantiis, ob quas habet comestio carnis die Veneris esse illicita, sit quod non præcipiatur à Superiore, aut quod ipse non consulat, aut licentiam det alicui comedere; & consequenter potest dici, quod quando Superior præciperet, aut consuleret illam, vel licentiam eius concederet, non dispensaret in præcepto de comestione, sic tolleretur omnis dispensatio, quod est contra omnes, etiam aduersarios. Itaque ut ostendant Deum non posse dispensare in præcepto Decalogi de non occidendo, sicut potest Papa dispensare in præcepto de comestione carnis, oportet eos ostendere quod sit aliqua circumstantia ex parte occisionis præter negationem præcepti, aut consilij, aut licentiæ diuinæ, ob quam sit ita illicita ut Deus non possit nec præcipere eam, nec consulere, nec licentiam eius faciendæ concedere, ut afficitur illa circumstantia; & quod non sit vlla circumstantia, præter circumstantiam negationis præcepti, consilij, aut licentiæ Papæ ex parte comestionis, ob quam circumstantiam non possit Papa edendi licentiam dare: sed hoc non possunt villo modo facere: ergo debent concedere quod Deus dispensare possit in occisione, sicut Papa in comestione.

Confirmatur, quia actus, qui est prohibus, materialiter consideratus, potest duobus modis se habere. Primò sic ut afficiatur aliqua circumstantia, ob quam siue partialiter, siue totaliter habet prohiberi. Secundò, ita ut afficiatur aliqua circumstantia, in qua reuera non erit prohibitus, quia scilicet ob illam circumstantiam habet aliam rationem moralem ab illa, quam habet in illis circumstantiis, in quibus erat prohibitus. Rursus, hæc circumstantia, quam habet, ob quam non est prohibitus, potest esse circumstantia actus particularis Superioris prohibentis illi actum, quo præciperet, vel consuleret actum illum, quem aliàs prohibuit, vel licentiam daret eum faciendi; aut aliqua alia circumstantia concomitans illum actum, vel dependens ab illo; vel potest esse aliqua alia circumstantia independens ab actu tali, verbi gratiâ, comestio carnis, quæ est prohibita in Quadragesima, potest considerari ut proueniens à sano homine, cui non est necessaria aliqua particulari ratione ista comestio, & ut sic est prohibita sine dubio ista comestio; & potest considerari ut proueniens ab homine infirmo, cui valde necessaria est ad mortem vitandam illa comestio, & sic non est prohibita; nam certum est lege illa positiua non esse prohibitum quod summè necessarium est ad vitam conseruandam; & potest denique considerari, ut proueniens ab homine sano, cui dedit legislator licentiam

108.

Responsio aduersariorum. Reijcitur.

Quid probaret Deum non posse dispensare in occisione et bene quod in violatione ieiunij.

109.

Confirmatio. Actus prohibitus ex se duobus modis potest considerari.

Tripliciter potest considerari comestio.

1. Modo est prohibita.
2. Modo non.
3. Modo etiam non est.

tiam comedendi, & ut sic etiam comestio non est prohibita, quia aliàs esset prohibita, & non esset prohibita simul, quod implicat in casu proposito. Si priori modo consideremus comestionem, nulla alia circumstantia considerata, certum est eam esse malam, modò liberè fiat & de-liberatè. Si secundo modo consideretur, non minùs certum est eam non esse malam; sed quòd non sit mala non provenit ab aliqua dispensatione, quandoquidem non proveniat id ab vllò actu libero legislatoris, aut alterius habentis ad hoc auctoritatem. Si denique consideretur tertio modo, non erit etiam sine dubio mala, sed id habebit ex propriissima dispensatione, quia id habebit præcisè ab actu libero legislatoris.

1. *Modo est mala.*

2. *Non item.*

Nec tertio modo.

Occisio Isaac habuit omnia requisita ut esset mala excepta dispensatione.

Hoc supposito sic argumentor: occisio illa Isaac, quam intendebat efficaciter Abraham, habebat omnes circumstantias, ob quas occisio est prohibita in Decalogo non minùs, quàm comestio hominis sani, cum quo fit dispensatio, habet omnes circumstantias, in quibus prohibetur à legistatore, & non habet vllam circumstantiam independentem ab actu libero. Dei præcipientis ipsam, ob quam deberet censeri non esse prohibita in Decalogo magis, quam comestio illa hominis sani haberet: ergo sicut comestio illa hominis sani habet solùm non esse mala ob dispensationem, & sicut ille actus legislatoris, quo fit ut ista comestio non sit mala, est propriè dispensatio: ita etiam illa occisio habuit solùm non esse mala ob dispensationem, & illa volitio diuina, qua Deus præcepit ipsi occisionem, erat propriè dispensatio, & consequenter verum est quòd de facto Deus dispensavit in Decalogi præceptis.

Confirmatur secundo, quia aliquis actus qui est prohibitus potest non esse prohibitus ob actum alicuius Superioris, aut Principis, vel legislatoris dupliciter. Vno modo, quatenus iste Princeps haberet aliquem actum, quo nec formaliter præciperet, nec consuleret, nec licentiam concederet faciendi illum actum prohibitum, sed quo faceret aliquam aliam mutationem moralem, ratione cuius mutationis ita variaretur natura moralis illius actus ut non haberet iam eandem rationem moralem, quam aliàs haberet. verbi gratià, posset Deus, ut supremus Dominus rerum omnium, actu libero suo constituere Petrum dominum istarum rerum, quarum antè erat dominus Paulus, & si id fecisset, Petrus posset licitè etiam auferre ista bona à Paulo non minùs quàm si nunquam fuissent ipsius bona, quamvis Deus nec præciperet, nec consuleret illam ablationem, nec positiuè daret licentiam eius. Alio modo, quatenus ille Princeps præcisè præciperet illi, aut consuleret illum actum, vel positiuè, & formaliter daret ipsi licentiam eum faciendi. Si primo modo se haberet Princeps, tum non dispensaret in præcepto, quo prohibebatur actus; sed ita mutaret naturam actus, ut non haberet illam rationem moralem, ob quam prohibebatur: nam certum est quòd præcepto illo Decalogo, non furtum facies. Non prohibeatur ablatio secreta bonorum propriorum auferentis, sed bonorum propriorum istius, à quo auferuntur: vnde eo ipso, quo bona, quæ antè erant Pauli, modò fiunt Petro, fit etiam ut ablatio istorum bonorum non cadat sub illo præcepto, & consequenter quòd quamvis nulla fiat dispensatio, illa ablatio non erit contra illud præceptum; quidquid sit an sit aliunde contra iustitiam, qua-

110. Confirmatio: secunda.

Dupliciter potest Princeps actu suo, efficere ut actus aliàs illicitus sit licitus.

1. *Modus.*

2. *Modus.* Primo modo non fieret dispensatio.

tenuis scilicet secretè auferentur, quod non facit ad rem.

Si autem secundo modo se habet Princeps tum actus ille non fit licitus, nisi per propriam dispensationem: nam aliàs quando Papa præciperet comestionem carnis in Quadragesima, aut eius comedendæ daret licentiam, non dispensaret, sed mutaret tantùm materiam, seu naturam moralem actus, quod est absurdum secundùm omnes.

Hoc supposito, sic argumentor: de facto Deus præcepit Abraham interficere filium in illis circumstantiis, in quibus secluso præcepto peccaret eum occidendo, nec fecit vllam mutationem moralem ex parte istius actus præter mutationem illam, quæ desumebatur ex illo præcepto, ut præceptum est: ergo per veram dispensationem, & non per mutationem aliquam aliam fecit, ut illa occisio esset licita, quæ aliàs esset illicita.

Quòd si diceretur præceptum non posse habere rationem dispensationis, quia dispensatio non obligat ad actum faciendum, sicut præceptum non tollit difficultatem: primò, quia dispensatio, ut dispensatio, nec habet obligare, nec non obligare, sed habet præcisè vim auferendi obligationem, & prohibitionem actus, in quo fit dispensatio. Vnde cum præceptum habeat illam rationem & vim, habet etiam rationem dispensationis, licet præterea habeat rationem obligandi ad actum, in quo fit dispensatio, & cuius prohibitio per dispensationem tollitur, & certè nemo est, qui non fatetur quòd Papa, si præciperet alicui comedere carnes in Quadragesima, aliàs obligato ad eas non comedendas, dispensaret cum illo in præcepto de non comedendo carnes.

Secundò, quia qua ratione Deus præcepit Abraham non occidere filium, potuit etiam non præciperi, sed dare ipsi licentiam expressam, & formalem eum interficiendi: at in tali casu interfectio esset ipsi licita: ergo tum saltem dispensaret propriè in illo præcepto non obstante prædicta responsione, quod sufficit ad intentum nostrum.

Per hæc patet ad vulgarem responsionem aduersariorum ad illud exemplum Abraham, dicentium verum quidem esse quòd illa occisio reddebatur ipsi licita per actum diuinum, quæ aliàs non esset licita; sed tamen id factum esse non per dispensationem, sed per mutationem materiæ. Ad quod confirmandum dicit Auerfa non quamcumque occisionem vetari præcepto Decalogi, sed occisionem factam, priuata auctoritate. Vnde, inquit, de facto Principes sæculares dant facultatem interficiendi, nec dispensant in illo præcepto.

At non video quomodo hoc faciat ad rem, nam certum est quòd illi Principes non possunt facere ut interfectio sit iusta auctoritate sua præcisè, sed solùm quando afficitur aliquibus circumstantiis particularibus, ob quas circumstantias mutatur natura moralis istius interfectionis, & propterea nõ dispensant in illo præcepto; quòd si absque vlla variatione ex parte interfectionis possint facere, ut interfectio, quæ aliàs esset illicita, sola auctoritate sua esset licita, profectò dispensare possent in illo præcepto non minùs quàm in aliis præceptis possunt; & cõsequenter cum Deus sola auctoritate sua possit absque vlla mutatione materiæ præter mutationem ortam ex eius præ-

III.

Deus propriè dispensauit cum Abraham in interfectione s. l. j.

Responsio.

Reijcitur 1.

Reijcitur 2. Potuit Deus dare licentiam interficiendi sine præcepto.

III 2.

Non fuit Abraham facta licita occisio per mutationem moralem distinctam à dispensatione.

Confirmatio Auerfa contra nos.

Reijcitur. Cur Principes nõ dispensant in præcepto non occidendi quando iubent occidere.

cepto, vel consilio, vel licentia, efficere, ut occisio esset licita, dicendum est quod possit dispensare; unde illud exemplum Auerſæ ipsimet aduersatur.

Per hæc explicata, & probata manet prima ratio Doctoris, qua utitur num. 3. *§. si autem Deus non potest facere.*

113.

Probatio 3.
nostra sen-
tentia.

Non est cui-
dens media-
re, aut imme-
diatè quis
Deus possit
proprie dis-
pensare.
Probatio Do-
ctoris.

Probatur tertio: si Deus non posset facere, ut occisio sine ulla variatione materiæ esset licita, quæ aliàs esset illicita, sequeretur quod hæc propositio esset ex terminis euidens, aut deduceretur ex propositionibus sic euentibus. verbi gratiâ, occisio talis non est, nec potest esse licita per actum diuinæ voluntatis; sed hoc est falsum: ergo Deus potest facere per actum suæ voluntatis, ut talis occisio absque alia variatione materiæ, quàm quæ semper contingit, quoties fit dispensatio, sit licita; & consequenter potest dispensare proprie in præceptis aliquibus Decalogi.

Probatur minor (in qua sola potest esse difficultas) à Doctore, quia si ista propositio esset sic vera, sequeretur quod intellectus cognosceret illam esse sic veram, & consequenter quod voluntas diuina deberet se conformare intellectui diuino, ita ut non posset præcipere, aut consulere talem occisionem: sed hoc est absurdum, tum, quia inde sequeretur in Deo reperiri scientiam, quæ haberet rationem scientiæ practicæ, & regulatiuæ voluntatis diuinæ; tum, quia sequeretur etiam quod voluntas diuina necessariò determinaretur ad volenda aliqua ad extrâ.

114.

Prima diffi-
cultas contra
præmissam
probationem
minoris.

Intellectus
diuinus ne-
cessariò iudi-
cat Deum non
esse efficien-
tiam irreueren-
tiam, nec men-
tiendum.

Contra hanc probationem minoris primò facit quod videatur retorqueri posse contra eundem Scotum; nam ipsemet concedit Deum non posse facere ut odium sui sit licitum, nec mendacium, nec irreuerentia, unde expressè negat de potentia absoluta dispensari posse in præceptis negatiuis primæ tabulæ, ut suprà vidimus contra fabrum, & postea videbimus: ergo hæc propositiones sunt vel euidentes ex terminis, vel deductæ ex propositionibus sic euentibus; Deus non est, nec potest esse odio habendus, nec mendacium faciendum, nec irreuerentia Deo exhibenda, & consequenter intellectus diuinus necessariò iudicat illas propositiones esse veras, atque aded voluntas diuina necessariò conformare se debet intellectui, & sic datur in Deo ratio scientiæ practicæ, & voluntas diuina determinatur necessariò ad aliquid volendum ad extrâ, non minùs quàm si illæ aliæ propositiones essent sic veræ: *non est occidendus innocens; non est adulterandum*; ergo vel absurdum quod in Deo ponatur ratio scientiæ practicæ, & quod determinetur voluntas eius ad extrâ contra Scotum, vel certè ex eo quod istæ propositiones essent sic veræ, non sequitur quod detur in Deo ratio talis scientiæ, aut quod voluntas eius sic determinaretur, quod etiam est contra eundem.

115.

3. Difficultas
contra eandem
probationem.

Non est ab-
surdum quod
Deus necessi-
taretur ad
prohibendum
malum.

Secundò, contra eandem doctrinam facit, quod licet sit absurdum Dei voluntatem necessitari ad aliquid ad extrâ producendum realiter, non tamen est absurdum quod necessitaretur ex suppositione productionis eius ad aliquos speciales actus habendos circa ipsum, aut saltem, quod directè facit ad rem, non est absurdum quod necessitaretur ad prohibendum malum, aut præcipiendum bonum; quemadmodum enim ex suppositione quod promissit vitam æternam, non potest non conferre ipsam; ita ex suppositione quod creauerit hominem ratione videntem, non potest

non esse legislator eius, & præcipere ipsi quæ necessaria sunt ad consequutionem finis, ad quem conditus est, & vetare quæ impediunt consequutionem eius; quia aliàs esset insipiens gubernator, quod tam repugnat ipsi, quàm mentiri: ita Suarez suprà cap. 6. num. 14. ex Caietano quæst. 100. art. 8.

Tertio, contra eandem facit, quod licet Deus iudicaret occisionem, verbi gratiâ, innocentis esse intrinsecè ita malam, ut nulla ratione posset benè fieri, sicut iudicat mendacium esse malum, tamen non propterea sequeretur quod voluntas diuina nollet fieri occisionem illam, aut mendacium à creaturis; cur esset necesse? non ex eo quod proponat intellectus illam malitiam; quia sicut nostra voluntas non obligatur ad positiuè nolendū quodcumque malum, quod proponitur nobis, esse malū; neque enim si videmus aliquem interficientem alium, tenemur positiuè nolle quod ipse id faciat; sed sufficit quod non velimus ut id faceret: ita etiam voluntas diuina, licet videret occisionem talem esse malam, non teneretur positiuè nolle ut fieret ab homine, sed sufficeret quod non vellet eam ab ipso fieri; nec malè faceret consequenter, si non haberet illam positiuam nolitionem, licet daremus quod malè faceret, si haberet positiuam volitionem.

Quantum ad primam difficultatem, ex his aliqui conantur euadere, dicendo quod Doctor non existimet absurdum, aut inconueniens admittere aliquas propositiones practicas necessariæ veritatis ex terminis, & quod intellectus diuinus necessariò cognoscat illas, ut tales, & voluntas diuina necessariò conformet se intellectui, modò tamen illæ propositiones versentur circa Deum sicut versantur illæ propositiones indispenabiles, verbi gratiâ: *Non est adorandus alius pro Deo: non est exhibenda irreuerentia Deo*, & similes aliæ, quia ex hoc non sequitur voluntatem diuinam necessitari ad extrâ, cum necessitetur tantum ad actus, qui versantur circa Deum; sed vult tantum eam non deberi necessitari ad actus circa alia obiecta à Deo, quatenus non respiciunt, nec includunt formaliter & expressè ipsum Deum.

Verum, meo iudicio, hoc non satisfacit plenè difficultati, primò, quia non soluit quin in Deo detur ratio scientiæ practicæ, quæ consistit in hoc, quod detur in ipso scientia alicuius obiecti, circa quod, ut sic cognitum, voluntas debet necessariò habere actum sine suppositione alicuius alterius actus sui. Secundò, & principaliter, quia non solum secundum principia Doctoris aliquæ propositiones versatæ circa Deum sunt necessariæ veritatis, sed aliquæ aliæ, ut verbi gratiâ, hæc: *bonum non est odio prosequendum; malum non est faciendum*, & etiam hæc secundum Scotistas communiter; *Mendacium non est faciendum*; cum tamen secundum Scotum quæst. seq. non habeat malitiam immediatè oppositam Deo, aut pertinentem ad primam tabulam.

Itaque existimo aliter respondendum esse, & explicandum Scotum. Dico ergo Doctorem non asserere esse absurdum aliquas propositiones practicas esse necessariò veras independentes ab omni actu voluntatis diuinæ, easque ut sic, cognosci à diuino intellectu, & etiam voluntatem diuinam ita necessitari respectu illarum, ut non possit efficere, ut quæ similibus propositionibus sunt prohibita, non sint prohibita, ut manifestè patet per exempla opposita in difficultate; sed vult tantum

116.

Tertia diffi-
cultas contra
eandem pro-
bationem.
Quidam Deum
iudicant ne-
cessariò men-
daciū esse
malum, tamē
non necessariò
proberet il-
lud.

117.

Solutio ali-
quorum Sco-
tistarum ad
primam dif-
ficultatem.

Non satisfacit
hæc solutio.

Non solum
Deus iudicat
aliquas pro-
positiones
versatæ cir-
ca se esse ne-
cessariò ve-
ras, sed alias
etiam.

118.

Vera solutio
1. difficultatis
ex explicatio-
ne Scoti.
Non negat
Doctor ali-
quas proposi-
tiones practi-
cas esse veras
independentes
à voluntate
diuina.

tantum esse absurdum, & inconueniens, quod omnia præcepta secundæ tabulæ sint talia, ut existimant Thomistæ, quia non potest assignari ratio, ob quam sint talia. Vnde vis rationis Scoti consistit in hoc.

Absurdum est intellectum diuinum determinari necessarium ad cognoscendum aliquam propositionem non necessarium verum.

Est absurdum quod intellectus diuinus determinetur ad cognoscendam necessariò aliquam propositionem, quæ ex se non habet necessariam veritatem, & est absurdum, consequenter quod voluntas diuina habeat necessariò aliquem determinatum actum circa talem propositionem ex vi talis cognitionis, quod certè omnibus debet esse in confesso: nam propterea absurdum est quod intellectus diuinus necessariò determinetur ad cognoscendum quod paries sit albus, & est absurdum quod voluntas diuina necessitaretur ex præsuppositione talis cognitionis ad volendum parietem esse album; & similiter est absurdum quod daretur scientia practica præcedens omnem actum diuinæ voluntatis in Deo, qua dictaretur aliquid esse ita malum, ut voluntas diuina non posset facere, quod non esset malum villo actu suo, cum non daretur aliqua ratio ex parte obiecti, ob quam sic determinatur intellectus diuinus: & denique est absurdum quod voluntas diuina ex se necessariò determinaretur ita ad aliquod obiectum practicum, ut non possit facere quod esset licitum operari circa tale obiectum, vel fugiendo, vel prosequendo, prout ipsi placet, nisi istud obiectum habeat aliquam rationem particularem ex natura sua intrinseca, ob quam id repugnaret, ut manifestum est.

Sed aliqua præcepta secundæ tabulæ sunt talia, ut non possit assignari vlla ratio, ob quam implicaret voluntatem diuinam facere, ut ea quæ ipsis prohibentur, non sint mala: ergo est absurdum quod illa dicantur esse tam necessariæ veritatis, ut intellectus diuinus independentè à voluntate diuina deberet intelligere illa esse ita mala, aut ut voluntas diuina necessariò deberet non dare facultatem ea faciendi.

119.

Via rationis Scoti. Quam potest permittit licetia voluntas diuina.

Quod si placeat adhuc breuius proponere hanc rationem Scoti, sic confirmari potest: non debet asseri quod voluntas diuina ita necessitetur ad non concedendam licentiam faciendi quamcumque operationem ad extrà, nisi aliqua ratio specialis ostendi possit ex parte istius operationis, ob quam id repugnaret; sed nulla ratio potest assignari ex parte aliquarum actionum, quæ prohibentur in secunda tabula, ob quam repugnaret voluntatem diuinam hîc, & nunc dare licentiam eas faciendi: ergo non est asserendum quod non possit dare illam licentiam, nec consequenter asserendum est quod non possit in præceptis aliquibus secundæ tabulæ dispensare. In hoc ergo sensu Scotus putat esse absurdum, & contra determinationem suam in primo sensu, quod voluntas diuina necessitetur, aut determinetur ad extrà.

Qualis scientiam practica non debet habere Deus.

Rursus, non debet asseri quod intellectus diuinus habeat scientiam aliquam practicam dictantem quod aliqua operatio sit ita mala, quin per voluntatem diuinam possit fieri benè talis operatio, nisi assignari possit aliqua ratio ex parte operationis independentè à voluntate diuina, ob quam id esset dicendum: sed non potest ex parte occisionis prohibita in secunda tabula ostendi aliqua ratio independentè à voluntate diuina, ob quam colligatur quod ita sit non facienda, quin per voluntatem diuinam possit licitè fieri hîc, & nunc, ergo non est ponenda in Deo talis

scientia practica de occisione, ut etiam euidens est, & in hoc sensu asserit Scotus esse absurdum ponere in Deo rationem scientiæ practicæ talis de omnibus actibus prohibitis in secunda tabula, per quæ patet ad primam difficultatem.

Ad secundam difficultatem, dico Scotum non putare esse absurdum quod diuina voluntas necessitetur ex suppositione ad aliquid volendum, quando scilicet volitio, & nolitio ipsius haberet necessariam connexionem cum ista hypothese; nec etiam quod necessitetur simpliciter ad aliquid quando reperitur aliqua ratio, ob quam asserenda esset talis necessitas, sed putat esse absurdum, & benè, quod necessitaretur Deus, aut simpliciter, aut ex hypothese ad aliquid volendum, aut non volendum, quando non posset assignari ratio, ob quam ita necessitaretur qualis ratio non potest ostendi in proposito.

Quod verò in illa secunda difficultate ait Suarez, Deum futurum insipientem gubernatorem, si non prohiberet quæ sunt prohibita per legem naturæ, & sic tam repugnare ipsi non prohibere ea, quam repugnat ipsi non mentiri, omnino falsum est, & gratissimè dicitur, etiam ex hypothese quod ordinaret hominem ad consecutionem vltimi finis, ad hoc enim ut non esset insipiens gubernator hominis sic ordinati, sufficeret quod eum perduceret ad vltimum finem: sed certè posset perducere ad vltimum finem, quamuis non prohiberet homicidium, & quamuis daret ipsi licentiam eius faciendi: ergo non esset insipiens gubernator hominis ordinati ad vltimum finem consequendum, quamuis non prohiberet, homicidium, verbi gratiâ.

Confirmatur hoc, quia Deus posset, si vellet, ordinare ut homo acquireret vltimum finem sine meritis propriis, & quamuis peccaret etiam, quia posset ipsi condonare peccata, & si id fecisset, non esset insipiens gubernator, nec sequeretur vlla imperfectio in ipso si ita se gereret: ergo ut perducatur hominem ad vltimum finem, non requiritur quod prohibeat homicidium. Probatur consequentia, quia propterea requireretur ad hoc, quia deberet perducere ad finem per merita, & remoueri per demerita; sed posset perducere sine meritis, & posset non remoueri per demerita, quando Deus vellet condonare ipsi demerita; ergo non requiritur illa prohibitio ad perducendum hominem ad vltimum finem.

Confirmatur secundò, quia quamuis deberet Deus prudenter agendo perducere hominem ad finem per merita, & remouere propter demerita, id posset optimè fieri, quamuis non prohiberet occisionem; quia vel illa occisio in casu, quo non esset ista prohibitio Dei particularis, esset mala, & demeritoria; vel non mala ac demeritoria si esset mala: ergo posset propter eam remoueri homo à beatitudine, tanquam propter demeritum; si non esset mala: ergo posset ea non obtinente perducere homo ad beatitudinem per merita.

Confirmatur tertio, ad hoc ut Deus per modum prudentissimi gubernatoris perducatur hominem ad beatitudinem, sufficit quod det ipsi cognitionem, qua cognoscat media necessaria, & vtilia ad eam acquirendam, ac impedimenta omnia eius acquirendæ, & præterea facultatem vel efficacem, vel sufficientem omnia illa media applicandi, & illa impedimenta fugiendi; sed hoc posset facere, quamuis non prohiberet occisionem, imò quamuis occidendi daret licentiam: ergo non sequeretur

120.

Solutio secundæ difficultatis posita n. 115.

Deus non esset insipiens gubernator si non prohiberet quæ sunt prohibita lege natura.

121.

Confirmatio prima.

Posset homo prudenter perducere ad finem per merita & remoueri per demerita, quamuis non prohiberet ea quæ sunt 2. tabula.

Confirmatio tertia.

Quid requiritur ut Deus prudenter perducatur homines ad beatitudinem.

rur ex non prohibitione occisionis, aut ex dispensatione in occisione, quod Deus nō esset prudentissimus gubernator. Maior, & consequentia sunt claræ. Probatur minor quoad primam partē, quia in casu quo non prohiberet occisionem, vel occisio esset impedimentum, vel non esset. Si esset, id posset cognosci, & sine dubio supposita illa cognitione, & cæteris auxiliis, posset homo illā vitare. Si non esset, etiam id posset homo cognoscere, & non esset necessarium occisionem vitare, nec etiā facere. Probatur etiam æquē efficaciter eadem minor quoad secundā partem, quia in casu, quo Deus daret licentiam, tum sine dubio non esset impedimentum consequendæ beatitudinis, nec peccatum occidere: ergo posset homo eo non obstante cognoscere impedimenta beatitudinis, & ea superare. Et per hoc abunde fit satis secundæ difficultati, & patet obiter quamvis occisio esset ita mala, vt non possit benè fieri, Deum tamen non necessariò teneri ad eam positivè prohibendam, prout malè asserit Suarez: ex quo etiam

123.
Solutio tertia
difficultatis.

Non est illa
ratio ex par-
te præceptorū
& tabulæ cur
Deus nō pos-
sit.

Ad tertiā difficultatem respōdeo, verum quidem esse, quod quamvis occisio non minùs esset intrinsicè mala quàm mendacium, aut cultus Idolorum; non necessitari Deum ad eam prohibendā, nec id voluit Scotus, sed quod necessitaretur ita voluntas diuina circa illam, vt non posset dare licentiam occidendi, sicut non potest dare licentiam mentiendi, aut adorandi idola.

Per hæc defensa manet prædicta Scoti ratio, quæ quidem efficacissima est hoc modo intellecta; nec indiget ulteriori probatione, quàm vt ostēdamus non posse assignari ex parte actuum prohibitorū in secunda tabula aliquam rationem particulare, ob quam Deus non posset dare licentiam illos faciendi. Hoc autem ostendi potest primò à posteriori, quia de facto dedit licentiam Abraham interficiendi filium suum, qui erat innocens. Secundò, quia nullam rationem ostendunt aduersarij, quæ facillimam non haberet responsionem. Tertiò, quia in humanis de facto multa possunt esse ex se indecentia, quæ accedente iussu Principis talia non sunt: ergo quamvis occisio esset ex se mala, accedente tamē iussu, vel facultate Dei supremi Principis, non erit talis. Quartò denique, quia, vt habet Doctor n. 5. sequenti, non omnia quæ prohibentur in secunda tabula, habent disconuenientiam aliquam obiectiuam moralem cum natura rationali, quatenus ordinatur ad vltimum finem, nec quæ præcipiuntur conuenientiam; vnde si Deus daret licentiam illa præcepta transgrediendi, transgressio non haberet malitiam formalem, in tali enim casu non posset intellectus formare iudicium, quo diceret illam transgressionem esse disconuenientem moraliter naturæ rationali, sed de hoc postea eodem numero.

124.
A fortiori
ad intelli-
tionem me-
liorem sen-
tentia nostra.
Differentia
talis inter
præcepta De-
calogi &
aliqua ex il-
la possit
Deo iubente
fieri, aliqua
non possint.

Hæc sufficientissimè probant secundam sententiam, quæ est Doctoris. Sed pro maiori rei claritate, & ad vitandam questionem de nomine, quæ sola fortassis hîc potest esse, aduertendum est Doctoris intentum esse, quod inter præcepta Decalogi datur huiusmodi differentia, quod ex iis aliqua sint talis naturæ, vt Deus nullo modo possit facere vlla sua voluntate, vt quæ iis prohibentur absque peccato possint fieri; alia verò sint talis naturæ, vt in iisdem circumstantiis, in quibus non possint actiones iis prohibita fieri absque malitia morali, Deus aliqua sua voluntate possit facere, vt absque morali malitia committantur, sed certè totum hoc aduersarij necessariò fateri debent, nā

non possunt negare quin occisio Isaac, quam intenderet Abraham, esset mala in illis circumstantiis, in quibus fiebat, nisi accederet voluntas diuina, nec quin ex sola voluntate diuina processerit, quod in illis circumstantiis illa occisio esset licita.

Vnde quandoquidem conueniant in re nobiscum, solum videtur esse controversia de nomine, si rem benè examinemus, an scilicet illa volitio diuina sit vocanda dispensatio propriè, necne. Quod autem sit sic vocanda patet ex dictis in prima probatione, & confirmabitur per solutionem obiectionum, imò & ex aduersariis Caietan. expressè fatetur *suprà art. 8.* quod præcepta secundæ tabulæ sunt dispensabilia, sed non sunt dispensabilia, nisi per talem voluntatem; ergo talis voluntas est dispensatio secundum ipsum.

Quod autem idem addit esse quidem dispensationem, sed non quæ sit relaxatio præcepti, aut declaratio; sed qua fit vt occisio, verbi gratiā, Isaac, non sit homicidium, omnino satis futile videtur; nihil enim aliud est dispensationem aliquam esse relaxationem præcepti, quàm esse talem, ob quam fit, vt præceptum non obliget quod aliàs, nisi fieret ista dispensatio, obligaret; sed illa dispensatio, qua Deus fecit vt sine peccato Abraham interficeret suum filium, erat talis dispensatio: ergo erat dispensatio, quæ est relaxatio præcepti. Rursus, si per illam voluntatem solum eximebatur occisio illa à præcepto de non occidendo, quatenus scilicet adiungebat aliquam circumstantiam, ob quam istud præceptum non comprehendebat talem occisionem, vt asserit Caietan. ergo non est vocanda vilo modo dispensatio, quia quando iudex sententiatur aliqua bona, quæ antea erant in possessione Petri, non esse ipsius bona, sed Pauli, aut quando Deus, qui est Dominus omnium, bona, quæ modò sunt Pauli transferret in dominium Petri, posset tum Petrus inuito Paulo accipere illa bona absque transgressione præcepti de non furando, aut de non concupiscendis bonis proximi; nec tamen tum aut iudex ille, aut Deus vilo modò dispensaret cum ipso, quia scilicet per actum illum, quo mediante fiebat licitum Petro auferre illa bona, addebatur circumstantia, per quam illa bona non erant Pauli, & consequenter per quam fiebat, vt non comprehenderentur sub illis præceptis ablatio eorum: ergo similiter si addebatur aliqua circumstantia per voluntatem diuinam, per quam fiebat, vt occisio illa non comprehenderetur sub præcepto Decalogi, profectò illa voluntas non est censenda vilo modo dispensatio.

Præterea, qua ratione Caietan. dicit illam voluntatem non fuisse dispensationem, quæ esset relaxatio legis, sed quæ efficeret, vt extraheretur illa occisio ab illo præcepto, eadem possemus dicere quod nulla dispensatio esset dispensatio, quæ esset relaxatio legis, seu præcepti, sed quod omnis esset talis qua fieret, vt actus extraheretur à præcepti obligatione. Confirmatur, quia quemadmodum aduersarij dicunt quod occisio illa non erat occisio prohibita in Decalogo, quia Decalogus non prohibet nisi occisionē iniustam, aut occisionem, quæ fieret priuata auctoritate, aut sine sufficienti occasione, quod cōsequenter iussio diuina propter quā licebat Abraham, non erat dispensatio propriè dicta, aut relaxatio præcepti: ita etiā posset quis dicere quod comestio carnis in Quadragesima ex voluntate Superioris non esset comestio prohibita per legem de ieiunanda Quadragesima, quia illa lex nō prohibet nisi comestionem iniustam,

125.
Impugnatio
specialis
Caietan.
Quid requi-
ritur vt di-
spensatio sit
relaxatio
præcepti.

126.
Si facultas
cōcessa Abra-
hæ occidendi
filium non sit
relaxatio
præcepti, mul-
ta facultas
est talis.

iniustā, aut quæ fieret absque sufficienti causa, aut auctoritate, & consequenter quod voluntas Superioris, ratione cuius liceret ista comestio, nō esset dispensatio propriē dicta, aut relaxatio legis, sed hoc est absurdum; ergo & illud vnde sequitur.

127.
*Alia doctri-
na Caiet.*

Nec minū parui momenti est quod idem Caietan. subiungit, nempe quemadmodum hæc propositio: *Mortui non possunt resurgere*; est necessaria, ita vt nec de potentia absoluta possit falsificari, intelligendo per *ly possunt* potentiam naturalem, sic scilicet vt sensus sit, quod mortui non possint resurgere vlla potentia naturali: ita hæc alia propositio *non est occidendum*, in sensu, in quo est præceptum Decalogi, scilicet priuata auctoritate cum cæteris conditionibus, est propositio simpliciter necessaria, nec de potentia absoluta potest falsificari, quamuis enim de potētia absoluta possit fieri occisio innocentis, ob auctoritatem scilicet diuinā, non tamen ob auctoritatem priuatā. Vnde addit omnia præcepta Decalogi subintellectam habere hanc clausulam generalem, scil. quod ex naturali mensura actus isti fiant, vel non fiant, sic enim ordinem iustitiæ insolubilem continent, ita quod sensus est, nō esse naturali ratione committendum homicidium, adulterium, furtum: vnde cum hoc sit omnino indispensabile, quia nunquam fieri potest, vt actus illi naturali ratione exerceantur sine malitia, quāuis diuina ratione sic exerceri possint, sequitur quod sint indispensabilia.

128.
*Reijctur.
Quid propriū
est in contro-
uersia præ-
sensit*

Hæc, inquam, doctrina, nullo modo rem hæc declarat, nam nō quæritur hic, vtrum præcepta Decalogi sint dispensabilia, ita vt possit quis priuata auctoritate interficere, aut furari; aut vtrum sint dispensabilia per potentiam naturalem; sed quæritur vtrum de potentia absoluta possit quis licitè in iisdem circumstantiis, quibus occisio esset illicita aliās, propter actum aliquem voluntatis diuinæ occidere, quod concedit Caietanus. Vnde quemadmodum si quæreretur vtrum de potentia absoluta possit mortuus resurgere, pessimè responderet qui diceret quod non, licet non posset mortuus resurgere per potentiam naturalem: ita similiter quando quæritur vtrum de potentia absoluta possit fieri, vt sit occidendus, qui non esset occidendus aliās, malè responderetur quod non, quandoquidē certum sit posse eum occidi licitè de potentia absoluta; licet non possit occidi licitè de potentia ordinaria, aut per auctoritatem priuatā.

129.
Reijctur 2.

Deinde si vera esset hæc doctrina Caietani, aut si esset ad propositum, posset quis dicere quod non possit Princeps dispensare in suo præcepto, verbi gratiā, de non ferendis noctu armis, nec quidem Deus ipse, quod maius est; quia posset dici quod gestatio nocturna armorum, prohibita tali præcepto, esset gestatio propria auctoritate, talis autem gestatio nec de potentia Dei absoluta posset esse licita ex suppositione prohibitionis magis, quā occisio propria auctoritate.

Confirmatio.
*Quemadmo-
dum non esse
occidendum
est necessaria
veritatis, ita
et nō esse fe-
renda arma,
supposita lege
humana.*

Confirmatur, quia quemadmodum dicit Caietan. quod illa propositio, *non est occidendum*, sit necessariæ veritatis in sensu, in quo prohibetur, scil. propria auctoritate, & in reliquis circumstantiis, ita etiam potest dici quod propositio hæc, *non sunt ferenda arma noctu*, supposito præcepto, sit æternæ veritatis in sensu, in quo prohibetur, nempe si nō interueniat auctoritas sufficiens, & consequenter si ex eo, quod illa prima propositio sit æternæ veritatis in illo sensu, sequitur quod Deus non possit in illa dispensare, etiam in secunda, quæ non minū in suo sensu est æternæ veritatis, non poterit dispensare contra omnes,

Confirmatur secundò, quia si in præceptis Decalogi intelligatur illa clausula, quod ex naturali ratione actus, i. actus, qui ibi sunt prohibiti, vel præcepti, fiant, aut non fiant, etiā in præceptis humanis, eadem clausula intelligi debet eandem ob rationem, & consequenter si Principe imperante vt non gestarentur arma noctu, Deus ea gestandi licentiam concederet, non dispēlaret, quia licet ob illam licentiam possent gestari sine culpa, tam nō gestarentur ex naturali ratione, sed ex diuina, & sic Deus non posset dispensare in præceptis humanis, & positiuis.

Confirmatio 2.

Obiicies, Deus non potest mutare naturas rerū, sed ea quæ prohibentur in Decalogo ex natura sua habent esse mala, & quæ præcipiuntur, bona; ergo Deus non potest facere quin, quæ prohibentur, sint mala, & consequenter nō potest dispensare in illis, aliās daret licentiā faciendi quod malū est, vt malum in sensu composito. Minor probari potest dupliciter. Primò, quia illa non sunt mala, quia prohibita per aliquem actum positium Superioris, sed potius è contra, idē sunt prohibita, quia mala, & propterea quamuis nō daretur actus aliquis positius Superioris, quo prohiberentur, adhuc essent mala. Secundò, quia aliās non est verisimile quod apud omnes gentes, etiam non cognoscentes Deum, sed ciuilitate tamen aliqua, & doctrina imbutas, tam vnanimiter approbarentur anquam mala.

130.
*Obiectio 1.
ex eo quod nō
possit Deus
mutare na-
turas rerum.*

Respondeo distinguendo minorem: sunt mala ex natura sua necessariò in omni occasione, aut in casu, quo Deus præciperet, aut consuleret ea facere, aut ea faciendi daret licentiam; nego maiorem; ex natura sua, id est, independentē à voluntate Superioris, aut in casu, quo non præciperet, consuleret, aut daret illam licentiam, concedo minorem, & nego consequentiam, vtraque autem probatio minoris probat eam solummodò in sensu, in quo conceditur, vnde non faciunt contra nos.

Responsio.

Pro maiori autem huius claritate, aduertendum, aliquid posse esse ex natura sua malum præcisa aliqua circumstantia, quod cum tali circumstantia non esset malum: sicut, verbi gratia, malum esset non dare cibum extremè indigenti, sed si sciretur certè quod accepto cibo interficeret alium, non esset malum ipsi non dare cibum, & certè ipsimet aduersarij debent fateri quod occisio Isaac non esset licita Abraham pro eo tempore, quo volebat ipsum interficere, nisi accederet voluntas particularis Dei, & quod ea accedente fuit licita: ergo nō debet mirum videri quod quamuis ex natura sua occisio aliqua esset mala non accedente dispensatione diuina, illa tamen eadem occisio accedente dispensatione non esset mala, & quemadmodum Deus non mutauit de facto naturas rerum, quando, mediante præcepto suo fecit, vt licita esset occisio illa Abraham, quæ aliās non esset licita, ita etiam non mutare censendus est naturas rerum, si mediante dispensatione sua faceret eam licitam; aut si hoc faciendo mutat naturas rerum, profectò poterit absque inconuenienti admitti, quod possit mutare naturas rerum, & quidem si loquamur de mutatione morali, de qua agimus in proposito, omnino non videtur absurdum quod talem possit facere Deus. Vnde

131.
*Aliquid po-
test esse malū
ex natura
sua præcisa
aliqua circū-
stantia quod
cum ea non
esset malum.*

Responderi potest secūdò ad obiectionē, distinguendo maiorem: non potest mutare naturas physicas rerum, concedo maiorem; non potest mutare naturas morales rerum, nego maiorem: quia certè potest secūdum omnes facere, vt aliqua res, quæ moraliter non est in meo dominio, sit dominio meo

*Deus nō mu-
taret naturas
rerum distē-
sando in ys.*

132.
*Responsio 2.
Deus potest
mutare na-
turas mora-
les rerum.*

meo morali, & è contra: ergo potest mutare naturas morales rerum: nam hoc facere nihil aliud est, quàm efficere ut aliqua res, quæ iam ex se vel ex aliis capitibus haberet aliquam denominationem moralem, postea talem non habeat: unde cum Deus secundum omnes, hoc possit facere, poterit etiâ naturas morales rerum mutare.

Sed quia per naturas rerum intelligunt authores cõmuniter prædicata intrinseca per se primò constituentia rem in esse tali, quia per mutationem naturæ intelligunt mutationem, quâ fieret ut res aliqua habens aliqua prædicata essentialia postea maneret cum aliis prædicatis intrinsecis essentialibus, aut sine suis: hoc autem implicat fieri, quia eo ipso, quo caret aliquo prædicato intrinseco, iam non esset eadem res, in qua includebatur illud prædicatum. Et similiter si adveniret nouum aliquod prædicatum intrinsecum, quod antè non fuit, non esset eadem res, quæ antè erat, physicè quidem si prædicatum esset physicum; moraliter autem, si prædicatum esset morale; propterea melius est dicere quòd Deus nõ possit mutare naturas rerum, quamvis sine dubio possit facere, ut res aliqua physica mutetur physicè, conferendo ipsi, vel auferendo aliquam entitatem physicam, quam antè non habuit, aut auferendo aliquam, quam habuit, & quamvis similiter possit efficere ut aliquis actus habeat aliquam denominationem moralem de nouo, quam antè nõ habuit.

Quo sensu Deus non potest mutare naturas rerum moraliter, aut physice.

133.
Obiectio 2. Ex eo quòd malitia rerum prohibitarum in Decalogo nõ dependeat à voluntate diuina.

Responsio. In aliquo sensu dependet malitia aliquarum rerum prohibitarum in Decalogo à voluntate diuina.

Aliqua alia res prohibita in Decalogo non dependet vñlo modo à voluntate diuina.

134.
Obiectio 3. S. Thomas ex ordine iustitiæ inuoluit in præceptis Decalogi.

Obiicies secundò: si Deus posset facere ut aliqua res prohibita in Decalogo non esset mala per actum voluntatis, siue malitia istarum rerum dependeret à voluntate diuina, & sic non haberet esse mala, nisi per ordinem ad voluntatem diuinam: sed hoc est conforme principiis Occami & contra communem Scholasticorum omnium sententiam; ergo nostra sententia conuenit cum Occami, & est contra communem vtriusque Scholæ Scotisticæ & Thomisticæ.

Respondeo distinguendo sequelam maioris: dependeret malitia illarum à voluntate diuina, & non haberent esse mala, nisi per ordinem ad illam voluntatem, quatenus requireretur ad malitiam earum negatio dispensationis diuinæ, concedo sequelam; quatenus requireretur aliquis actus positius voluntatis diuinæ, quo prohiberet illas, nego sequelam maioris, & in hoc sensu sequela est iuxta Occamum, & contra communio rem sententiam Thomistarum & Scotistarum; non verò in sensu, in quo concessa est illa sequela. Quòd si Occamus in illo sensu concessio, velit tenere quòd quæ sunt in Decalogo, sunt mala dependenter à voluntate diuina, verum quidem dicit, quantum ad plura contenta in Decalogo. & dico quantum ad plura, quia aliqua sunt, quæ non dependet etiam hoc modo à voluntate diuina, nam illa hoc modo dependent ab illa, in quibus potest dispensare, in pluribus autem Decalogi præceptis nequit dispensare; unde illa hoc modo à voluntate diuina non dependent quoad suam malitiam.

Obiicies tertio est S. Thom. *suprà art. 8.* si quæ præcepta continerent intrinsecè in se ordinem iustitiæ, & virtutis, in illis non posset Deus dispensare: sed in præceptis omnibus Decalogi, præter tertium saltè, intrinsecè continetur ordo iustitiæ, & virtutis: ergo in iis non potest Deus dispensare. Probatur minor, quia præceptum, quod daretur de faciendo malo, & indebito, intrinsecè continet ordinem iustitiæ, sed præcepta Decalogi præcipiunt id quod est bonum & debitum, & prohibet id quod est malum, & indebitum: nam præcepta

secundæ tabulæ, de quibus maior est difficultas, præcipiunt ut circa proximum fiat quod est debitum, & non fiat quod non debet fieri: ergo continent intrinsecè ordinem iustitiæ.

Respondeo distinguendo maiorem, quando ille ordo iustitiæ esset inseparabilis ab actibus præceptis, aut prohibitis, concedo; quando non esset, nego maiorem. Similiter distinguo minorem, ita intrinsecè includitur iste ordo in illis omnibus præceptis, ut sit inseparabilis ab actibus omnibus per illa præcepta prohibitis, aut præceptis, nego minorem; ut sit separabilis ab aliquibus ex illis, concedo minorem; & nego cõsequentiam. Distinguo quoque maiorem probationis, illud præceptum intrinsecè continet ordinem iustitiæ, quod datur de faciendo debito, & indebito, à quo non potest separari talis ratio, concedo: à quo potest separari, nego maiorem; similiter distinguo minorem, præcepta omnia Decalogi præcipiunt quæ sunt debita, sed non necessariò, concedo minorem; quæ sunt necessariò debita, nego minorem.

Ut hæc responsio intelligatur melius, & doctrina etiam D. Th. aduertendum ex dictis secundum omnes, quòd Deus nõ possit dare præceptum, aut facultatem de faciendo indebito, ut indebitum est formaliter, quia sequeretur manifesta cõtradiçtio, nimirum quòd esset indebitum, nam id supponitur, & quòd non esset indebitum, nam id, quod licet facere, non est indebitum: ex quo patet si sit aliquod præceptum, quod versatur circa aliquam actionem, quæ ita necessariò indebita est, ut non possit fieri debita, non posse Deum dispensare in tali præcepto, & hinc rursus sequitur quòd quandoquidem omne præceptum prohibens versetur circa aliquod indebitum formaliter loquendo, nam eo ipso quòd præcipitur pro aliquo instanti res aliqua, illa res est prohibita, & indebita consequenter pro illo instanti, sequitur, inquam, quod dicit Scotus, fieri non posse, ut pro eodem instanti, pro quo manet obligatio præcepti possit dari dispensatio in præcepto, & consequenter etiam difficultatem præsentem non posse esse in hoc sensu.

Quando ergo dicit S. Th. quòd præcepta prohibentia indebitum inuoluant intrinsecè ordinem iustitiæ, atque adeò sint indispensabilia, & quòd talia sint præcepta secundæ tabulæ, tripliciter hoc potest intelligi. Primò, ita ut velit quòd præcepta quæ prohibet illud quod est ex natura sua intrinseca independenter ab illo præcepto indebitum, & quod nulla ratione possit fieri, ut non sit indebitum, inuoluant ordinem iustitiæ, & sint indispensabilia: & hoc quidem verum est; sed falsum est quòd præcepta secundæ Decalogi tabulæ sint talia.

Secundò, potest intelligi sic, ut velit quòd præcepta omnia, quæ prohibent illa, quæ sunt indebita; sed habent tamè à solo præcepto esse indebita, contineant intrinsecè ordinem iustitiæ, & præterea sunt indispensabilia, & in hoc sensu manifestum est illam doctrinam esse falsam, siue quoad hoc quòd talia præcepta intrinsecè inuoluant ordinem iustitiæ, siue quoad illud alterum, nempe quòd sint indispensabilia, nam aliàs nullum præceptum etiam positium, siue humanum, siue diuinum, esset dispensabile cõtra omnes: nã omne præceptum positium prohibens respicit aliquid quod habet esse indebitum ab ipsomet præcepto illo positio, ut pater.

Tertio denique potest intelligi illud quod dicit S. Th. sic ut sensus sit, quòd omnia præcepta quæ prohibent ea quæ sunt prohibita, & indebita ex natura sua absque vlla lege positiva contineant intrinsecè ordinem iustitiæ, atque adeò sint indispen-

Responsio.

Ordo iustitiæ non continetur intrinsecè & necessario in robore prohibitionis in 1. tabula.

135.
Deus non potest dari licentiam faciendi indebitum ut tale est.

136.
Varis modis potest intelligi quod præcepta Decalogi inuoluant intrinsecè ordinem iustitiæ.
1. Sensu.

2. Sensu.

137.
3. Sensu.

indispensabilia, & in hoc sensu, si sint aliqua, quæ sunt ex natura sua indebita independenter à lege positiua, sed possunt fieri tamen non indebita per præceptum, consilium, aut licentiam diuinam, doctrina Diui Thomæ non erit vera, nimirum quod præcepta, quæ versantur circa talia indebita, contineant intrinsecè ordinem iustitiæ, sintque indispensable; vnde, quia secundum nos, aliqua, quæ prohibentur per præcepta secundæ tabulæ, sunt talia, propterea manifestè patet rationem Diui Thomæ non concludere quod præcepta, quibus prohibentur, sint indispensable, quidquid sit an intrinsecè contineant ordinem iustitiæ, nisi ostendat sanctus Doctor illa, quæ prohibentur in secunda tabula, non esse talia, quod non credo ostendi posse, & sic enervatur tota vis rationis D. Thomæ.

138. Dixi quod ratio D. Thomæ non concludat illa præcepta non esse dispensabilia, quidquid sit an includant intrinsecè ordinem iustitiæ, quia an includant illa præcepta hunc ordinem, necne, videtur mihi esse quæstio de nomine, & propterea independenter ab ea posse & debere solui præsentem difficultatem. nam si præceptum illud dicatur intrinsecè includere ordinem iustitiæ, quod prohibet indebitum, siue illud indebitum ex se habeat esse tale, siue ab ipso præcepto, tum illa præcepta, vt & omnia etià iuris positiui, intrinsecè continebunt ordinem iustitiæ; sed non propterea sequitur quod sint indispensable, sicut non sequitur quod præcepta iuris positiui sint indispensable. Si verò ea præcepta sola, & omnia dicuntur intrinsecè includere ordinem iustitiæ, quæ prohibent illa quæ sunt indebita antecedenter ad præceptum positium, tum illa præcepta intrinsecè continebunt ordinem iustitiæ, sed non propterea erunt indispensable, quia aliqua possunt esse indebita antecedenter ad præceptum ex se sine dispensatione, quæ per dispensationem possunt fieri licitè, atque aded non sint indebita: si verò denique illa præcepta dicuntur intrinsecè continere, & includere ordinem iustitiæ, quæ prohibet ea quæ necessariò, & in quacunque hypothesi possibili sunt indebita, tunc falsum est quod præcepta secundæ tabulæ, saltem omnia, intrinsecè includant, aut contineant ordinem iustitiæ.

139. Obiici potest præterea contra nostram doctrinam de dispensabilitate in præceptis secundæ tabulæ, præsertim illo de occisione, illud quod Scholias præmissio scholio, dicit esse præcipuū argumentum, nempe quod daretur bellum vtrunque iustum sine ignorantia, quia is cum quo dispensaret Deus in præcepto occisionis, posset licitè aggredi aliquem, & is, quem inuaderet, posset licitè defendere se, & impugnare inuasorem. Sed hoc est contra cōmunem sententiam, vt idem Scholias asserit, qui tamen negat sequelam esse absurdam de potetia absoluta, & adfert multos casus ex autoribus, in quibus de facto idem cōtingere videtur.

Sed quod ad me attinet, imprimis existimo hanc obiectionem non magis contra nos facere, quàm contra aduersarios, qui sine dubio concedere debent quod Deus possit dare licentiā interficiendi in casibus, in quibus aliàs non liceret interficere: id enim constat manifestè ex historia illa Abrahami & Isaac, siue dispensando id faceret, vt nos tenemus, siue mutando materiam illam, eamque sic extrahendo ab obligatione iuris naturalis, vt alij existimant. At in illo casu tam liceret ei, qui esset interficiendus, se defendere, & aggredi, & interficere, siue Deus dispensando concederet licentiam, siue mutando materiam: ergo tam bene

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

currit difficultas huius obiectionis contra aduersarios, quàm contra nos: vnde non video quomodo difficultas illa sit præcipua, quæ vrgeri possit contra nostram doctrinam, vt diuersa est à doctrina aduersariorum.

Ad ipsius autem difficultatis solutionem, quatenus nobis cum aduersariis, est communis. Dico primò in casu, quo dispensationem, aut facultatem illam specialem, quam Deus concessit ad interfecionem, aut alienorū bonorum ablationem non cognoscerent ij, qui essent interficiendi, aut à quibus bona essent auferenda, non esse dubium quin iure resistere possint, & aggredi inuasores, quamuis hi etiam iure eos aggredierentur, atque aded in eo casu bellum vtrunque futurum iustum; at interueniret tamen in hoc casu ignorantia partis inuasæ, quæ supponitur non cognoscere dispensationem, aut licentiā concessam à Deo inuasoribus.

Quod si dispensatio, aut facultas illa, aut mutatio materiæ eam extrahens ab obligatione iuris naturalis sufficienter constat vtrique parti, tum considerandum est qua ratione detur ista facultas, an præceptiue, an verò per consilium, aut facultatem cum qua nec præceptum, nec consilium coniungeretur, vt si diceret Deus, ego non imputabo tibi pro peccato si interfeceris Petrum, aut abstuleris eius bona, eo inscio, sed tamen nec præcipio, nec consulo tibi vt id facias; si facultas illa detur cum præcepto, videretur dicendum quod pars inuasæ non posset resistere, quia non deberent impedire executionem præcepti diuini: at ex alio capite videri posset adhuc quod posset resistere, quantum in se esset, quia posset interpretari præceptum diuinum non esse, vt absolutè, & simpliciter fieret interfecio, aut ablatio bonorum; sed vt fieret quantum posset pars inuadens; manifestum autem est quod si præceptum esset hoc secundo modo, posset inuasus impedire executionem præcepti istius diuini, sicut posset impedire, ne se ipsos interficeret, qui ex ignorantia inuincibili putaret se debere eos interficere, & supposita illa ignorantia, in casu, quo non posset tolli, haberet obligationem præcepti iuris naturalis diuini interficiendi, non quidem absolutè, & simpliciter, sed quantum est ex parte sua.

At in hoc casu non contingeret bellum vtrunque iustum, quia is, cui Deus præciperet interfecionem, non deberet eo ipso in omni casu velle interficere; sed teneretur abstinere in aliquibus, verbi gratià, in iis, in quibus probabiliter timere posset, aut suā interfecionem, aut aliorum, quos interficiendi non haberet facultatem, nam quamuis Deus dispensaret in præcepto iuris naturalis quoad interfecionem Petri, verbi gratià, non tamen eo ipso necessariò consensus esset dispensare in præcepto naturali quoad interfecionem aliorum, aut expositionem manifestam sui ipsius periculo propriæ interfecionis; atque ided teneretur abstinere ab interfecione in casibus, in quibus probabiliter causam interfecionis sui, aut aliorum, quos non præciperetur interficere, subministraret; vnde si non abstineret, bellum ex parte ipsius esset iniustum, & ex parte aduersa iustum.

Sin autem Deus ita præciperet Paulo interfecionem Petri, vt in omni euentu, & cum quocunque periculo vitæ suæ, & aliorum eam procuraret, tum existimo Petrum adhuc resistere legitimè posse, nisi specificaret Deus quod propter demerita ipsius daret illud præceptum; quia posset existimare quod

140. *Responsio ad obiectionem. Quomodo se gerere deberet interficiendus in casu quo Deus dispensaret extraordinariè ad eius interfecionem cum aliquo.*

Quid si fieret dispensatio cum præcepto.

141. *In hoc casu non fieret bellum vtrunque iustum. Si Deus præciperet occisionem, non propterea deberet quis in omni occasione interficere.*

142. *Si Deus præciperet occisionem in quacunque occasione, adhuc occidendum posset resistere.*

quodd licet Deus præciperet alteri hoc facere, non tamen præciperet sibi illud permittere, & in hoc casu sequeretur bellum vtrunque iustum, absque vlllo inconuenienti. Dixi autem, nisi Deus specificaret se præcipere illam interfecionem ob demerita Petri, quia si id fecisset, credo Petrum id scientem non debere resistere, quia cum esset nocens, deberet ferre poenam statutam à Legislatore, & domino, non minùs, quàm de facto debent cæteri nocentes, quos omnes fatentur non posse per vim resistere ministris iustitiæ. Paulus enim in illo casu haberet se instar ministri iustitiæ.

143.
Bellum vtrunque iustum non est inconueniens.

Quodd verò non sit absurdum bellum vtrunque iustum in aliquibus casibus, non solum suadent exempla deducta à Scholiaste, sed quotidiana praxis, nam certum est dum Reges Christiani inter se dissident, plures ex militibus vtriusque existimare se vocatos à suis Principibus ad militiam teneri ad obsequendum; & reuera probabile est eos ita teneri, etiam in casu, quo per particularem scientiam aliqui ex illis cognoscerent suum Regem habere ex parte sua iniustitiam, modò tamen id publicè nõ esset compertum, nec ipsi possent id persuadere rationibus opportunis, certum, inquam, aut saltem nimis probabile est in tali casu bellum inter illos milites vtrunque futurum iustum absque vlla ignorantià ex parte ipsorum, quia vtrique possunt cognoscere quodd bellum iustè inferat alteri. Itaque licet bellum ipsorum à parte rei non fuisset iustum vtrunque, tamen moraliter sine dubio esset iustum. quodd si moraliter fiat de facto iustum vtrunque, non videtur esse difficile quin non solum moraliter, sed à parte rei posset esse iustum inter aliquos in aliquibus casibus de potentia extraordinaria, vt in casu proposito, aut clariùs in casu, quo Deus præciperet duobus aggredi se inuicem, & conari se interficere, vt sine dubio posset facere: ex quo patet apertè non esse tam difficile illud de bello vtrunque iusto, quàm à multis putatur esse, & hæc sufficiant modò de casu dispensationis per præceptum.

144.
Quid si dispensatio fieret sine præcepto.

Quodd si dispensatio, aut mutatio materiæ fiat non per præceptum, sed per consilium, aut licentiam, nunquam debet quis inuadere, nisi in circumstantiis, in quibus possit absque periculo vitæ suæ, aut aliorum, quos interficiendi licentiam non habet, id facere: in talibus autem circumstantiis non erit bellum iustum vtrunque, quia alter non resistet, vt, verbi gratià, si reperiretur dormiens, aut sic infirmus, & imparatus ad defensionem, vt non posset se defendere, vel si resistere possit quidem, sed tamen non ita, vt periculum sit interficiendi aggressoris, aut alterius, poterit quidem resistere, vt sic bellum erit vtrunque iustum absque vlla inconuenientia. Si autem accideret vt dispensatus, dum in initio aggredere, esset absque periculo, sed postea ob aliorum scilicet aduentum in fauorem inuasi, esset in periculo, tum deberet se retrahere à pugna, & alij tenerentur non insequi ulterius; sed contenti esse quodd inuasionem omiserit, quo etiam deberet esse contentus is qui inuadebatur, quando cognosceret alterum habuisse inuadendi licentiam, aut consilium.

145.
Obiectio 5. ex S. Augustino.

Obiici præterea possunt aliquæ sancti Augustini auctoritates, quibus significare videtur Deum non posse dispensare in iure naturæ, nam de vera Relig. cap. 31. asserit, *Neque Patrem de æterna lege indicare posse*, & 1. de lib. arb. cap. 6. *Legi æternæ semper esse obtemperandum, & illam esse incommutabilem*, & infra, *An potest aliquando iniustum esse,*

vt mali miseri, boni autem beati sint, aut vt honestus, & gravis populus, ipse sibi magistratus creet, dissolutus vero, ac nequam ista licentia careat, video hanc æternam, & incommutabilem legem esse.

Sed hæc, & quæcunque auctoritates aliz ad hunc effectum, in primis possent intelligi commode de potentia ordinaria. deinde possent intelligi de lege naturæ strictissima, & sic credo speciatim intelligendum primum locum, & posse intelligi secundum. Tertius autem locus sine dubio intelligendus est de lege æterna, & naturali, quantum est ex natura rei, nisi adueniat actus aliquis diuinæ voluntatis: nam certum est quodd posset esse iniustum, vt populus honestus, & gravis sibi crearet magistratus, quando scilicet Deus id illis veraret, & benè posset. Similiter etiam posset esse iniustum, vt dissolutus populus, & nequam careret tali facultate, quando Deus imperaret, vt eam haberet.

Obiicies denique ex Molina de iurisdictione tract. 57. hæc principia sunt euidenter nota lumine naturæ, Deo, parentibus, & proximo non esse faciendam iniuriam, ita vt nec de potentia Dei absoluta possit ipsis irrogari iniuria: sed ex principis his, omnia quæ prohibentur in secunda tabula sequuntur: ergo non potest Deus facere vt licitè quis ea possit facere.

Respondeo, distinguendo maiorem, quantum ad iniuriam faciendam parentibus, & proximis, est notum lumine naturæ non esse faciendam ipsis iniuriam, quatenus effectio iniuriæ inuoluit modum illicitum, & peccaminosum operandi circa ipsos, concedo maiorem; quatenus effectio iniuriæ præscindit à tali modo, & inuoluit solum illationem nocimenti temporalis, aut spiritualis, quod ex natura rei non deberemus inferre ipsis, nisi Deus specialiter id præciperet nobis, nego maiorem. & concessa minori, quidquid sit de veritate eius, distingo similiter consequens; non potest Deus efficere vt licitè quis faciat ea quæ prohibita sunt in secunda tabula primo modo, concedo consequentiam, nec facit contra nos; secundo modo, nego consequentiam.

Itaque duobus modis fieri posset iniuria alicui, primò, quatenus fieret aliquod nocumentum ipsi modo indebito, & peccaminoso, ita vt sic operans peccaret, & hoc modo non potest vllà potentia fieri iniuria vlli licitè, quia sequeretur contradictio, nempe quodd licitè fieret, & quodd non fieret licitè. Alio modo sic, vt fieret alicui nocumentum quod ex natura rei, aut ex lege positua non deberet ipsi fieri, ob aliquam dispensationem; & in hoc sensu in nostra sententia posset fieri iniuria parentibus, & proximis.

Sed quia facere iniuriam simpliciter sonat illum modum illicitum, & peccaminosum operandi, propterea potest concedi maior simpliciter, & minor etiam, & distingui consequens: ergo non potest facere Deus vt illa fiant iniurioso modo, concedo consequentiam; vt illa fiant modo non iniurioso, nego consequentiam.

Dices, non prohibentur illa in Decalogo, nisi quatenus fierent iniurioso modo: ergo si non potest Deus efficere, vt licitè possint fieri iniurioso modo, non potest facere, vt illa licitè fiant secundum quodd prohibentur in Decalogo, arque adeò non potest dispensare in præceptis Decalogi.

Respondeo, si hoc argumentum valeret, sequeretur quodd non posset dispensari in præcepto humano, contra omnes, quia etià præceptum huma-

Explicatio præmissa auctoritates.

146.
Obiectio 5. ex eo quodd iniuria non fit faciendo.

Responsio.
Quomodo non possit fieri iniuria licitè.

Quomodo potest fieri alicui iniuria.

147.
Qui occideret mediantem dispensatione non faceret iniuriam.

Replia.

Responsio 1. ad hominem.

num

Præceptum humanum non prohibet ne aliquid fiat, nisi male modo.

num non præcepit ne aliquid fiat, nisi quatenus fieret malo & peccaminoso modo: sed Deus non potest facere ut quod sic præciperetur fieret peccaminoso modo: ergo non posset facere ut fieret secundum illam rationem, secundum quam præciperetur ne fieret, & consequenter non posset dispensare in præcepto humano; & sanè quacunque ratione mihi respondebit Molina ad hoc argumentum; ego potero facile respondere ad præmissam replicam: unde æquè contra ipsum, cæterisque aduersarios, ac contra me concludit.

Responsio 2.

Respondeo secundò, distinguendo primò consequens, quatenus ille modus, secundum què prohibentur in Decalogo, inuoluit illum iniuriosum modum agendi, concedo primam consequentiã, & nego secundam; quatenus non inuoluit illum modum iniuriosum agendi, nego primam consequentiam. Itaque (vt sæpè antè diximus) vt Deus dispèset in præcepto aliquo, non requiritur quòd efficiat, vt illud licitè fiat iniurioso, & illicito modo; quia hoc inuoluit manifestam contradictionem: sed sufficit vt actu suo possit efficere, vt si fieret, non fieret illicito, & iniurioso modo in circūstantiis, in quibus aliàs si fieret, fieret illicito, & iniurioso modo sine vlla variatione materiæ, præter variationem desumptam ab illo actu; unde cum hoc possit facere circa præcepta secundæ tabulæ, poterit sine dubio dispensare in illis.

148. Differentia inter præceptum positium & naturale quoad dispensabilitatem.

Pro quo vltèrius aduertendum differentiam inter præceptum positium & naturale, quātum ad dispensabilitatem, non oriri ex eo, quòd naturale præcipiat ne fieret actus iniurioso, aut peccaminoso modo, quia vtrunque præceptum id præcipit; sed differentia cōsistit in hoc, quòd ille actus qui prohibetur iure naturæ, haberet annexum ex se istum modum iniuriosum agendi, ita vt non posset fieri liberè in illis circūstantiis, in quibus prohiberetur, præter circūstantiam prohibitionis; quin necessariò esset prohibitus, & cōsequenter quin necessariò haberet istum modum iniuriosum; actus verò qui præcipitur iure positiuo, posset fieri liberè in omnibus circūstantiis, in quibus prohibetur præter circūstantiã prohibitionis, qua prohibetur, & consequenter sine eo quòd haberet illum modum iniuriosum annexum; unde si posset effici per actum diuinum, vt nō haberet actus prohibitus lege naturali in illis circūstantiis, in quibus prohibetur præter circūstantiam prohibitionis, annexã secum prohibitionem, aut consequenter modum illū iniuriosum, tam benè posset dispensari in præcepto naturali, ac in positiuo: sed potest Deus sua licentia efficere vt actus prohibitus lege naturali in omnibus circūstantiis, in quibus præcipitur, præter circūstantiam prohibitionis, non habeat circūstantiam prohibitionis annexam, nec consequenter modum iniuriosum agendi; ergo potest in aliquo præcepto iuris naturalis tam benè dispensare, quàm in præceptis posituiis.

149. Iniuriosus modus agendi non præsupponitur præcepto iuris naturalis.

Rursus, vt meliùs adhuc intelligatur res, aduertendum est, iniuriosum modum agendi non præsupponi præceptis iuris naturæ, nec esse obiectum prohibitionis naturalis, sed potiùs sequi ad ipsum præceptum, aut concomitanter se ad illū habere: unde præceptum Decalogi habet aliud pro obiecto, nimirum actionē illam, quam prohibet secundum aliquas determinatas circūstantias, verbi gratiã, præceptum non occidēdi habet pro obiecto præcisè ipsammet occisionē liberam, quando non sequitur emolumentum publicum ex illa. Vnde illud quod prohibetur est occisio in illis circūstantiis,

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

in quibus non sequeretur huiusmodi emolumentum publicum, & prohibetur secundum quòd asseritur illis circūstantiis, non verò prohibetur secundum quòd iniuriosè fieret, ita quòd iniuriosa factio præsupponeretur prohibitioni, sicut etiam cōtingit in præcepto positiuo, quod non præsupponit iniuriosam, aut maliciosam factionem rei, quam prohibet, sed præsupponit actionē cum aliquibus circūstantiis, quam in illis circūstantiis prohibet, & supposita prohibitionem sequitur, vel concomitatur malus, & peccaminosus modus agendi talis actionis in illis circūstantiis.

Ex hoc potest responderi altèr ad replicam, distinguendo antecedēs: non prohibentur, nisi quatenus fieret iniurioso modo, ita vt ille iniuriosus modus se habeat præsuppositiuè ad illā prohibitionē, nego antecedens: ita vt habeat se concomitanter ad præceptum, concedo antecedēs: & similiter distingo primū consequens secundum quòd prohibentur, prout secundum quòd denotat rationem præsuppositā præcepto, nego cōsequentiã; quamuis enim nō possit efficere vt illicito modo fiant res præceptæ: potest tamen efficere, vt licito modo fiant, secundum quòd sunt præcepta hoc sensu; secundum quòd prohibetur, prout ly secundum quòd denotat rationem sequentem, aut cōcomitantem prohibitionē, concedo consequentiã primā, & nego secundam; quia vt dispenset nō est necesse vt faciat ea licitè posse fieri secundum quòd præcepta hoc sensu; sed sufficit quòd possint licitè fieri secundum quòd sunt præcepta priori sensu, vt patet ea dispensatione in præceptis posituiis.

Ex his habemus Deum posse dispensare in præceptis aliquibus Decalogi præter præceptum tertium. Nūc breuiter restat, antequā progrediamur vltèrius, decidere, an aliqua potestate humana id possit fieri, nam id etiam cōrouertitur; sed non in hoc sensu, an scilicet possit de potentia absoluta Deus concedere facultatē dispensatiuā hanc hominibus; nā ex hypothesi iam probata, quòd Deus ipse possit dispensare in illis, non est dubium quin possit communicare illam facultatem hominibus quibuscunque, quia in tali communicatione nulla potest assignari repugnātia; quod autē non implicat, omnipotentia diuinæ attribuendū est secundum omnes. Difficultas ergo præsens est, an de facto talis potestas sit communicata hominibus, & speciatim, an sit data Regibus, Principibus absolutis, aut Pōtifici maximo; nam si his non sit data, certum debet esse quòd nullis aliis sit concessa, imò si his etiam communicaretur, non propterea sequeretur quòd aliis hominibus esset communicata, quia magna posset esse congruentia eam his communicandi, quamuis non communicaretur aliis non habentibus similem auctoritatem, aut curam. In hoc ergo sensu

Prima sententia est affirmatiua, quā tenet glossa in cap. A nobis, de decimis. in l. manusmissiones in l. l. i. civile ff. de iust. & iure. Abbas in cap. A nobis, & cap. cum talis, & cap. Quia in Ecclesiariis, de constit. Felin. & Innoc. ibid. Angel. verbo Papa. Nauar. conf. 1. in cap. Qui filij. Sanch. lib. 8. de matrim. disp. 6. Henr. lib. 8. de Euch. c. 13. Fundamēta huius sententiæ sunt quidam casus infrā ponēdi, in quibus de facto videtur auctoritate humana dispensatū fuisse in lege naturali.

Secunda sententia negatiua est, & omnium auctorū suprā citatorum, qui negant Deum posse dispensare in vllis præceptis Decalogi, nā à fortiori debent negare posse homines vlla auctoritate in iis, aut vllis præceptis iuris naturalis dispensare.

150.

Responsio alia ad replicam positā, n. 147. Quomodo in Decalogo non prohibetur aliquid nisi vt nō fiat iniurioso modo.

151.

An possit dispensari in præceptis Decalogi potestate humana?

Deum posset communicare facultatē dispensandi hominibus.

152.

1. Sententia affirmatiua.

Fundamentum eius.

2. Sententia est negatiua.

Fundamenta huius sententiæ sunt illa ipsa, quibus probare conati sunt *supra* hi authores Deū ipsum non posse in his præceptis dispensare, sed quādoquidem illa fundamenta iam soluta sunt, non satis probare possunt hanc sententiā; vnde qui eam tenere voluerit, debet alia habere, & quidē vnum, & principale posset esse, quod à seipsis nō possint homines talem auctoritatem habere, & quod non constet auctoritate, vel ratione Deum ipsis talem dedisse, & præterea quod faciliē responderi possit fundamentis oppositæ sententiæ, propter quæ sola sustentatur à prædictis auctoribus.

Fundamentum eius.

153.

Scotus nihil habet pro una, vel altera sententiā.

Quæstio videtur potissimum de nomine.

Quod ad Doctorem nostrum attinet, non video aliquid vnde possim eius mentem hac de re colligere, nec reperio quod hanc difficultatē sibi proposuerit vllibi: vnde quæcunque ex prædictis sententiis, sine doctrinæ Scotisticæ præiudicio defendi potest. Quod etiam ad ipsam rem attinet imprimis sentit vix esse aliā quæstionem hīc quā de nomine: nam qui asserunt humanam potestatem dispensare posse, idē monentur, quia de facto propter exēpla inferiūs ponenda videbatur ipsis dispensatū fuisse in illis, & nihil aliud in re volūt, nec ad praxim vllā aliud requiritur quā quod illa exempla sint vera, & similia praticari possint.

Totum autem hoc fatentur Authores sententiæ negatiuæ, vnde controuersia est, an illi actus, quibus ea, quæ aliās erant illicita, de lege naturæ reddebantur licita? Quos actus vtriusque sententiæ authores fatentur de facto fuisse, & posse esse in hominibus, sint vocandi dispensatio, necne, quod videtur totaliter esse de nomine.

154.

Responso. Nec in præceptis expressis Decalogi, nec in vllis aliis iuris naturæ possunt homines dispensare.

Probabilius tamen mihi videtur, quod in nullo præceptis expressis Decalogi possit de facto Pontifex, aut Imperator dispensare, nec etiā in vllō alio præcepto iuris naturalis.

Prima pars huius assertionis est conformis secundæ sententiæ, nec credo eam negari ab Authoribus primæ sententiæ: nā licet dicant posse dispensari humanā auctoritate in præceptis iuris naturæ, non tamen id dicunt de omnibus præceptis iuris naturæ, & consequenter ex eo non sequitur quod possit dispensari in præceptis expressis Decalogi.

Probatum in dispensabilis præceptorum Decalogi humana auctoritate.

Probatum autem illa pars; primò, quia ita expressè asserit S Bernardus in libro de præcepto, & dispensatione: *Deinde, inquit, quod inuolabile nomen, illud intelligo, quod nō ab homine traditum, sed diuinitus promulgatū, nisi à Deo, qui tradidit, mutari omnino non potest, ut exempli causa: non occides, non moechaberis, non furtum facies, & reliqua illius tabula.* Et *supra* in eodem loco, *Qua etsi nullam prorsus humanam dispensationem admittant, nec cuiusdam hominum ex his aliquo modo soluere, aut licere, aut licebit.*

155.

Probatum 2. Reges nō acceperunt talē auctoritatem.

Nec Pontifex.

Probatum secundò, quia quod ad Reges, & Imperatores attinet, non habet vllam auctoritatem, nisi quam acceperunt ab ipsis hominibus, homines autem non habent auctoritatem *supra* legem naturæ, quæ indepēdens est ab eorum voluntate. quod verò spectat ad Pontificem, non habet auctoritatem, vt talis, nisi quam dedit ipsi Deus; sed non constet Deum dedisse ipsi hanc auctoritatem dispensatiuam in his præceptis, nec debet dici quod vlla potestas sit ipsi communicata, nisi id constet vel ratione, vel auctoritate.

Probatum 3. Non possunt Reges, aut Pontifices considerari innocentem.

Probatum tertio, & præcipuè, quia si possent dispensare in vllis, maxime in præceptis secundæ tabulæ; sed in illis non possunt, aliās possent dare facultatem interficiendi innocentem, fornicadi, concupiscendi, & accipiendi bona proximi, absque vlla causa; sed hoc est falsum secundum omnes:

ergo non possunt dispensare in illis præceptis.

Confirmatur, quia non videtur quod sit potior ratio cur possint ipsi dispensare in aliquo præcepto secundæ tabulæ, quā in quocunque alio, in quo præsertim Deus ipse possit dispensare; sed nō possunt dispensare in præcepto homicidij, aut fornicationis, in quibus tamē Deus posset dispensare, vt postea videbimus; ergo nō possunt in vllō dispensare.

Secunda pars est Authorum secundæ sententiæ contra Authores primæ sententiæ. Et probatur primò, quia ipsimet Principes, & Papa obligantur præceptis iuris naturæ; ergo non possunt dispensare in illis: si enim possent dispensare, ipsimet non obligarentur.

Probatum secundò, quia est eadem ratio de quibuscunque aliis præceptis naturæ, & de præceptis Decalogi, in quibus potest Deus dispensare: sed non possunt dispensare in præceptis vllis Decalogi ex iā dictis: ergo, nec in vllis aliis præceptis naturæ.

Dices ad hoc, & ad præcedentis partis confirmationem vltimam, esse rationem cur Papa possit in aliquibus præceptis iuris naturæ, licet nō possit in vllis præceptis Decalogi, & cur posset etiam in aliquibus præceptis secundæ tabulæ, licet non posset in reliquis, quia scilicet oriretur aliqua utilitas reipublicæ in dispensatione aliquorū præceptorū, tā iuris naturæ, quā Decalogi in aliquibus casibus, & non oriretur aliqua talis utilitas ex dispensatione in aliis præceptis in aliquo casu, quæ sanè ratio esset sufficiens vt dispensatio possit quādoque dari in iis, in quibus sequeretur utilitas, quāuis non daretur in aliis, in quibus nō sequeretur.

Sed contrā, quia si esset talis ratio, ob quā vtile esset reipublicæ, vt fieret dispensatio, certum videtur esse quod ipsa lex naturalis non obligaret in illo casu, hæc enim non obligat ad faciendum quod cederet in detrimentum reipublicæ, & hæc est ratio, ob quam colligimus quod licet prohibeat lex naturalis interfecionem, non tamē prohibeat interfecionē iniusti aggressoris, aut malefactoris, quia scilicet cederet in detrimentum reipublicæ non posse interfici talis: ergo nō esset necessaria dispensatio in illo casu, & consequenter responsio non tollit difficultatem probationis, aut confirmationis præmissæ, cum non ostendat rationē cur posset dispensari in aliquibus præceptis iuris naturæ, & non possit in aliis, nisi assignando instantiam in casu, in quo non currit obligatio legis naturalis, nec est necessaria dispensatio.

Dices posse esse talem rationem utilitatis in transgressione alicuius præcepti naturalis, verbi gratiā, illius, quo tenemur promissa obseruare & vota, quæ quidem non sufficeret secundum se ex natura rei ad auferendā obligationē legis naturalis, sufficeret tamē accedere dispensatione Pontificis.

Contrā, quia sic posset dici de aliis præceptis, verbi gratiā, interfecionis innocentis, & fornicationis, quod posset aliquādo adesse utilitas aliqua in eorū transgressione, quæ tamē secundum se nō sufficeret nisi accedere dispensatione: sed hoc est falsum: ergo nulla est illa ratio. Rursus, si sit aliqua utilitas aliquando in violatione promissionis, aut voti, verbi gratiā, quæ utilitas sufficiat cū dispensatione, nō potest assignari ratio cur nō sufficiat ex natura rei secundum se ad tollendā obligationem iuris naturæ sine dispensatione, quamuis posset requiri ex obligatione, vel iuris naturæ, vel iuris positiui, vt recurreretur ad superiorem, non quidem pro dispensatione propriè dictā, sed pro declaratione sufficientiæ istius utilitatis maioris,

Confirmatio.

156.

Probatum quod non possit vllus homo dispensare multis præceptis iuris naturæ.

Probatum 2. Est eadē ratio cur possent dispensare in omnibus in quibus Deus potest ac in aliquibus. Replica. Ratio dispensationis aduersariorum.

157.

Reiicitur.

Lex naturalis nō obligat ad faciendum id quod est malum reipub.

158.

Alia replica.

Reiicitur 1.

Reiicitur 2. Quoties esset utilitas ob quam possent dispensare homines lex naturalis ipsa nō obligaret.

ris, quod ulterius per diœda magis cōfirmabitur. Probatur terrið principaliter, soluendo exempla quædam, quæ solent adducere aduersarij contra nostram doctrinam, quæ sunt vnicum fundamentum eorum. Primum exemplum, quod de facto humana potestate abrogata sit lex naturalis, quæ erat de communitate bonorum omnium, aliàs non liceret hominibus habere proprietatem vllorum bonorum, nec consequenter esset præceptum aliquod naturale, aut positium de non concupiscendis bonis proximi.

159. Probatur terrið soluendo exempla aduersariorum. Primum exemplum de communitate bonorum.

An fuerit præceptum de communitate bonorum.

Hoc exemplum supponit fuisse præceptum naturale de communitate rerum. & quidem Suarez *suprà cap. 13. ac Salas disp. 5. de legibus sect. 7. n. 35.* dicunt Scotum nostrum 4. dist. 15. q. 2. art. 1. asserere quod in statu innocentie homines habuerunt præceptum de communitate rerum, ipsūque propterea impugnant; primò, quia non constat fuisse aliquod præceptum positium ea de re, nec possunt assignari principia, ex quibus colligetur fuisse præceptum iuris naturæ. Secundò, quia rationes Scoti solum vrgent fuisse congruam, & conuenientem illi statui communitatem rerum, sed ex hoc non sequitur fuisse præceptum de illa communitate.

160.

Scotus nō tenet præceptū fuisse rigorosum de communitate rerum.

Verum hi authores non rectè intellexerunt Scotum, nam quando ipse asseruit in illa distinctione fuisse præceptum de communitate rerum, non intellexit de præcepto rigorosè accepto, & obligante ad obseruantia, ita vt quis transgrediendo peccaret: sed solum de præcepto largè loquendo, quatenus tale dicitur illud, quod esset valde congruū, aut conueniens pro aliquo statu ex natura rei: huiusmodi autem præceptū non negant, nec impugnant dicti authores, sed præceptum rigorosè acceptum, de quo non agebat Scotus; unde sequitur quod non intellexerint ipsū. Quod autem Scotus non egerit de præcepto rigorosè accepto, patet primò, quia vt ipsemet Suarez fatetur, eius rationes non concludunt tale præceptū, sed quando Author aliquis asserit aliquid dari, vel nō dari ob rationes aliquas, si illud quod asserit est æquiuocum, in eo sensu tantum intelligendus est Author de illo agere, in quo eius rationes ipsum concludunt, non in alio sensu, in quo non concludunt; ergo cum Scoti rationes non concludant præceptum strictum, sed largum, non debet intelligi de præcepto stricto, sed de largo.

Probatur hac explicatio Scoti primò.

Probatur 2.

Paret etiam secundò, quia in hac ipsa quæstione, quam iam explicamus, Scotus dicit aliqua esse de iure naturæ dupliciter. Primò strictissimè, & talia putat indispenlabilia. Secundò, largè, vt sunt illa quæ sunt consona legi naturæ; ergo cum ipse idè dicat fuisse præceptum de communitate rerum pro statu innocentie, quia illa communitas erat valde consona naturæ istius status, debet intelligi loqui de præcepto largè loquendo, quod mihi videtur manifestum.

161.

Non fuit præceptum de communitate rerum.

Sed vt ad propositum huius loci reuertamur, dico illud exēplum nihil concludere, nam omnino falsum puto quod fuerit aliquod præceptum iuris naturalis de cōmunitate rerum: quauis enim diuisio rerū per legem positiuā introducta sit, & hoc etiam occasione peccatorū, quæ cōmittebant homines, dum omnia erat cōmunia; tamen non propterea sequitur fuisse præceptū aliquod iuris naturæ de illa cōmunitate, quæ vigeat ante legem illam positiuam, qua statuebatur rerū diuisio, quia nec apparet ex terminis illam communitatem ex natura rei fuisse necessariò obseruandam: nec sunt

Diuisio rerū magis cōgrua naturæ apta quàm cōmunitas.

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

vlla principia naturalia, ex quibus colligi possit necessaria obseruantia eius, imò supposita inclinatione hominis pro hoc statu potius videretur esse præceptum iuris naturæ de diuisione rerum, ita vt magis congrueret naturæ humanæ pro statu peccati quod ab initio statueretur illa diuisio, quàm quod omnia relinquerentur in communitate, & hæc ipsa erat ratio positivæ legis, per quam statuebatur illa diuisio.

Quando autem dicitur quod omnia erant communia de iure naturæ, hoc non ita intelligendum est, quasi esset aliquod ius naturæ obligans homines ad cōmunitatem rerum seruandā, sed quod si spectetur ius naturæ non erat vllū præceptum, quod obligabat ad diuisionem rerum, nec vllū fundamentū, unde hæc res spectaret ad dominiū huius, illa ad illius, & consequenter quod vnusquisque cuiusque rei dominiū prætereendere posset æquè, ac quicumque alius: & hinc colligitur ratio, ob quam cōmunitas rerum potius quàm diuisio spectet ad legē naturæ, (licet, vt suprà dixi, supposito peccato magis consonū esset naturæ, vt diuisio ordinaretur, quàm vt ordinaretur, aut relinqueretur rerum cōmunitas) quia scilicet pro diuisione rerū debebat accedere consensus positivus hominū, aut positiva ordinatio, vel Dei, vel ipsorummet hominum; ad communitatem autem non requirebatur consensus, quia cum nullus posset prætereendere ius particulare ad aliquam rem ex natura rei, etiam ex natura rei maneret illa communitas absque auctoritate aliqua humana, aut diuina libera.

Dices cum Fortunio Garcia *l. manumissiones, n. 8.* si non esset præceptum iuris naturæ de communitate rerum, sequeretur quod antequā ordinaretur diuisio rerū, posset vnusquisque licitè appropriare sibi quamcunque rem, quia id faciendo non contraret vlli præcepto. Respondeo, negando sequentiam, quia licet non esset præceptum de retinenda cōmunitate, erat tamen præceptum vt ea manente nemo sibi appropriaret res, quia est præceptū iuris naturæ, vt quandiu aliquis habeat ius ad aliquam rem, nemo priuer ipsum eo iure, nisi ad hoc auctoritatem habeat: manente autem rerum communitate omnes æquale ius haberent ad res, sed si aliquis non habens auctoritatem, appropriaret sibi rem aliquam, verbi gratiā, equum, tum priuaret alterum iure, quod habuit ad illam rem.

Dices, ergo ex natura rei in tali statu vnusquisque haberet ius ad rem, verbi gratiā, ad equum, & consequenter est ius naturæ quod res sint cōmunes. Respondeo, distinguendo primū consequens, haberet ad equum ius obligans, vt equus spectet etiam ad ipsum, nego consequentiam; haberet ad equum ius, id est, haberet dominiū equi, & consequenter occasionem tam benè eo vtendi, quàm vnusquisque alius, concedo consequentiam; similiter distinguo secundum cōsequens: est ius naturæ, id est, ex natura, res sunt communes, licet sine obligatione aliqua relinquendi eas in illa communitate, concedo consequentiam; sed consequens sic non facit ad propositum.

Itaque duobus modis potest intelligi quod res sint cōmunes de iure naturæ, aut quod sit ius naturæ de cōmunitate. Primò sic, vt sit obligatio aliqua relinquendi res in illa cōmunitate, ita vt nullo modo, vel non, nisi cum dispensatione possit fieri, vt res non sit communis: & in hoc sensu si res essent communes de iure naturæ, valeret prædicta probatio, & efficaciter conuinceret fuisse factam dispensationem in lege naturæ; sed negamus

162.

Quo sensu omnia dicuntur communia de lege natura.

163.

Obiectio Garcia.

Responsio.

Quamuis non esset præceptū de communitate rerum, nemo posset sibi aliquid propria auctoritate appropriare.

164.

Replica. Responsio. Quo sensu omnes habent ius ad res ex natura.

165.

Quotus modis possunt dici res communes de iure natura. Primus modus.

mus communitatem rerum esse de iure naturæ in hoc sensu, idque probatur, tum, quia non potest ostendi ex quibus principiis colligatur quod in eo sensu sit communitas de iure naturæ; tum, quia unusquisque in particulari, antequam statueretur lex de diuisione rerum, poterat abdicare se sine dubio, si vellet, quocunque iure, & dominio ad res alias ipsi cum cæteris communes, sicut potest iam supposita diuisione rerum absque vlla dispensatione, sed hoc esset falsum, si esset præceptum obligans ad communitatem rerum seruandam.

166.

2. Modus.

Secundo modo potest intelligi quod communitas rerum sit de iure naturæ, sic nempe ut à natura habeant omnes æqualiter dominium rerum omnium, nec possit quantum ex parte naturæ haberi vlla ratio, cur hæc res potius ad hunc, quam ad illum pertineat, licet etiā non sit aliqua ratio cur non possit fieri per ipsosmet homines, ut vna res ad vnum potius quam ad alium spectet? & in hoc sensu concedo communitatem rerum esse de iure naturæ; sed tamen hinc nihil habetur ad propositum, nam quando querimus, an possit humana auctoritate dispensari in lege naturæ, questio debet intelligi de lege naturæ præceptiua, nam solum in lege præceptiua potest esse dispensatio; unde cum non sit lex aliqua naturæ, aut ius præceptiuum cõmunitatis rerum, licet esset aliquod ius naturæ non præceptiuum de ista communitate, quamuis humana auctoritate possit fieri ut res non sint communes, tamen non dispensat humana autoritas in lege naturæ. Adde ad hæc fortassis esse conforme naturæ ut qui prius incideret in possessionem alicuius rei, is eius dominium haberet; sed de hoc in tractatu de dominio fusiùs.

167.

Secundum exemplum de seruitute. Non est præceptum iuris naturæ de non reddendis hominibus in seruitutem.

Secundum exemplum aduersariorum est de seruitute, quæ inducta est humana auctoritate, cum tamen libertas sit de iure naturæ. Sed facile responderetur ex dictis, negando esse vllum præceptum naturale dictans non esse reddendos homines in seruitutem, aliàs nemo posset propria auctoritate facere se seruum, quod omnino patet esse falsum, quandoquidem nulla prorsus assignari possit ratio cur id facere non possit, & de facto communis praxis sit, quod se faciant aliqui seruos; sed solummodo est præceptum naturale quod non fiant aliqui serui absque legitima causa, hoc est, nisi vel ipsimet cedant suo iuri, & vltro se in seruitutem dedant, vel nisi sit ordinatum ab auctoritate habentibus, ut propter tales, & tales causas quis fiat seruus, qui aliàs esset liber; unde qui facit aliquem seruum ob tales causas non transgreditur legem naturæ, neque indiget vlla dispensatione, quia, ut dixi, dispensatio non requiritur, nec potest haberi, nisi quando est præceptum obligans ad actum non faciendum, in quo fit dispensatio. Confirmatur, quia non est magis contra ius naturæ redigere in seruitutem quam interficere; sed interficere cum debita causa non est contra ius naturæ, nec ut quis sic interficiatur requiritur dispensatio vlla: ergo, nec redigere in seruitutem est contra ius naturæ, nec ad id faciendum requiritur dispensatio vlla.

168.

Replica.

Dices, si hæc doctrina sit vera, posset dici quod Deus non dispensauit cum Abrahamo ad interfecionem filij, quia posset dici quod Deo iubente non obligabat præceptum aliquod naturale, quia non est præceptum naturale, ut non fiat occisio innocentis simpliciter, sed ut non fiat, nisi cum auctoritate sufficienti. Respondeo negando

Responsio.

sequelam, quia si quoties præceptum non obligaret, non fieret dispensatio, nunquam fieri posset dispensatio: nam quoties fit, nunquam obligat præceptum in sensu composito dispensationis. Ratio autem disparitatis est inter casum occisionis, & casum seruitutis (& idem est de casu dimissionis bonorum, quæ aliàs essent cõmunia) quod diuisione bonorum, & seruitus non sint prohibita ex natura rei, quandoquidem quis posset propria auctoritate ea inducere, occisio innocentis est prohibita ex natura rei, nec poterat fieri propria auctoritate Abraham, aut Isaac.

Dices, quamuis quis posset se liberè dedere in seruitutem propria auctoritate, tamen non potest alium inuitum cogere ad seruitutem sine auctoritate Superioris absque violatione præcepti iuris naturalis: ergo si mediante auctoritate publica possit alium cogere ad seruitutem, ille, qui habet auctoritatem publicam, potest dispensare in illo præcepto naturali, quo ille obligabatur ad non redigendum alterum inuitum in seruitutem. Nec valet dicere quod licet præceptum naturale obligaret homines ad non redigendos alteros inuitos ad seruitutem, tamen non obliget ut id non faciant mediante auctoritate publica, & propterea quod non fieret dispensatio cum ipso ab eo, qui haberet publicam auctoritatem; hoc, inquam, non valet, quia posset idem directissimè dici de Abrahamo, quod Deus scilicet non dispensauit cum ipso, sed quod dedit ipsi auctoritatem occidendi innocentem Isaacum, sicut Rex daret auctoritatem redigendi alium in seruitutem absque dispensatione.

Respondeo, negando consequentiam, non ob eam rationem iam benè impugnatā, quod scilicet præceptum naturale non obligat in casu facultatis receptæ ab auctoritate publica; sed quia Rex, seu persona habens auctoritatem publicam non potest dare illā veniam redigendi alium inuitum in seruitutem ex mero beneplacito suo; sed ex eo quod hic, & nunc sequatur, aut iudicetur sequi ex dicta illa facultate maius bonū reipublicæ, quam esset libertas istius hominis: quia ergo nō potest dare illam facultatem nisi ex suppositione istius boni, & quia ipsa lex naturalis non obligat ex ista suppositione, quando illa esset certa, propterea non debet censei ista facultas data esse dispensatio. Quia verò Deus posset dare licentiā Abraham interficiendi filium, absque eo quod vlla maior vtilitas sequeretur ex interfecione, & quia de facto verisimile est illum sic fecisse, propterea potest dici quod Deus dispensauit in lege illa naturæ de non interficiendo innocente, quamuis non possit dici, quod Rex tribuens facultatē redigendi in seruitutē dispenseret in lege naturæ, quæ prohibet, ne quis aliū redigat in seruitutem inuitum.

Dices præterea, si propterea Rex dans auctoritatem redigendi in seruitutem non dispensat, quia non potest dare illam facultatem, nisi ex suppositione alicuius boni maioris, sequeretur quod Reges, aut superiores de facto non possent dispensare in lege positua humana, quia non possunt dare licentiā transgrediendi illas leges, nisi quando sequeretur aliquod bonum.

Respondeo, negando sequelam, & ad probationem dico quod quamuis non facerent benè dispensando in legibus semel publicatis, & acceptatis absque causa, tamen sine dubio absque vlla causa possent dare facultatem hic, & nunc illas transgrediendi, sicut & possent simpliciter eas abro

Si quoties præceptum non obligaret, non fieret dispensatio, nunquam fieri.

169.

Alia replica.

170.

Cur dans facultatem redigendi in seruitutem non dispenseret in iure natura.

171.

Replica alia.

Responsio. Possent Reges dispensare in legibus posituis absque vlla causa quamuis maiore foris id facerent.

abrogare. Deinde quamvis, ut dispensarent deberet esse causa aliqua, non tamen maior, quam ea fuit, ob quam lex primum statuta est; nec quidem æquivalens: sicut enim illa causa, ob quam lex instituta est, non obligabat Principes ad statuendam legem, ita nec obligat ad eam iam statutam conseruandam, nisi per accidens ex ratione aliqua particulari, quæ hîc, & nunc posset occurrere, licet non deberet occurrere semper.

172.

3. Exemplum de lego vsucapionis, & præscriptionis.

Responsio.

In casu vsucapionis, & præscriptionis res aliàs aliena non est aliena ex natura rei.

Tertium exemplum est de non auferendo alieno, quod est legis naturæ, & tamen abrogatum est de facto per legem positivam humanam, quæ licet retineat alienum per vsucapionem, & præscriptionem.

Respondetur, in casu vsucapionis, aut præscriptionis rem, quæ aliàs erat aliena, non esse alienam ex iure naturæ; unde retentio rei in tali casu non est contra ius naturæ, nec illa lex positiva, qua statuitur, ut non sit censenda res illa aliena, est dispensatio, aut abrogatio legis naturæ; tum, quia certum est non esse ullo modo contra legem naturæ, sed potius iuxta eam quod superiores, & Principes possint disponere de bonis particularium, secundum quod melius cedit in bonum Reipublicæ; unde quia melius est, aut saltem melius existimatur esse quod res aliàs alienæ in casu vsucapionis, & præscriptionis non sint alienæ, optimè poterat statui lex, ut in tali casu non censerentur moraliter alienæ, & ea statuta, qui retineret illa, non retineret aliena, sed propria.

Confirmatur, quia si quis dominium suarum rerum transferret in alium; iste alius accipiendo illas res, non faceret contra legem de non auferendo alieno, nec vteretur dispensatione vlla; ergo similiter dicendum est in casu vsucapionis.

173.

4. Exemplum de matrimonio, & cōdendo testamento.

Responsio.

Quis consensus sufficit, & requiritur ad matrimonium ex lege naturalis.

Quartum exemplum est de iure naturali, quod habent vir, & mulier, mediante consensu suo ad contrahendum matrimonium, & quilibet dominus rerum suarum ad condendum testamentum ex arbitrio suo; nam de facto per leges humanas factum est, ut non valeat matrimonium initum, aut testamentum conditum, nisi ex suppositione aliquarum circumstantiarum, & conditionum, quæ non requirebantur ex lege naturæ. Sed facile respondetur non licere per legem naturæ ullo consensu matrimonium inire, aut condere testamentum, nisi consensu non prohibito per legem naturæ, aut aliàs leges iustas; unde cum Principes possint prohibere alios consensus omnes præter eos, qui fierent cum talibus circumstantiis, non est mirum quod alij consensus non facti cum illis circumstantiis non sufficiant ad matrimonium, aut testamentum; nec est dicendum quod leges exigentes huiusmodi conditiones, & circumstantias, ac prohibentes alios consensus non habentes illas, sint contra legem naturæ, cum nulla sit lex naturæ, quæ prohibet quo minus possint statui tales, leges.

174.

5. Exemplum de dispensationibus.

Responsio.

Non dispensat Pontifex dispensatione propriè dicta in votis, aut iuramentis.

Quintum exemplum est, & quod magis solet arridere aduersariis, ac nobis facessere negotium, de dispensationibus, quas solet Pontifex dare in votis, & iuramentis, quæ tenetur quis ex iure naturali obseruare, & de dispensatione in matrimonio rato, ac residentia Episcoporum, quæ est de iure naturali secundum Trid. sess. 23. cap. 1. de reformatione.

Respondeo, licet dicatur communiter Pontificem dispensare in dictis præceptis iuris naturæ, re vera tamen ipsum non dispensare dispensatione

propriè dicta. Quod ut melius intelligatur, prius aduertendum est, quod paulò supra insinuaui, dispensationem propriè dictam esse facultatem alicuius superioris ad faciendum aliquid quod aliàs in iisdemmet circumstantiis omnibus esset prohibitum per aliquam legem absque vlla prorsus variatione materiæ (præter variationem ortam ex ipsamet facultate superioris, qua fieret, ut res non esset prohibita, unde sit, ut vel non requiratur aliqua causa ex parte obiecti, ob quam detur dispensatio, nam illa ipsa causa esset variatio sufficiens ipsiusmet materiæ, distincta à variatione desumpta à facultate superioris; vel si requiratur, non tamen necessariò requiratur, nec talis sit causa, quin ea non obstante adhuc obligaret ius naturæ, nisi accederet voluntas dispensantis, qui licet hîc, & nunc requireret illam causam, posset tamen absolute, & simpliciter dispensare sine illa.

Aduertendum vterius Pontificem nunquam dispensasse in voto, vel iuramento absque aliqua causa, nec etiam in matrimonio rato, aut residentia Episcopi, si sit de iure diuino.

His suppositis, facile patet Pontificem non dispensare in lege naturali dispensatione propriè dicta in prædictis casibus, & tanè si posset sic dispensare, posset dispensare absque vlla causa.

Dices in prædictis casibus lex naturalis obligat; ergo cum non obliget accedente facultate Pontificis, Pontifex propriè dispensat.

Respondeo, mihi videri satis probabile quod lex naturalis non obliget in casibus, in quibus sit dispensatio; quia non existimo dispensari vquam in voto, nisi quando ex obseruatione eius sequeretur aliquod detrimentum, aut quando loco ipsius aliquid moraliter æquivalens, aut magis bonum præstaretur Deo; ut, verbi gratiâ, si quis voueret castitatem voto simplici, & reperiret se in tali statu, in quo non posset moraliter considerata fragilitate humana illud obseruare: quin non solum infringeret illud votum, sed etiam peccaret peccato fornicationis, aut adulterij, aut alio aliquo peccato, quo non peccaret si absolueretur à voto; quia scilicet duceret uxorem; in tali ergo casu ex non violatione voti per contractum matrimonium sequeretur maximum detrimentum, & consequenter non obligaret ius naturale ad eius obseruantiam; tum, quia ipsemet vouens moraliter censendus esset non voluisse votum suum extendere ad illum casum; tum, quia lex naturalis nunquam obligat ad illud, ad quod moraliter sequitur tam graue detrimentum, quæ est ratio ob quam si quis voueret soluere alicui viginti libras certo die, & videret ex illa solutione secuturum certò, moraliter loquendo, magnum detrimentum Reipublicæ, aut personæ cui solueret, aut sibi ipsi non peccaret non obseruando votum, & idem est de iuramento quantum ad hoc.

Rursus si aliquis voueret dicere septem Psalmos singulis diebus, & videret maius obsequium esse Deo ex natura rei meditari tanto tempore, aut recitare Rosarium, aut visitare infirmum, nec posset vtrunque facere, in tali casu non obligaretur ad recitandos Psalmos ex iure naturæ, si vellet illa alia opera facere: quæ est sententia communior cum Diuo Thoma 2. 2. quæst. 88. Rodriquez §. 9. num. 106. Caietano v. voti commutatio. Medina cap. 14. summa Ludouici à Cruce in expositione Bulle Cruciatæ, disp. 1. cap. 7. dub. 3. num. 5. & 8. ubi plures alios citat. Ratio autem est, quia aliàs qui promitteret

Aduertentia circa hoc.

Nunquā dispensauit Pontifex in voto, vel iuramento absque causa.

175.

Replica.

Responsio. Quando fit dispensatio in voto.

Non obligat votū, aut iuramentum quando sequitur magnum detrimentum, & notabile.

176.

Satisfit voto, & iuramento aliquid melius præstado, quam vouebatur, aut iurabatur.

mitteret dare Ecclesiæ cereum, non satisfaceret dando calicem aureum; & quia lex naturæ nunquam obligat necessariò ad omittendum maius bonum: & hæc est ratio, ob quam existimo non obligare promissionem matrimonialem in casu ingressus Religionis, nec residentiam Episcopalem in casibus, quibus cum ipsis dispensari posset, quando scilicet maius bonum sequeretur ex absentia, quàm ex residentia, siue à parte rei, siue in æstimatione morali.

177.
Replica.

Dices, illa causa, quam requirit Pontifex, ut dispenset in voto, vel iuramento, vel est causa, ob quam non obligat ius naturale, vel non est talis causa; si non sit talis causa, ergo Pontifex concedens facultatem non obseruandi votum, vel iuramentum, propriè dispensat; quia concedit facultatem faciendi aliquid in circumstantiis, in quibus obligaret ius naturale ad id non faciendum, nisi adueniret voluntas Pontificis: si sit talis causa; ergo non esset necessariò recurrendum ad Pontificem pro dispensatione, quod est contra praxim communem Ecclesiæ.

Quoties dispensat Pontifex in voto, aut iuramento, ipsum ius naturale non obligat ad illa. Tamen debet recurri ad Pontificem quandoque; & cur?

Respondeo, persistendo adhuc in præmissa doctrina, causam esse talem, ob quam non obligat ius naturæ: sed nego quòd propterea non debeat recurri ad Pontificem, quia id posset esse necessarium, ut declararet causam esse talem causam: quemadmodum enim licet aliquis esset certus quòd res aliqua esset sua, non posset tamen aliquando ipsam sibi vindicare propria auctoritate, sed deberet expectare sententiam Iudicis, ita similiter licet aliquis esset certus quòd causa esset legitima causa, ob quam non obligaret hic, & nunc ius naturale, tamen non deberet propria auctoritate facere illam rem; sed deberet expectare declarationem eorum superiorum, quibus ea facultas declarandi esset concessa, præsertim cum absque grauissimo damno suo, vel aliorum posset expectare.

Ad quæ addendum est, quòd fortassis quando constaret causam esse talem, spectatis omnibus circumstantiis, ob quam Pontifex daret dispensationem, tum ex natura rei non esset petenda dispensatio, nisi vel ob consuetudinem, vel ob legem positiuam, & ordinationem Ecclesiæ, quæ sufficienter colligitur ex communi praxi omnium recurrentium semper ad Pontificem, vel alios superiores pro dispensatione in votis, & non infringentium ea, nisi ea obtrita, & etiam ex multis particularibus statutis, & legibus.

178.

Replica præcipua ex eo quòd vtratur Pontifex de facto verbo dispensandi.

Quod maximè autem contra hanc doctrinam facit est, quòd secundum eam Pontifex non tam dispensaret, quàm declararet, aut sententiaret legem naturalem non obligare in circumstantiis, in quibus conceditur dispensare: sed hoc non videtur ita esse, primò, quia ipse vtitur dum sic dispensat, verbo *dispensationis* simpliciter, non secus ac quando re vera dispensat in lege positiva sua, nec ex natura dispensationis, quatenus exprimitur per verba Pontificis, aut scripta, potest desumi vlla prorsus differentia in vtroque illo casu, & quando scilicet dispensat in lege naturali, & quando dispensat in lege positiva; ergo dicendum est, vel quòd in neutro, vel quòd in vtroque dispensat casu. Secundò, quia manifestum videtur quòd non sit talis occasio, aut causa, (seclusa voluntate Pontificis) ob quam ius naturale non obliget ad residentiam Episcoporum, ad quam aliàs obligaret, quoties Pontifex dat licentiam Episcopis non residendi: ergo verè, & propriè di-

cendus est dispensare cum illis in talibus casibus, quamuis fortè in aliis casibus non dispensaret, quod sufficit ad impugnationem nostræ doctrinæ.

Sed ad hæc responderi potest negando minorem. Ad cuius primam probationem dico verbum *dispensatio* esse æquiuocum, & significare aliquando quemcunque actum superioris, quo fit, ut in his, aut illis circumstantiis sit aliquid licitum, quod aliàs sine illo actu non censeretur licitum, siue ille actus sit propriè dicta dispensatio, siue non: & in hoc sensu vtitur Pontifex verbo *dispensationis* in casibus iuris naturalis, de quibus agimus.

Aliquando verò significat dispensationem propriè dictam *suprà* explicatam, & in hoc sensu non vtitur Pontifex verbo *dispensationis* in illis casibus. Nec refert quòd simpliciter vtratur isto verbo æquè in illis casibus, ac in aliis iuris positivi humani, in quibus propriè eo vtitur, & quòd non possit ex natura verborum colligi cum non eodem sensu eo vti in vtrisque casibus; nam non colligimus ex natura verborum diuersitatem acceptionis in illis casibus, sed ex natura rei subiectæ, nimirum quia materia casuum iuris positivi humani est ita subiecta Pontifici, ut possit absque vlla causa antecedente suam volitionem dare licentiam in ea operandi, vel non operandi, quod est propriè posse dispensare, propterea dicimus eum propriè dispensare, dum dat licentiam; quia verò materia iuris naturæ est talis naturæ, ut Pontifex non possit sine causa rationabili antecedenti suam voluntatem, dare licentiam eam operandi, si sit prohibita; aut non operandi, si sit præcepta, propterea dicimus quòd quando dat facultatem operandi, interueniat talis causa, atque adeò propriè non dispenset: vtitur autem isto modo loquendi; tum, quia perinde est quantum ad praxim fidelium; tum, quia magis conducit ad timoratorum simplicium scrupulos tollendos, quemadmodum dat sæpius priuilegium faciendi multa in casibus, in quibus aliàs liceret ea facere, & consequenter in quibus re vera non dat verum priuilegium, ut scilicet timoratorum conscientis, qui dubitarent, aut timerent sibi ea facere non licere, consulat, de quo Authores communiter.

Ad secundam probationem minoris respondeo primò, falsum supponi tam in ea, quàm in exemplo vltimo contra nostram conclusionem proposito, nempe ex Concilio Tridentino colligi quòd Episcopi teneantur de iure naturæ residere in suis Diocesis; nam in *sess. 23. cap. 1. de reformatione*, ubi de hoc agit, dicit tantum esse præceptum diuinum, ut Episcopi faciant multa, quæ nisi assisterent suis gregibus, non possent facere. Cum præcepto, inquit, diuino mandatum sit omnibus, quibus animarum cura commissa est, oues suas cognoscere, pro his sacrificium offerre, verbique diuini predicatione, Sacramentorum administratione, ac bonorum omnium operum exemplo pascere, pauperum, aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere, & in cætera munera pastoralia incumbere, quæ omnia nequaquam ab iis præstari, & impleri possunt, qui gregi suo non inuigilant, neque assistunt, sed mercenariorum more deserunt: sacrosancta Synodus eos admonet, & hortatur, ut diuinorum præceptorum memores, factique forma gregis, in iudicio, ac veritate pascant, & regant; sed ex his nullo modo habetur quòd residentia esset de iure naturæ, quamuis fortè habetur quòd sit

179.

Responso. Verbum dispensatio est æquiuocum quandoque significans propriam, quandoque impropiam dispensationem.

180.

Responso ad 1. probationem minoris. Ex Conc. Tridentino non colligitur residentia Episcoporum esse de iure naturali.

fit de iure diuino, cum non sit idem esse de iure diuino, & de iure naturæ, vt patet. Probatum minor, quia ex illis verbis non potest haberi quoddam residentia sit de alio iure, quam de iure illo, ex quo obligantur Episcopi ad præstanda quæ præstare non possunt sine residentia: at ex Concilio non habetur quoddam ea præstare tenentur ex iure naturæ, sed ex præcepto diuino: ergo non habetur quoddam teneantur ad residentiam iure naturæ, sed tantum quoddam ad eam teneantur iure diuino; si tamen hoc ipsum colligatur ex Concilio satis clare, de quo sanè dubitare posset, cum omnia illa, ad quæ dicit eos Concilium teneri, præstari possint ab illis non residentibus corporaliter, nec assistentibus immediatè, & personaliter in iisdem Ecclesiis. Sed quidquid sit de hoc, cuius examen aliò remittendum est, cum non spectet ad propositum.

181.

Pontif. nō dispensat in residentia Episcoporum quando obligat ius natura, aut diuinum.

Respondeo secundo, Pontificem nunquam dispensare de facto cum Episcopis vt non resideant pro eo tempore, pro quo est obligatio iuris, aut naturæ, aut diuini ad residendum, nisi ob grauissimam causam, talèmq; ob quam meritò existimare possit, nec Deum, nec naturam obligare ad residentiam. Quando autem ob leues causas dispensat, si tamen id vnquam faciat, id solum contingit, quando eius præsentia non est ita necessaria, aut utilis gregi, quin prudenter existimari possit quoddam nec Deus, nec natura obliget sub peccato, saltem mortali, ad residentiam.

Sens. Auerſa de dispensatione in residentia.

Auerſa quæst. 94. sect. 3. §. Ad omnia dicit Pontificem, quando dat veniam non residendi Episcopis non dispensare in lege naturæ, quia dat illam veniam, relaxando promissionem Episcopi ad residendum, & quemadmodum si aliquis sibi promittenti dare centum scuta, ignosceret illa scuta, eo ipso efficeret vt ille non obligaretur ipsi promissioni, & tamen non dispensaret cum ipso, quia scilicet tolleretur obligationem per relaxationem promissionis: ita etiam in casu proposito Pontifex licet tolleretur obligationem residendi ortam ex promissione Episcopi, non tamen dispensando hoc faceret, sed relaxando illam promissionem.

Sens. Suarij de eadem.

Suarez etiam lib. 2. cap. 14. dicit non obligari Episcopum, nisi ex pacto inito cum Ecclesia, in quo pacto includebatur subordinatio ad superiorem Pastorem Ecclesiæ, ita scilicet, vt si iste superior Pastor in se recipiat curam Ecclesiæ, aut statuatur hoc, vel illo particulari modo ipsi esse prouidendum, eo ipso Episcopus non obligetur ad residentiam ex vi sui pacti, quamuis propriè cum ipso non dispensetur: quando autem Pontifex dispensat cum ipso, quasi in se accipit curam Ecclesiæ, & statuit ipsi esse prouidendum absque assistentia Episcopi, vnde tum non propriè dispensat: similiter respondent iidem Authores quando dispensat Pontifex in votis, iuramentis, aut matrimonio rato, cum non propriè dispensare, sed relaxare promissionem, quæ in illis casibus fit.

182.

Non placet prædictorum Authorū doctrina.

Sed hæc doctrina, nisi accomodetur nostræ, (quod an possit benè fieri, necne, modò non curo) non placet mihi, nam in primis si ex pacto aliquo Episcopi cum Ecclesia sua oriretur vt residere deberet in ea, ipsamet Ecclesia posset relaxare illud pactum, nec esset recurrendum ad Papam, quod credo neminem dicturum, quandoquidem illa residentia sit ex iure diuino, vt patet ex Tridentino, & quandoquidem semper recur-

ratur ad Papam. Deinde si esset ex pacto, posset Episcopus expressè negare pacisci de illa residentia. Et posset Pontifex admittere hoc sine vlla causa, quod etiam videtur absurdum: non ergo ex hoc oritur ista obligatio, sed ex præcepto diuino positiuo, vel naturali, quo præcipitur, vt qui curam Diocesis assumit, siue paciscatur, siue non de residentia, resideat.

Vnde oritur obligatio Episcoporum ad residentiam.

Deinde quamuis esset illa obligatio ex pacto, profectò non credo Pontificem posse relaxare pactum, aut promissionem illam, nisi vbi subest debita causa, qua sine Ecclesiæ istius graui in commodo, aut ob magnum emolumentum Ecclesiæ vniuersalis, aut boni publici, aut longè maiori bono ipsius Episcopi, aut aliorum, quam esset in commodum Episcopatus, posset, aut deberet fieri ista non residentia. Quando autem adesset talis causa, quamuis Pontifex non relaxaret istam promissionem, aut pactum, ex natura rei, non videtur quoddam lex naturalis, aut diuina obligaret ad illam residentiam, licet ob vitandas inconuenientias multas, quæ orirentur ex nimia Episcoporum facilitate ad persuadendum sibi subesse tales causas, quando re vera non subessent, consultò ordinatum sit ab eodem Concilio Tridentino, vt Pontifex cognoscat, & determinet sufficientiam causæ quando potest commodum recurri.

Pontif. nō potest relaxare pactum cum Ecclesia absque causa.

Confirmatur hoc, quia Pontifex non potest relaxare promissionem, aut pactum initum cum aliquo de dando ipsi centum scuta, nisi ob causam legitimam, verbi gratiā, vel dando ipsi æquivalentem summam, vel quando maius bonum Reipublicæ oriretur ex eo, quoddam hinc, & nunc non obseruaretur istud pactum: ergo nec potest relaxare promissionem Episcopi, aut pactum eius cum Ecclesia sine sufficienti causa, ob quam scilicet meritò posset existimare quoddam nec lex naturalis, nec diuina obligaret, & consequenter quando dispensat cum Episcopo non id facit relaxando præcisè promissionem, nec per veram dispensationem.

183. *Pontif. nequit relaxare debitū pecuniarium sine causa.*

Et eodem modo potest impugnari illud de cæteris promissionibus, & votis, ac etiam de matrimonio rato, nimirum quoddam Pontifex non possit præcisè tollere illarum obligationem per relaxationem, modo quo explicant aduersarij, sed solum declarando quoddam in illis circumstantiis, in quibus dat licentiam, vt non obseruentur, non obliget ius naturale, aut diuinum ad eorum obseruantiam.

Probatum vltimò nostra conclusio, & simul confirmatur prædicta impugnatio Suarij, & Auerſæ. Non est vlla ratio, aut sufficiens auctoritas vnde colligatur Papam habere auctoritatem, aut dispensandi in præcepto villo legis naturæ, aut relaxandi promissiones, vota, aut pacta, nisi in casibus in quibus prudenter iudicare posset quoddam lex naturæ, aut diuina non obligarent ad eorum obseruantiam; sed in talibus casibus non dispensaret dispensatione propriè dicta, de qua hinc agimus: ergo non est dicendum quoddam possit villo modo dispensare tali dispensatione. Minor patet, quia dispensatio propriè dicta sit solum in casibus, in quibus, ea non data, lex obligaret. Consequentia est euidentis.

184. *Vltima probatio conclusio, & impugnatio doctrinæ iam præmissæ ex Suario, & Auerſa.*

Probatum maior, in qua sola potest esse difficultas, primò quoad rationem, quia eatenus esset aliqua ratio, quia esset expediens Reipublicæ, vt hinc, & nunc posset dari talis dispensatio, aut relaxatio; sed quoties esset expediens Reipublicæ,

Non est ratio ob quā Pontif. possit dispensare in præceptis iuri natura.

vt

ut daretur talis facultas, aut relaxatio, non posset lex naturalis obligare ad aliquid faciendum: lex enim naturalis non obligat ad faciendum aliquid, cuius affectio non esset expediens Reipublicæ, cum lex naturalis sit, aut id quod demonstrat id, quod ex natura sua est expediens, aut illud ipsum quod est expediens, aut conveniētia rei expediētis, vel disconveniētiæ rei non expediētis.

*Nec auctori-
tas.*

Probatyr secundò eadem maior quoad auctori-
tatem; tum, quia non potest assignari; tum, quia non videtur ylla ratione congruum, ut tribueretur facultas ab aliquo homine faciendi aliquid, quod ex natura rei, & secundum quod exigeret humana natura, ut rationalis est, non solum non esset bonum, aut indifferens, sed etiam esset malum, & disconveniētiens isti naturæ.

185.

*Replica cōtra
hoc ultimum.*

*Qualem potes-
tatem recepit
Pontifex.
Matth. 18.*

Dices illam facultatem concessam fuisse in illis
verbis: *Quaecunque solveritis super terram, erunt solu-
ta & in cælis*, Matth. 18.

Contrà, quia potestas hinc concessa non potest
extendi ad aliquid, nisi quod non disconvenit
ex natura sua, aut ex ordinatione divina fieri;
alias posset dici quod ratione eius posset Papa dis-
pensare in mendacio, homicidio innocentis sine
causa; imò etiam & in odio Dei, quod est absur-
dissimum: ergo ut intelligatur extendi ad dispen-
sationem in præceptis iuris naturæ, aut relaxatio-
ne votorum, aut promissionum, debet prius osten-
di quod ex natura sua non disconveniant illa; sed
id ostendi non potest, & certè posset independen-
ter à prædicta auctoritate colligi quod Papa ha-
beret illam facultatem dispensandi, & relaxan-
di: eo enim ipso quo est caput Ecclesiæ, posset
optimè colligi quod talis auctoritas concessa esset
illi: imò deberet etiam dici quod Regibus, & Prin-
cipibus in suis territoriis esset concessa; nam in
primis nihil impediret: & præterea valde con-
gruum esset, ut possent disponere de omnibus ad
Rempublicam pertinentibus, præsertim iis, quæ
concernerent regimen temporale, secundum om-
nem rationem non disconveniētem naturæ ra-
tionali.

186.

*Confirmatio.
Perturbare-
tur res si fa-
cultas propria
dispensandi ef-
fet concessa
Regibus, aut
Pontifici.*

Confirmatur, quia si posset Papa, aut Rex ali-
quis iuste relaxare vota, aut promissiones absque
tali causa sufficiente, ob quam secundum rectam
rationem posset iudicari quod lex naturalis non
obligaret ad observantiam votorum, aut promis-
sionum, perturbaretur multum ordo Reipublicæ:
nemo enim deberet fidere promissionibus, præ-
sertim magni momenti; quia posset timere quod
Papa, aut Rex relaxaret illa; sed certè hoc valde
perturbaret Rempublicam. Nec sanè refert an Pa-
pa per veram dispensationem posset efficere abs-
que tali causa, ut quis non observaret vota, aut
promissa, an verò id faceret relaxando illa sine ve-
ra dispensatione, ut asserunt Aversa, Suarez, &
alii; quia in utroque casu perinde quis timere
posset, quod daretur facultas, & consequenter
posset dubitare de promissis omnibus.

Replica.

Dices similiter posse quem dubitare de promis-
sis, ac votis, si Deus ipse posset dispensare in il-
lis, aut ea relaxare: sed suprà concessum est Deum
posse dispensare in illis, aut saltem tollere obli-
gationem earum ex mera libertate sua absque vl-
la causa: ergo hæc ratio vel non valet, vel certè
contra nos etiam militat.

Responsio.

Respondeo negando maiorem, quia non de-
bemus rationabiliter timere quod Deus sit factu-
rus illa, quæ non potest facere, nisi de poten-
tia absoluta: sed non nisi de tali potentia potest

dispensare in præceptis iuris naturæ. Deinde non
tam valer ad perturbandam Rempublicam, quod
ex dispositione particulari, & libera Dei aliquid
præiudicium nobis posset ordinari, quàm si in
manibus hominis alicuius id esset situm; unde
certum est nos de facto non timere, quod Deus
sit subtrahendus miraculosum concursum conser-
vatorium nostri, ut sine dubio facere posset, cum
tamen sine dubio timeremus, si id esset in mani-
bus ullius hominis viatoris, aut Diaboli: cuius
ratio est, quod licet id sit in manu Dei, habemus
experientiam quod non nisi rarè, aut fortè nun-
quam id faciat, & quod infinitæ eius bonitati,
& sapientiæ possemus confidere, nobisque per sua-
dere id eam non facturam præsertim sine nostra
culpa; at si id esset in hominis potestate, cum om-
nis homo sit mendax, & ducatur variis passio-
nibus, nec videmus liberum ullum ferè esse aliqui-
bus imperfectiōibus, meritò potuissimus nobis
timere.

Et si dicatur quod ita illa facultas esset conces-
sa hominibus, ut tamen Deus haberet curam, ne
vnumquam vterentur ipsa, aut saltem, ut non vte-
rentur nisi rarissimè. Contrà est primò, quod hinc
sequitur non esse Reipublicæ necessarium conce-
di talem hominibus ullis potestatem: quomodo
enim posset potestas aliqua esse necessaria Reipub-
licæ, quæ nunquam, aut non nisi rarissimè in
actum potest exire? Deinde non constat nobis
Deum talem assistentiam dedisse Pontifici, quin
posset semper liberè facere quidquid non est ma-
lum, ut fiat; non esset autem malum, ut supponi-
tur, quod ipse interficeret, aut relaxaret vota, ac
promissiones.

Per hanc autem probationem patet solutio ad
fundamentum rationis eorum Authorum, qui re-
nent Papam posse dispensare, nempe, quia illa
facultas dispensativa potest esse valde necessaria
Reipublicæ, ut scilicet in aliquibus occasionibus,
quibus conduceret fidelium saluti, ut non obser-
varent præcepta naturalia, possit haberi dispen-
satio, ut non observentur: ergo est admittenda
illa facultas.

Patet, inquam, ad hoc fundamentum ex iam
dictis, negandum enim est antecedens; imò po-
tius erit utile, & expediens Reipublicæ ut non
concedatur.

Hæc dicta sufficiant quantum ad consideratio-
nem speculativam huius controuersie. Quantum
autem ad praxim, partim parum refert quid re-
neatur, partim multum refert. Parum enim re-
fert, quantum ad casus, qui de facto acciderunt,
& in quibus solet Pontifex dispensare, an per ve-
ram, & rigorosam dispensationem dispenset; an
verò dispenset dispensatione largè accepta; & si
huiusmodi dispensatione utatur, parum etiam ad
praxim refert, an tantum declarat ius naturale in
illis casibus non obligare, ut nos hætenus docui-
mus; an verò mutet materiam, addendo, vel tol-
lendo aliquam conditionem, ob quam non cadit
sub iure naturali, relaxando scilicet promissio-
nem, aut condonando debitum satisfaciendi vo-
to, ut magis communiter docent recentiores, per-
inde, inquam, est quantum ad praxim, quæ de
facto habetur, quid horum dicatur; quia sufficit
ad praxim quod Pontifice dante licentiam, pos-
sit quis licitè facere ea, quæ fieri posse concedit,
quidquid sit de natura istius licentiæ.

Multum autem referre posset vera resolutio
huius rei, quantum ad sciendum an Pontifex pos-
set

*Possumus esse
securi de ma-
lo quod situm
est in Dei so-
lito extraor-
dinaria pote-
state, quam-
vis non esse
securi si sit
esset in homi-
nis ullius ar-
bitrio.*

187.

Alia replica.

Ratio.

*Potestas di-
spensandi in
iure natura
non est utilis
Reipublicæ.*

188.

*Quid in hac
controuersia
utile est ad
praxim.*

set absque vlla sufficienti causa dare licentiam non obseruandi vota, aut promissiones: nam si possit ipse verè, & propriè dispensare, tum posset dare illam licentiam absque tali causa; si autem non possit dispensare dispensatione propriè dicta, tum non poterit dare illam licentiam absque tali causa, vt probabilius ego iudico.

Si autem non exigatur bona causa, quando daret Pontifex licentiam non obseruandi vota, aut promissiones, perinde est ad praxim, an illa licentia esset vera dispensatio, an verò mutatio materiæ talis, per quam fieret, vt non comprehenderetur sub obligatione iuris naturalis, sub qua aliàs fuisset, nisi esset facta illa mutatio. Vnde quod solum scitu necessarium ad praxim id esset, an Pontifex posset ex mera libertate sua, sine vlla causa, aut sine causa, ob quam posset iudicari quòd lex naturalis à parte rei non obligaret, dare licentiam non obseruandi vota, aut promissiones, an verò id non posset facere, quia de re patet ex dictis nostram sententiam esse quòd non possit.

189.

An possit lex naturalis corrigi, aut emendari, aut ex-poni per Epiikiam.

Ex hætenus dictis facile ostendi potest quòd lex naturalis non possit corrigi, aut emendari, aut accommodè exponi per Epiikiam, eo modo quo solet fieri circa leges humanas, quia illa correctio, emendatio, & interpretatio per Epiikiam deberet esse sic, vt in circumstantiis aliquibus, aut casibus, in quibus re vera lex naturalis de facto prohibuit, aut præcepit aliqua vel formaliter, vel virtualiter, declararetur tamen quòd non deberet extendi lex naturalis ad illa, sed quòd deberet benignè quis interpretari quòd nõ voluerit comprehendere dictos casus, sic corriguntur, emendantur, & per Epiikiam benignè exponuntur leges humanæ quandoque, vt, verbi gratiâ, cùm Princeps fert vniuersaliter legem, ne quis ferat arma de nocte, nec vult formaliter vllum casum excludere, aut circumstantias, si contingeret absente Principe aliquis casus, in quo maximum præiudicium sequeretur Reipublicæ, nisi aliquibus personis liceret de nocte ferre arma, benignè quis posset interpretari voluntatem Regis non fuisse extendere se ad illum casum, etsi vniuersali vsus sit prohibitione; nec cùm tulisset legem, re vera vllum casum voluerit formaliter excludere;

Lex positua humana potest corrigi, emendari, & per Epiikiam explicari.

imò etiam si tum interrogatus, an vllum prorsus casum exciperet, responderet negatiuè; nam posset non obstante ista responsione benignè quis existimare quòd propterea sic responderit, quia existimauit non futurum casum vnquam, qui deberet excipi. Nec solum posset quis per Epiikiam interpretari eius voluntatem, ac legem, sed posset alius Princeps omnino corrigere legem, aut addenda, demendo aliquid quod alter expressè voluit: nec addere, nec demere; quia scilicet poterat rem meliùs considerare, & prudenter esse ad decernendum id, quod esset melius, & quia posset etiam ex toto abrogare legem prædecessoris, non minùs quàm ipsemet prædecessor posset.

Sed lex naturalis cùm sit ipsa conuenientia, aut disconuenientia actionum, vt *suprà* resoluiamus, aut ipsæmet propositiones obiectiuæ, quibus quæ sunt faciendæ, aut non faciendæ à parte rei independenter à lege positua, dicuntur esse talia, non patitur huiusmodi Epiikiam, aut correctionem; nam Epiikia, aut correctio fieret declarando, aut interpretando, aut statuendo aliquid esse faciendum, aut non faciendum in circumstantiis, in quibus lex naturalis ordinauit, vt fieret, aut non fieret; sed si lex naturalis consistit in illa disconuenientia, aut conuenientia, aut in actu intellectus, quo cognosceretur ista disconuenientia, aut conuenientia, aut in ipsomet intellectu, vt natus est elicere talem actum (iuxta diuersos modos philosophandi de lege naturali, de quo *suprà*) certum est quòd lex naturalis comprehenderet factionem, aut non factionem rei in illis circumstantiis: ergo non fieret tum Epiikia, aut correctio legis naturalis in prædicto sensu. Cum quo tamen stat quòd possit quis hîc, & nunc declarare, an in aliquibus circumstantiis occurreret obligatio legis naturalis, in quibus nisi adhiberetur talis declaratio, posset esse dubium, an occurreret necne; vnde huiusmodi interpretationem, & declarationem patitur sine dubio lex naturalis, nec de hoc credo posse esse vllam difficultatem inter eos, qui conuenirent in explicatione terminorum, quare quæcunque difficultas huius rei solum videtur esse de nomine; sed iam reuertamur ad textus explicationem.

190.
Non item lex naturalis.

S C H O L I V M.

In hac litera primum dictum, quod est de lege natura strictè, est principium practicum ex terminis notum, vel conclusio euidenter, & necessariò ex eo deducta. Exemplum primi, bonum amandum, malum fugiendum; secundi, Deus summè amandus. Quod verò est de lege natura largè, est aliquid valdè consonum legi natura strictè; vt diuisio rerum huic principio, pacificè est viuendum. Ita Doctor hîc, & 4. d. 7. quæst. 1. & d. 26. quæst. 1. Secundum dictum, præcepta secunda tabula pleraque dispensabilia sunt per Deum, quia non sunt de Iure natura strictè. Probatur primò ex allatis contra Dium Thomam num. 4. Secundò, quia affirmatiua secunda tabula non continent bonitatem necessariam ad vltimum finem, nec negatiua malitiam necessariò auertentem ab eodem: potest enim faciens contra præcepta ista non concipere se auerti ab vltimo fine. Ita Occam, Aliaco, Gerson, Alm. Egid. citati, & D. Bonauent. 1. d. 47. quæst. 4. citans Bernard. de dispensat. cap. 5. & omnes Scotistæ. Præcipuum contra hoc argumentum est, quòd daretur bellum vtrinque iustum, contra communem sine ignorantia, quia dispensatus ad occidendum posset oppugnari per inuasum, & sic vtrinque iustè, & scienter pugnaretur: sed de potentia absoluta fortè hoc non est inconueniens, quia etiam de facto id videtur multis casibus admitti. Soto 5. de iustit. quæst. 1. art. 7. ait putantem se bona fide pugnare, posse aggredi alterum, quem scit innocentem. Item reus condemnatus contra scientiam priuatam iudicis, potest resistere, secluso scandalo secundum multos citatos à Conarr. 1. var. cap. 2. num. 13. Item

st.

si duo in naufragio simul caperent scapham unius tantum capacem, possent pugnare pro ea utrinque iuste sine ignorantia. Ita Maior 4. d. 15. quest. 22. Affor. tom. 3. lib. 2. cap. 3. Item duo damnati ad mortem, vel ad duellandum, possent iuste duellare, secundum Maiorem 4. d. 15. quest. 23. Affor. 3. tom. lib. 2. cap. 5. quest. 4. Vide ipsum ibi cap. 7. quest. 2. & Sayrum lib. 7. cap. 2. num. 15. Petrum Nauarrum 2. de restit. cap. 3. num. 148. Lessium lib. 2. c. 13. num. 30. qui alios casus similes tractant. Tertium dictum, precepta prima tabula, sumpta negatiue sunt indispensabilia. Ratio est opposita rationi allata pro secundo dicto. In hoc omnes conveniunt, prater Occam, Alsaco, Gerson, & Alm. citatos.

5.
Qua sint de lege naturæ, strictè loquendo, illa sunt indispensabilia, talia non sunt secunda tabula.

AD questionem igitur dico ^d quòd aliqua possunt dici esse de lege naturæ dupliciter. Vno modo tanquam prima principia practica, nota ex terminis, vel conclusiones necessariò sequentes ex eis: & hæc dicuntur esse strictissime de lege naturæ. Et rationes contra primam opinionem probant quòd in talibus non potest esse dispensatio; quas concedo; sed talia non sunt quæcunque præcepta secundæ tabulæ: quia rationes eorum, quæ ibi præcipiuntur, vel prohibentur, non sunt principia practica simpliciter necessaria, nec conclusiones simpliciter necessariae. Non enim in his, quæ præcipiuntur ibi, est bonitas necessaria ad bonitatem ultimi finis, conuertens ad finem ultimum: nec in his, quæ prohibentur, est malitia necessariò auertens à fine ultimo; quin si bonum istud non esset præceptum, posset finis ultimus amari, & attingi: & si illud malum non esset prohibitum, statet cum eo acquisitio finis ultimi.

6.
Duo prima madata prima tabula sunt de lege naturæ, strictè loquendo.

De præceptis autem primæ ^e tabulæ secus est, quia illa immediatè respiciunt Deum pro obiecto: duo quidem prima si intelligantur esse tantum negatiua, primum: *Non habebis deos alienos*; secundum: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, id est, non facies Deo tuo irreuerentiam; ista sunt strictè de lege naturæ; quia sequitur necessariò, si est Deus, est amandus ut Deus: & quòd nihil aliud est colendum tanquam Deus, nec Deo est facienda irreuerentia: & per consequens in istis non poterit Deus dispensare, ut aliquis possit licitè facere oppositum talis prohibiti.

7.
3. Præceptum quomodo est de lege naturæ?

An sit de lege naturæ strictè aliquando Deum colere.

Tertium præceptum ^f, quod est de Sabbato, est affirmatiuum tanquam ad aliquem cultum exhibendum Deo determinato tempore, & quantum ad determinationem huius temporis, vel illius, non est de lege naturæ, strictè loquendo. Similiter, nec ad partem negatiuam, quæ includitur, qua scilicet prohibetur actus seruilis pro tempore determinato, prohibens à cultu tunc exhibendo Deo: ille enim actus non prohibetur, nisi quia impediens, vel retrahens ab isto cultu, qui præcipitur. Sed an sit de lege naturæ strictè hoc præceptum de Sabbato, quantum ad cultum pro aliquo tempore determinato exhibendum Deo, dubium est: quia si non, igitur absolute Deus posset dispensare, quod homo toto tempore vitæ suæ non haberet bonum motum circa Deum; quod non videtur probabile, quia sine omni bono *velle* finis ultimi, non potest aliquis habere simpliciter bonum *velle* circa ea, quæ sunt ad finem, & ita nunquam teneretur ad bonum *velle* simpliciter; quia qua ratione non sequitur ex lege naturæ strictè loquendo, quòd nunc sit exhibendus cultus Deo, pari ratione nec tunc; & ita pari ratione de quolibet tempore determinato: & ideò, strictè loquendo, non videtur quomodo possit concludi, quando aliquis teneatur tunc, vel nunc exhibere cultum Deo: & pari ratione, nec aliquando indistinctè, quia ad nullum actum teneretur aliquis pro aliquo tempore indeterminato, ad quem non teneretur pro aliquo tempore signato aliquibus opportunitatibus concurrentibus.

Si autem illud sit de lege naturæ strictè, ita quòd sequatur necessariò, *Deus non est odiendus*; vel ex aliquo alio dato, igitur *Deus est diligendus*: & hoc aliquando actu elicitò circa ipsum; tunc argumentum illud non tenet à singularibus ad vniuersale; sed est fallacia figuræ dictionis, sicut in aliis à pluribus determinatis ad vnam determinatam. Si autem illud tertium præceptum non sit de lege naturæ strictè, tunc iudicandum est de illo, sicut de præceptis secundæ tabulæ.

8.
Consona legi naturæ sunt de lege naturæ largè loquendo.

Alio modo dicuntur ^g aliqua esse de lege naturæ; quia sunt multum consona illi legi: licet non sequantur necessariò ex principiis practicis, quæ nota sunt ex terminis; & omni intellectui apprehendenti sunt necessariò nota, & hoc modo certum est omnia præcepta etiam secundæ tabulæ esse de lege naturæ, quia eorum rectitudo valdè consonat primis principiis practicis necessariò notis.

Ista distinctio potest declarari in exemplo: nam supposito isto principio Iuris positiui, pacificè esse viuendum in communitate, vel politica; ex hoc non sequitur necessariò: igitur quilibet debet habere possessionem distinctam à possessione alterius: posset enim stare pax in conuiuendo, etiam si omnia essent eis communia. Nec etiam supposita infirmitate

infirmirate illorum qui conuiuunt, est necessaria illa consequentia. Sed tamen possessiones esse distinctas pro personis infirmis valde consonat pacificæ conuersationi: infirmi enim magis curant bona sibi propria, quàm bona communia, & magis vellent appropriare sibi communia bona, quàm communitati, & custodibus communitatis, & ita fieret lis, & turbatio: & ita est ferè in omnibus Iuribus positiuis, quòd licet sit aliquod principium, quod est fundamentum in condendo alias leges, vel Iura, tamen ex illo principio non simpliciter sequuntur leges positiuæ: sed declarant, siue explicant illud principium quantum ad certas particulas; quæ explicationes consonant valde principio naturali vniuersali.

Infirmi magis curant bona sibi propria, quam communitatis. Leges positiuæ quomodo sunt ex lege natura.

Sic igitur omnia recolligendo, primò negatum est omnia præcepta secundæ tabulæ esse de lege naturæ, strictè loquendo. Secundò concessum est duo prima primæ tabulæ esse de lege naturæ, strictè loquendo. Tertiò dubitatum est de tertio primæ tabulæ præcepto: & quartò concessum est omnia esse de lege naturæ, largè loquendo.

COMMENTARIUS.

191. *An præcepta Decalogi sint iuris naturæ?*
AD quæstionem igitur dico, &c. Præmissa impugnatione explicationum, quas solent dare Thomistæ de dispensationibus factis in præceptis Decalogi, ostensioque in genere quòd possit Deus propriè dispensare in aliquibus Decalogi præceptis, nunc resoluit quæstionem principalem, an scilicet præcepta Decalogi sint iuris naturæ, & præterea in particulari docet in quibus præceptis Deus possit dispensare, & quibus non possit.

Dupliciter aliqua possunt dici iuris naturæ.

Primò ergo diuidit ea, quæ sunt iuris naturæ, in duas classes, quarum prima est eorum, quæ sunt aut principia prima practica, vt *bonum est faciendum, malum fugiendum*; aut conclusiones ex iis necessariò sequentes, & huiusmodi, inquit, sunt strictissimè de iure naturæ, nec in iis dispensari potest, vt probant rationes contra primam opinionem, hoc est, contra partem negatiuam huius quæstionis. Duas enim tantum præmisit adhuc sententias de quæstione principali, vnam negatiuam pro qua faciunt argumenta principalia in initio textus proposita n. 1. alteram affirmatiuam, quam proposuit n. 2. §. *hic dicitur quòd sic*; huius ergo sententiæ rationes dicit hîc tantum probare contra primam, quòd quæ sunt in hac secunda classe præceptorum iuris naturæ, nempe quæ sunt strictissimè de iure naturæ, sint indispensabilia.

Præcepta secundæ tabulæ Decalogi non sunt de iure strictissimo natura.

Vnde in hoc ipse conuenit cum illa secunda opinione; sed discouenit in alio, nam secunda sententia asserit omnia præcepta Decalogi præter tertium esse hoc mdo de iure naturæ, & inde infert illa omnia esse indispensabilia. Doctor verò contrà negat omnia præcepta Decalogi esse de hac prima classe iuris naturæ, hoc est, eorum quæ sunt iuris naturæ strictissimè, & consequenter negat ea omnia esse hoc modo indispensabilia de potentia absoluta, quod & supra in genere abundè probatū est, etiam per hanc ipsam rationem, quæ hîc proposita est, nempe, quia non omnia illa habeant ex se bonitatem necessariò conuertentem ad vltimum finem quæ in Decalogo præcipiuntur, nec quæ prohibentur malitiam disconuenientem, aut auertentem necessariò ab vltimo fine, quia quamuis aliquis nec amaret aliqua ex his, quæ præcipiuntur, nec odio haberet, aut fugeret ea, quæ prohibentur, adhuc benè posset quis amare vltimum finem, cumque acquirere.

192. *Prima difficultas contra præmissam doctrinam.*

In hoc Doctoris discursu aliquot difficultates explicandæ sunt: vna est circa illam diuisionem præceptorum iuris naturæ, cuius vnum membrum adhuc propositum est, alterum verò proponitur

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

postea §. *alio modo dicuntur*: nam si omnia illa sunt huius primæ classis, quæ sunt principia prima practica, aut conclusiones ex illis deductæ, & si omnia talia sunt indispensabilia, vlllo modo, vt fateatur Doctor, sequi videtur præcepta secundæ tabulæ esse huius primæ classis, atque adeò indispensabilia secundum eum, quod tamen est contra ipsummet. Probatur sequela, quia omnia illa sunt principia, vel conclusiones practica, quæ ita independentè à positiua voluntate præcipiunt, vel prohibent aliqua, vt peccaretur, si contra præceptionem, aut prohibitionem fieret, nam nisi essent principia practica, vel conclusiones practica ex talibus principiis necessariò deductæ, non videtur vnde possent habere talem vim obligandi, vt contra faciendo peccaretur; nec potest assignari ratio, cur vlla alia dicantur principia practica, aut conclusiones practica necessariò sequentes ex principiis talibus, nisi quòd habeant talem vim obligandi ex natura independentè ab omni actu voluntatis humanæ, aut diuinæ; sed sic est quòd occisio innocentis, furtum, adulterium, honoratio parentem, sunt ex se talis naturæ independentè ab omni actu voluntatis diuinæ, aut humanæ, vt quis peccaret faciendo quodcumque ex tribus primis, & non faciendo quartum tempore opportuno: ergo illa sunt de prima classe iuris naturæ, & consequenter sunt de iure naturæ strictissimè, atque adeò indispensabilia, sed si quæ alia præcepta secundæ tabulæ non essent de illa classe, maximè illa; ergo omnia præcepta secundæ tabulæ sunt strictissimè de iure naturæ, ac propterea secundum se indispensabilia, & consequenter Scotus malè id negat.

Ratio probans præcepta 2. tabulæ esse de iure strictissimo.

Ad hanc difficultatem respondeo, omnia præcepta Decalogi esse principia prima practica, vel conclusiones ex iis deductæ, propter rationes iam præmissas, nec aut id esse contra Scotum, aut inde sequi quòd sunt indispensabilia: quod quidem quantum ad hoc secundum de indispensabilitate probatur, quia, vt supra dixi, benè potest fieri vt aliquid secundum se sit faciendum, aut non faciendum sub pœna peccati independentè ab omni actu positiuo voluntatis vllius, quod tamen ex suppositione alicuius actus voluntatis posset non esse faciendū aut esse faciendum: vnde posset consequenter aliquid tale esse dispensabile: nam posset fieri quòd ipsemet actus voluntatis quo fieret vt quòd sine ipso esset faciendum, cum ipso non esset faciendum, aut quòd sine ipso non esset faciendum cum ipso esset faciendum, posset, in-

193. *Responsio. Omnia præcepta 2. tabulæ sunt principia prima practica, vel conclusiones inde deductæ. Inde non sequitur quin sint dispensabilia.*

a a

quam

quam, fieri quoddam ille ipse actus voluntatis esset dispensatio, & consequenter quandoquidem ille actus voluntatis posset adesse, illud præceptum esset dispensabile.

*Non etiam est
contra Scotum.*

Quantum autem ad Scotum, dico eum non velle quoddam omnia principia prima practica, & conclusiones inde deductæ, sint iuris naturalis strictissimi; sed solum vult quoddam illa principia, & conclusiones sint iuris illius strictissimi, quæ sic se habent, ut nulla voluntate accedente possint aliter se habere. Vnde quamuis omnia præcepta secundæ tabulæ essent principia prima practica, aut conclusiones inde deductæ, modò tamen non essent talia principia, quæ per accessum voluntatis vllius possent mutari, non sequeretur, secundum Scotum, quoddam essent iuris naturalis strictissimi, aut indispensabilia.

194.

*Prima diuisio
iuris natu-
ralis in pro-
prium, & im-
proprium.*

*Ius proprium
naturale, ut
sic compre-
hendit omnia
Decalogi præ-
cepta præter
tertium.
Quid ius na-
turale improp-
rium.*

*An successio
primogeniti
in hereditatē
patris sit de
iure natura.*

195.

*Ius naturale
proprium di-
uiditur in
strictum, &
strictissimum.*

Itaque ius naturale potest diuidi primò in ius naturale proprium, & strictum; & in ius naturale improprium, & largo modo. Ius naturale primo modo est id, quod obligat ad faciendum, vel non faciendum independenter ab actu vllius voluntatis, ita ut quamuis nulla daretur voluntas, quis transgrediendo peccaret. Et in hoc sensu in initio huius questionis egimus de iure naturæ, statuimusque in quoniam formaliter consistit, & comprehendit sine dubio omnia Decalogi præcepta præter tertium; nec propterea tamen omnia sunt indispensabilia. Ius naturale improprium, & largo modo, est omne illud, quod ex se esset valde congruum naturæ rationale, ut fieret, aut non fieret, quamuis si contra fieret non peccaretur, ut verbi gratiā diuisio rerum pro hoc statu, & plurima ex illis, quæ per leges positivæ sunt ordinata. Dico autem plurima, quia omnia sine dubio non sunt talia, sed quædam omnino indifferentia, ita ut non magis ipsa, quàm opposita ex natura rei sint consona naturæ, quale fortè est illud quoddam filius debet succedere in hereditate patri, ut communius iam apud nationes civiles statutum est; cum tamè fortassis magis naturæ consonum non sit, quàm quoddam hereditas æquè diuideretur in omnes filios, aut quoddam hereditati acceptæ à maioribus possidendæ succedat non filius patri, sed senior ex eadem familia, ut olim in Hibernia moris erat, de quo forsitan alio loco fusiùs agam.

Ius naturale strictum, & proprium rursus diuidi potest in ea, quæ sunt ita facienda, aut non facienda, ut nulla voluntate accedente fieri possit, ut non sint talia, cuiusmodi sunt aliqua præcepta primæ tabulæ, ut *Deus non est odio habendus*. Deo non est irreuerentia exhibenda: non sunt colendi falsi Dei, & aliqua etiam secundæ tabulæ, ut *non est peierandum secundum communem sententiam*, de quo postea, & in ea, quæ licet ex se sint facienda, aut non facienda, non tamen ita, quin accedente aliqua voluntate, possent non esse sic facienda, & non facienda, & huiusmodi sunt aliqua præcepta secundæ tabulæ, ut *suprà* ostendimus, & aliqua etiam primæ, ut postea videbimus.

Quæ sunt iuris naturalis proprii, & stricti primo modo, ut discriminantur ab iis, quæ sunt iuris naturalis proprii, & stricti secundo modo, optimè dici possunt esse de iure naturæ strictissime, quia magis strictæ sunt obligationis, quàm quæ sunt de iure naturæ vlllo alio modo; & quæ sunt de iure naturæ proprio secundo modo, licet sint strictè de iure naturæ, tamen in comparatione ad illa priora possunt dici esse de iure naturæ largè, hoc est, minùs strictè, quàm illa priora. Hæc

*Quæ sunt de
iure natura
strictissimo
sunt indispen-
sabilia.*

ergo quæ sunt de iure naturæ illo primo modo, sunt indispensabilia secundum Scotum, & secundum eundem non omnia præcepta secundæ tabulæ sunt sic de iure naturæ, nec sunt principia talia practica, aut conclusiones tales practica quin possint mutari, accedente voluntate aliqua, præsertim diuina, per quod patet ad præmissam difficultatem.

Quoddam autem sit huiusmodi differentia inter præcepta iuris naturæ, ut aliqua accedente voluntate aliqua diuina possint esse licita, quæ aliàs ex se essent illicita, aliqua verò non possint, ab omnibus concedi debet: nam omnes fatentur obligationem, quæ secundum se esset illicita, fieri possibilem imperante Deo, & promissiones, iuramenta, aut vota, quæ de iure naturæ essent obseruanda, volente Deo posse non obseruari, siue illa voluntas diuina quæ accederet, esset dispensatio propriè dicta, ut nos contendimus posse fieri, siue non sit dispensatio, sed mutatio materiæ, aut relaxatio promissionis, aut obligationis, ut tenent aduersarij.

Similiter omnes concedunt communiter nulla voluntate diuina posse esse licitum, ut Deus inhonoretur, ut colantur Dij falsi, ut quis mentiatur; nec quidem voluntate, qua mutaretur materia, aut tolleretur obligatio; ergo omnes fateri debent illa quæ sunt iuris naturæ diuidi posse in ea, quæ sunt ita principia, vel conclusiones practica, ut non possint vlla volitione, aut mutatione res per eas prohiberi, aut præcepta, non esse prohiberi, aut præcepta; & in ea, quæ sunt ita principia, & conclusiones practica, ut res per ea prohiberi, aut præcepta, possint aliqua volitione reddi, nec prohiberi, nec præcepta; hoc autem supposito nihil prorsus impedit quod minùs priora dicantur sola esse ea, quæ sunt strictissime de iure naturæ, & posteriora dicantur quidem de iure naturæ, non tamen ita strictè, & consequenter largè, in comparatione ad priora, licet in comparatione ad alia quæ sunt impropriè de iure naturæ, hoc est, ea quæ sunt conuenientia, & disconuenientia naturæ, sed citra obligationem faciendi, vel non faciendi, illa sint reuera strictè & propriè de iure naturæ.

Quoddam si dicatur hanc explicationem Scoti non esse bonam, primò, quia gratis assignatur. Secundò, quia ipsemet Scotus infra num. 8. explicans secundum membrum eorum, quæ sunt iuris naturæ, in quo membro collocat præcepta dispensabilia secundæ tabulæ, dicit aliqua esse de lege naturæ, quia sunt multum consona illi legi, licet non sequantur necessario ex principijs practica, quæ nota sunt ex terminis, & omni intellectui apprehendenti sunt necessario nota, & hoc modo certum est omnia præcepta secundæ tabulæ, (dispensabilia nempe) esse de lege naturæ, ergo non videtur admittere præcepta 2. tabulæ, dispensabilia esse vlllo modo propriè de lege naturæ, sed solum impropriè, sicut illa quæ diximus non obligare, quamuis sint valde consona naturæ.

Respondeo, negando assumptum, & ad primam probationem dico, explicationem non esse gratis, quandoquidem fundetur in optima ratione, nimirum in ea, qua probatur quoddam ex natura rei independenter à voluntate vlla sit malum occidere innocentem, adulterare, fornicari; & tamen non sit ita malum, quin Deo iubente possent fieri absque vlla malitia; & ideo Scotus non debet intelligi sic, ut nolit dari huiusmodi, & consequenter non debet intelligi sic, quin dentur aliqua præcepta propriè dicta iuris naturalis distincta, & ab iis quæ præcipiunt aliqua, quæ nulla voluntate accedente licite fieri possint, & ab iis etiam, quæ sunt conso-

*Præcepta omnia
secundæ
tabulæ non
sunt de iure
naturæ stri-
ctissime.*

196.

*Probatur dif-
ferentia mor-
ioris, & mi-
noris obliga-
tionis inter
præcepta De-
calogi, in qua
differentia
fundatur præ-
missa diuisio.*

*Nulla pot-
estate licere
potest inno-
rare Deum.*

197.

*Replicatio contra
prædictam Sco-
ti explicationem.*

*Responsio.
Fundamentum
præmissæ no-
stræ exposi-
tionis.*

na

na naturæ; sed non obligant, nisi ex suppositione volitionis alicuius positivæ: sed talia sunt, quæ vocamus hic præcepta iuris positivi strictè, sed non strictissime; ergo non gratis explicatur Scotus conformiter ad hoc, sed cum probabilissimo ad minus fundamento.

Quo sensu Scotus negat præcepta Decalogi esse de iure naturæ, aut esse evidètia media, aut immediatè.

Ad secundam probationem, nego consequentiam, quia Scotus tantum vult quod non sint de iure naturæ strictissime eo modo, quo sunt illa, quæ posuit in primo membro, & quod non sint ita nota ex terminis, aut deducibilia ex vllis principiis notis ex terminis, quin aliqua voluntate possit fieri, ut aliter se haberent, hoc est, ut quæ ex iis prohibentur, & sunt ex se illicita, possint fieri licita, & quæ præcipiuntur, & sunt licita, possunt fieri illicita.

198.

Non rectè intellexit Suárez Scotum.

Ex quibus patet non benè intellexisse Suarium Scoti mentem, dum ait *lib. 2. de legib. c. 15. n. 8.* Scotum non tam asseruisse præcepta iuris naturæ esse dispensabilia, quam tenuisse præcepta secundæ tabulæ non esse de iure naturæ propriè, & rigorosè, atque aded esse dispensabilia; unde consequenter, inquit, videtur non admittere aliquod proprium præceptum legis naturæ, nisi quod ad Deum pertinet. Quo etiam modo intellexit Scotum Salas *disp. 5. de leg. sect. 9. n. 55.* & Molina *de iurisdict. tract. 5. disp. 57. ac alij.*

Patet, inquam, Suarem malè Scotum intellexisse, quia licet Scotus benè asserat præcepta secundæ tabulæ omnia non esse iuris naturæ strictissime modo *suprà* explicato, atque aded ex hoc capite non esse indispensabilia, tamen non dicit ea non esse iuris naturæ propriè loquendo, & strictè, & rigorosè: latum enim est discrimen inter hæc duo: præcepta secundæ tabulæ non sunt de iure naturæ propriè, & non sunt de iure naturæ strictissime. Primum asserit Scotus. Secundum asserit eum dicere Suarez. Sed nec illud etiam quod consequenter ad præmissam doctrinam tenere. Scotus dicit, aut consequens est, aut tenetur à Scoto, nempe sola illa esse propria præcepta iuris naturæ, quæ ad Deum spectant; non quidem est consequens; quia quamvis non omnia præcepta Decalogi essent iuris naturæ propriè loquendo, atque aded non omnia essent indispensabilia secundum Scotum; tamen aliqua ex ipsis benè possent esse de iure naturæ propriè loquendo, atque aded indispensabilia etiam secundum Scotum, & consequenter cum omnia præcepta secundæ tabulæ respiciant alia à Deo, benè posset fieri, ut secundum Scotum aliqua essent præcepta iuris naturæ propriè loquendo, quæ non spectarent formaliter, aut directè ad Deum.

Non sequitur ex Scoti doctrina, quod sola præcepta respiciant Deum sicut de iure natura.

Scot. expressè tenet aliquod esse præceptum iuris naturæ, quod non respiciat Deum.

Non etiam illud consequens tenetur à Scoto, quia ille expressè tenet mendacium spectare ad secundam tabulam, & esse propriè, ac strictissime de iure naturæ, atque aded indispensabile vltimo modo, cum tamen non spectet formaliter, aut directè ad Deum. Frustrà ergo laborat Suárez impugnando Scotum *num. 9.* in sensu illo, quem non prætenedit Scotus, nec ad propositum suum principale erat necessarium ut prætenderet; quod si vacaret, aut faceret ad præsentis difficultatis solutionem, non esset difficile vel omnia, vel magnam partem eorum, quæ adducit Suarez in sua impugnatione, satis evidentè impugnare, sed id modò omittam.

199.

2. Diffic. contra doctrinam Scoti præmissam, n. 191.

Secunda difficultas, quæ contra prædictum Scoti discursum facit, est, quod in probatione sua videri posset propterea excludere præcepta secundæ oper. Tom. VII. Pars II.

dæ tabulæ à ratione eorum, quæ sunt strictissime de iure naturæ, & indispensabilia, quia non dicunt ordinem ad vltimum finem. Sed hæc ratio non videtur valere; tum, quia est præceptum strictissimi iuris naturæ de mendacio non faciendo, quod tamen non dicit ordinem ad vltimum finem formaliter, & expressè; tum, quia non potest assignari ratio cur aliqua non essent de tali strictissimo iure, quæ non dicerent talem ordinem.

Sed facilè responderetur Scotum non propterea præcisè dicere præcepta secundæ tabulæ non esse de iure strictissimo naturæ, ac indispensabilia, quod non dicant talem ordinem, propter rationes iam obiectas, sed propterea, & quia supposuit non posse dari aliam rationem, ob quam essent indispensabilia, nisi quod dicerent talem ordinem.

Itaque vis rationis Scoti consistit in hoc: si quæ esset ratio, ob quam homicidium, verbi gratiâ, fornicatio, adulterium, furtum, essent de iure naturæ strictissimo, atque aded indispensabilia, maximè quia dicerent malitiam necessariò auertentem ab vltimo fine, alia enim ratio assignari non potest. Quamvis enim lumine naturali constet quod illa secundum se non sint faciendæ, & quod qui talia faceret, pessimè faceret, possetque meritò pœna magna puniri, tamen non est notum lumine naturali, quod non possint fieri Deo iubente, aut licentiam concedente, nisi dicant ordinem necessariò auertentem ab vltimo fine: ergo si non dicunt talem ordinem, omnino non erunt strictissimi iuris naturæ, nec consequenter indispensabilia: sed non dicunt talem ordinem, quia non potest assignari ratio cur Deus talia facientes, se iubente, aut licentiant, noller perducere ad vltimum finem.

Confirmatur, quia furtum, homicidium, &c. non dicant ordinem expressum ad vltimū finem, ut manifestum est, cum possint formaliter committi, quamvis non cognosceretur vltimus finis; imò & quamvis vltimus finis non esset possibilis: ergo eatenus dicerent talem ordinem, quatenus essent mala moralia, & quatenus non esset dignum, ut perduceretur aliquis ad vltimum finem affectus malo morali; neque sanè alia ratio anersionis ab vltimo fine potest in illis actibus considerari: ergo, ut cognoscantur habere ordinem necessariò auertentem ab vltimo fine, necessariū est ostendere quod habeant isti actus necessariò secum coniunctam malitiam moralem, ita non possint elici liberè, quin debeant esse mali moraliter: sed non potest ostendi quod semper habeant huiusmodi malitiam necessariò annexam, & præsertim in casu, quo Deus iuberet ea fieri; nec potest ostendi quod Deus non posset id iubere: ergo non est dicendum quod habeant isti actus malitiam, necessariò auertentem ab vltimo fine. Per hoc patet ad difficultatem secundam, & declaratur mens Scoti sufficienter.

Suarez *num. 2.* conatur tollere vim huius rationis Scoti; quia scilicet bonitas, & malitia actuum non desumitur ab vltimo fine, sed ab obiecto, unde, inquit, mendacium iocosum, vel officiosum in rigore non priuat vltimo fine, cum sit peccatum veniale solummodo, & tamen est indispensabile; quod si dicatur impedire beatitudinem, quia illo durante non potest obtineri beatitudo, donec reatus illius pœnæ tollatur: sic constat assumptum esse falsum (nempe quod nullus actus circa creaturam necessariò impedit consecutionem beatitudinis) nam multi actus circa creaturas, vel

Nō propterea præcisè Scotus negavit præcepta 2. tabulæ esse indispensabilia, quia non dicunt ordinem ad vlt. finem.

200.

Vis rationis Scoti desumpta ex ordine ad vltimum finem.

Confirmatio. Præcepta secundæ Tabulæ quomodo dicunt ordinem expressum ad vltimū finem?

201.

Respons. Suar.

omissiones earum possunt esse necessarij ad beatitudinem, vel possunt illam impedire, nam propterea dicit Apostolus sine lege perituros, qui talia faciunt.

Rejicitur.

Sed nec etiam in hoc hic Author est assecutus mentem Scoti, aut respondere videtur ad propositum; quia Scotus non vult bonitatem, aut malitiam actus desumi per se primò ab habitudine ad vltimum finem, cum concedat passim eas desumi ab obiecto. Si autem diceret quòd malitia, aut bonitas actuum desumeretur secundariò, & quasi à posteriori ab habitudine ad beatitudinem, quatenus scilicet ille actus colligi posset esse bonus, qui per se directè conduceret ad beatitudinem per modum meriti de congruo, aut condigno, & ille actus colligeretur esse malus, qui per se impediret eius assecutionem, sine dubio optimè diceret, nec ab vllò id negari posset.

Quomodo potest bonitas, & malitia desumi ab obiecto ad vltimum finem.

202.
Non solum actus primarius vltimo fine est indispensabilis secundum se.

Non vult etiam Scotus quòd ille actus solus sit indispensabilis, qui prius vltimo fine, vt intellexit Suarez; nam propterea ad hoc impugnandum adduxit illud de mendacio iocoso, & officioso, quæ sunt indispensabilia, quamuis non prius vltimo fine; sed solum vult quòd non sit vlla ratio, cur aliqua ex præceptis secundæ tabulæ essent indispensabilia, nisi quatenus priuarent vltimo fine. Præterea non intendit Scotus nullos actus circa creaturas impedire consecutionem vltimi finis de facto, cum id esset contra fidem, & ipsius etiam ac omnium Doctorum sententiam, vt intellexisse illum videtur Suarez in vltima parte prædicti sui iam citati discursus; sed solummodò intendit quòd nulli actus circa creaturam haberent ira impedire consecutionem beatitudinis, quin iis non obstantibus possit quis consequi beatitudinem de potentia absoluta (quamuis de facto, & lege ordinaria non posset) nisi illi, à quibus ostendi potest malitiam moralem esse inseparabilem; vnde cum in pluribus actibus prohibitis in secunda tabula malitia non potest ostendi esse inseparabilis, Deo præsertim iubente, sequitur bene illos tales non necessariò auertere ob vltimo fine, atque aded non habere ex hoc capite, nec à prior, nec posteriore malitiam, aut indispensabilitatem. Quamuis autem aliqui actus circa creaturam haberent malitiam inseparabilem, vt mendacium; tamen non propterea sequeretur idem de aliis actibus prohibitis in Decalogo, per quod patet prædictam responsionem Suarij non esse ad propositum.

203.

e De præceptis autem primæ tabulæ, &c. Ostendit hic Doctor Deum, quamuis dispensare possit in præceptis secundæ tabulæ, non tamen posse dispensare in præceptis primæ tabulæ aliquibus. Vt autem, & litera Doctoris, & res ipsa melius intelligatur,

Aduertendum primò, licet aliqua sit inter Patres, & Doctores differentia in assignanda diuisione decem mandatorum Decalogi, & attribuendo sua cuique ex duabus tabulis, in quibus ea sculpta tradidit Deus Moyse, vt habetur *Exod. 20.*, & alibi sæpè. Nam Hæschius quatuor primæ attribuit, & sex secundæ tabulæ, & similiter Origenes; licet non conueniant nec inter se, nec cum aliis in earum partitione. Iosephus verò 3. *Antiq. 6.*, quinque primæ, & totidem secundæ ascribit. Communior tamen sententia iam tenet cum S. August. 9. 71. in *Exod.* tria tantum præcepta pertinere ad primam tabulam, & septem ad secundam. Ad primam spectant hæc. Primò, *Ego sum Dominus Deus*

Quæ præcepta continentur in prima, & quæ in secundæ tabula.

tuum: non habebis Deos alienos coram me, nec facies sculpsile. Secundò, *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum.* Tertio, *Memento vt diem Sabbati sanctifices.* Ad secundam verò spectant, primò: *Honora patrem, & matrem.* Secundò, *Non occides.* Tertio, *Non moechaberis.* Quarto, *Non furium facies.* Quintò, *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* Sextò, *Non concupisces uxorem proximi.* Septimò, *Non domum, non agrum, non seruum, non ancillam, non bonum, non asinum, & vniuersa, quæ illius sunt.*

Aduertendum secundò, omne præceptum, siue affirmatiuum, siue negatiuum sit, inuoluere duo præcepta, quorum vnum sit affirmatiuum, alterum negatiuum. Nam præceptum affirmatiuum de diligendo Deo, & de obseruandis parentibus inuoluit primò, & directè, ac principaliter illud præceptum affirmatiuum, quo tenemur positivè diligere Deum, & honorem exhibere patribus, quod præceptum non obligat semper, & pro semper, vt dici solet, quia non tenemur vi illius omni tempore positivè amare Deum, aut honorare parentes; sed aliquàdo, temporibus quibusdam opportunis, aut determinatis ad hoc; & præterea inuoluit præceptum negatiuum nunquam ponendi, aut volendi ponere impedimentum, quod impediret obseruantiam præcepti istius affirmatiui, quod præceptum obligat propterea semper, & pro semper. Rursus præceptum negatiuum non colendi falsos Deos, nec occidendi sine causa, inuoluit ipsummet præceptum negatiuum, quo prohibemur nullo vnquam tempore, aut colere falsos deos, aut occidere sine causa, aut velle illa facere; & præterea inuoluit præceptum affirmatiuum applicandi omnia media, quæ hic, & nunc videbimus necessaria ad obseruantiam præcepti illius negatiui. Circa quod id tamen notandum est quòd quando præceptum est simpliciter negatiuum, tum præceptum affirmatiuum, quod in eo inuoluitur, determinat tantum ad medium conducens ad obseruantiam præcepti negatiui. Quando verò præceptum est simpliciter affirmatiuum, tum præceptum negatiuum, quod in eo inuoluitur, determinat solum ad medium necessarium ad obseruantiam præcepti affirmatiui, & propterea *suprà* dixi in initio huius aduertentiæ, quòd illud ipsum, quod præcipitur affirmatiuè per præceptum affirmatiuum, sit illud quod principaliter intenditur per illud.

Quamuis autem hæc ita se habent, tamen non male dicit hic Scotus duo prima præcepta, si intelligantur tantum negatiuè, esse strictè de iure naturæ; nec per hoc intellexit quòd possent ita intelligi tantum negatiuè, quin necessariò inuoluerent præceptum affirmatiuum modo iam explicato; sed alludit ad alium modum intelligendi illa præcepta. Possunt enim intelligi sic, vt non solum dicant præcepta negatiua per se primò aliud præceptum affirmatiuum, non quo præciperetur quidquid positivum esset hic, & nunc necessarium ad obseruantiam præcepti negatiui istius, sed quo præciperetur aliud positivum, quod non esset simpliciter necessarium ad obseruantiam istius negatiui; nec consequenter præciperetur vt medium necessarium ad ipsum; verbi gratiâ, præceptum primum Decalogi potest inuoluere, & præceptum positivum colendi aliquando Deum verum, & negatiuum non colendi Deum falsum vllum.

Similiter præceptum secundum potest dicere & præceptum affirmatiuum assumendi nomen Domini in testimoniū veritatis tempore opportuno;

&c

204.
Quodlibet præceptum Decalogi inuoluit duo præcepta.

& negatiuum non assumendi nomen eius in vanum sine sufficienti scilicet causa, & multò magis non assumendi illud falsò. Si intelligantur illa præcepta, vt inuoluunt illa præcepta affirmatiua, eodem modo dicendum est ea, vt sic, esse strictè de lege naturæ, quo dicitur tertium præceptum esse de lege naturæ, de quo statim. Si verò intelligantur solum comprehendere præcepta illa negatiua, aut si considerentur præcisè, vt inuoluunt illa præcepta, dicit Doctor hîc illa esse strictè de iure naturæ, non solum prout illa sunt de iure naturæ, quæ sunt prohibita independentè ab omni ordinatione voluntatis alicuius, quia sic etiam sunt strictè de iure naturæ omnia præcepta Decalogi, etiam ea quæ sunt secundæ tabulæ; sed etiam prout illa dicuntur esse de iure naturæ, quæ strictissimè sint talia, hoc est, quæ ita sunt ex se prohibita, vt nulla voluntate possint licitè fieri.

206.

Concl. Doct.
Duo prima præcepta primæ tabulæ negatiuè accepta sunt strictissimè de iure naturæ.

Conclusio ergo Doctoris hîc est, quòd duo præcepta prima Decalogi intellecta negatiuè, prout scilicet prohibent irreuerentiā, exhibendam Deo, aut per cultum deorum falsorum, aut per assumptionem nominis eius in vanum, sint strictissimè de iure naturæ, atque aded omni modo indispensable. Hæc conclusio est Doctoris hîc expressè, & omnium suorum, ac propterea Thomistarum, ac recentiorum omnium, qui dicunt omnia præcepta Decalogi esse talia, quos suprà citauimus. Est autem contra Occamum 2. d. 9. 19. & alios, qui putant omne malum, ided esse malum præcisè, quia prohibetur à Deo, Deumque posse pro libitu suo ea non prohibere, quorum in hoc sententiam suprà impugnauimus.

Probatio Doctoris.

Ex terminis notum est Deo non esse exhibendam irreuerentiā.

Confirm. 1.
Nullum malum morale est maius, quàm inferre Deo irreuerentiā.

Probatur autem conclusio ratione Doctoris, quia ex terminis notum est Deo nulla ratione irrogari posse absque culpa mortali iniuriam, aut irreuerentiā, non minùs quàm patet ex terminis nulla ratione posse fieri, vt totum sit minus sua parte.

Confirmatur primò, quia est notum ex terminis malum morale non esse faciendum, seu non posse licitè fieri id quod cognoscitur esse malum morale, quia sequeretur contradictio, nimirum quòd non posset licitè fieri, & quòd posset licitè fieri: sed nullum malum morale potest esse maius, quàm inferre irreuerentiā Deo summo bono; ergo non potest ipsi licitè vlla ratione irrogari irreuerentiā.

207.

Confirm. 2.
Euidens est parentes, & superiores reuerendos nisi accedat dispensatio.

Confirmatur secundò, quia est euidens non esse parètibz, aut Regibus, aliisque superioribus Republicæ exhibendam irreuerentiā, saltem absque dispensatione, siue propriè dicta, siue impropriè dicta Dei, vel alicuius alterius personæ maioris auctoritatis, quàm esset persona illa, cui exhiberetur per dispensationem irreuerentiā: ergo nec Deo etiam potest inferri irreuerentiā mediante dispensatione propriè dicta, vel impropriè dicta alicuius superioris ad Deum, cum Deus non habeat superiorem aliquem, à quo posset haberi illa dispensatio: ergo non potest vlla ratione fieri, vt ipsi licitè quis exhiberet irreuerentiā sciens, & prudens.

Replica.

Dices Deum ipsum posse in hoc dispensare sicut posset etiam aliquis Princeps dare licentiā alicui exhibendi sibi irreuerentiā; ita videtur quòd Deus similiter potest facere. Respondeo, negando assumptum, & ad probationem dico primò, non posse Principem dare licentiā alicui subdito exhibere sibi irreuerentiā, nisi saltem, quatenus tolleretur ratio fundamentalem ex parte sua; aut subditi, vnde oriretur illa obligatio exhibendi reuerentiā, vt verbi gratiā, si abdicaret se Principatu, aut si dimitteret subditum à sua iurisdictione.

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

Responsio.
Quomodo posset Princeps dare licentiā ut subditus inhonoraret ipsum.

ditione. Vnde cum Deus non possit abdicare suam auctoritatem supra homines, nec eos absolvere à seruitute, quam ipsi debent essentialiter ex natura sua propter dependentiam essentialē, quam habent ad Deum: propterea non potest Deus facere, vt in vlllo casu possit homo sibi irrogare irreuerentiā.

Dico secundò abstrahendo ab eo quòd Princeps aliquis, aut homo quicumque posset facere circa irreuerentiā sibi exhibendam, vel non exhibendam, non posse Deum dispensare in irreuerentiā sibi irroganda, quia nō posset hoc facere, nisi mediante actu aliquo voluntatis, per quem actum fieret, vt irrogatio irreuerentiæ aliàs illicita esset licita: sed non potest id facere mediante tali actu: ergo nullo modo potest dispensare in illis præceptis. Maior, & consequentia sunt claræ. Probatur minor, quia non est magis notum ex terminis, aut vllis principiis, quòd possit licitè fieri quòd Deus iuberet, aut quòd non possit licitè fieri, quòd Deus non prohiberet, quàm est notum quòd Deo in vlllo casu sit irroganda irreuerentiā: ergo sicut nullo suo actu posset facere, vt quòd iuberet fieri, non fieret, aut quòd prohiberet, fieret licitè pro eodem instanti, pro quo id iuberet, aut prohiberet; ita non potest facere vlllo suo actu, aut irreuerentiā sibi vlla ratione licitè exhibetur.

Confirmatur hoc, quia est notum ex terminis esse semper obediendum Deo, nec Deum posse facere quin sit sibi obediendum: sed id non est magis notum, quàm quòd non sit ipsi exhibenda irreuerentiā vlla, & præsertim quandoquidem fortassis ided ipsamet inobedientia est mala, quia est irreuerentiā quædam, aut quia inuoluit irreuerentiā: ergo Deus nequit facere vlllo suo actu, vt sibi exhibetur irreuerentiā licitè.

Confirmatur secundò principaliter, quia eo ipso quo aliquid fieret iubente Deo, non fieret ipsi irreuerentiā: ergo implicat vt Deus possit dare facultatem exhibendi sibi irreuerentiā.

Confirmatur tertio, quia exhibere irreuerentiā Deo est malum morale: ergo Deus nequit dare facultatem id faciendi.

Hæc sufficienter probant prædictam Scoti conclusionem; quoad vtrunque primum præceptum, quæ etiam potest probari particulariter quoad primum præceptum ex illis de non adorandis, scilicet diis falsis ex suppositione principij communiter recepti, quòd non possit vlla ratione fieri mendaciū licitè, quia scilicet non potest quis adorare deos falsos, quin mētiatur: ipsamet enim adoratio est significatio quòd habeat illos pro diis veris, cuius oppositum ipse cognoscit de illis.

Quamuis autem non sit magis certum hoc principium quòd non possit quis mentiri, quàm illud alterum, & quamuis aliqui dubitauerint de eo; tamen postea illud probabimus, quatenus saltem spectat ad Deum, nam ostendemus quòd licet homines possint mentiri, Deum tamen nullo modo posse, aut per se immediatè mentiri; aut velle vt alius mentiatur: vnde cum in confesso sit non posse licitè adorari deos falsos, nisi Deo iubente, quandoquidem Deus non possit velle, vt aliquis mentiatur, & illa adoratio sit mendacium, vel inuoluat mendacium, sequitur Deum non posse velle, vt fiat ista adoratio.

f. Tertium præceptum, &c. Primò supponit hîc duo inuolui in tertio præcepto de Sabbato, aut potius tria. Primum est, aliquem cultum esse exhibendum Deo aliquo tempore, & quoad hoc

208.

Dens nequit dare licentiā exhibendam sibi irreuerentiā.

Confirmatio.
Non est magis notū esse obediendum Deo quàm ipsi non esse exhibendam irreuerentiā.

209.

Probatur conclusio particulariter quoad primum præceptum.
Adorans falsos deos sic cognitos mentiatur.

210.

De tertio præcepto.

*Confirmatio 3.
Longo tempo-
re potest quis
vivere abs-
que dilectione
Dei: ergo s.
per ex dispen-
satione.*

Confirmatur tertio, quia potest quis licite absque violatione legis naturæ vivere longo tempore, aut saltem septem diebus absque amore Dei, aut cultu positivo, secundum recentiores, & Thomistas communiter, qui putant durum esse obligare homines ad diligendum Deum singulis diebus Dominicis, ut obligare videtur Scotus: sed hoc supposito, non videtur vlla ratio quin si quis esset victurus capax rationis per septem solummodo dies, Deus posset cum ipso dispensare, ut non diligeret, nam quod ipse sit, vel non sit amplius victurus, non videtur esse conditio necessitans Deum ad non dandam ipsi licentiam illam, quam aliàs posset dare: ergo non est obligatio iuris naturæ strictissimi amare, aut colere Deum positivè sic, quin Deus licentiam concedere possit amandi, aut colendi se.

219.

Propter hæc ergo concludo mihi longè probabilius videri quod illud primum, quod includitur in tertio præcepto, non sit strictissime de iure naturæ, nec consequenter indispensabile, & credo etiam Scotum in hoc magis inclinari, ut suprà dixi. Hoc tamen non obstante, si exhibere cultum illi esset quandoque ob aliquas circumstantias necessarium ad non irrogandum ipsi iniuriam, ita ut si non exhiberetur ipsi cultus positivè, inferretur ipsi iniuria positiva, tum sine dubio exhibere cultum positivè esset de iure naturæ strictissimo, sicut & non exhibere irreverentiam, sed præcedens resolutio nostra non comprehendit talem casum; sed solum quando non esset exhibitio cultus necessaria ex præcepto vlllo alio, quàm ex præcepto affirmativo directe in ipsammet tendente. nec credo hypothesim iam præmissam unquam accidere, nisi quando adest aliquod præceptum positivum, aut aliud præceptum præter tertium hoc præceptum ut est iuris naturæ.

220.

*Secundum me-
brum divisio-
nis Scoti ex-
plicatur.*

*De iis qua
sunt largè de
lege natura,*

Alio modo dicuntur aliqua, &c. Hic ponit secundum membrum divisionis iuris naturalis, quam incepit suprà num. 5. & ex dictis suprà patet cum non intendere hic per ea quæ sunt consona legi naturæ ea quæ ex se non obligant, sed solum ea quæ non obligant taliter, quin possit Deus efficere aliquo actu suo, ut non obligarent. Nec vult etiam quod præcepta secundæ tabulæ non sint principia evidentia ex terminis, aut conclusiones deductæ ex talibus principiis, sed quod non sint principia sic evidentia, quin possit Deus efficere, ut liceret facere ea, quæ secundum ea dictantur esse illicita; nec conclusiones ex talibus

principiis deductæ, ut patet suprà eodem loco. Nec refert quod utatur exemplo divisionis rerum ex hypothesi præcepti de pacifice vivendo, quæ divisio non est obligatoria ex natura rei, quia exempla non debent currere, ut dicitur, quatuor pedibus, sed sufficit quod habeant aliquam proportionem ex aliquo capite ad declarandum intentum, quamvis in pluribus aliis capitibus differerent, ut omnes farentur. Illud autem exemplum deseruiit Scoto ad ostendendum quod præcepta secundæ tabulæ non essent principia, aut conclusiones iuris naturæ strictissimi, quemadmodum divisio rerum non erat principium, aut conclusio necessariò sequens ad ius illud, quod esset de pacifice vivendo; sed quod quemadmodum illa divisio erat valde conducentia ad observantiam istius præcepti de pacifice vivendo, ita etiam præcepta secundæ tabulæ essent valde conducentia ad observantiam præceptorum iuris naturæ strictissimi, quamvis ulterius illa præcepta essent obligatoria ex natura rei, non tamen ita, quin Deus posset efficere actu suo, ut non obligarent.

Hic autem ulterius advertendum, quando Doctor in §. *Ista distinctio*, dicere videtur quod sit iuris positivum esse pacifice vivendum in communitate, vel politia non esse necesse, ut velit per hoc, quod illud non sit principium iuris naturalis, aut conclusio sequens ex tali principio; existimo enim esse de iure naturæ, & qui vivunt in communitate pacifice vivant, quia non possent non pacifice vivere, si non facerent iniuriam proximo, auferendo eius bona, aut inferendo ipsi damna; ad hæc autem non facienda est præceptum sine dubio iuris naturæ, vel primæ classis, hoc est, omnino indispensabile; vel secundæ, hoc est de potentia absolute dispensabile.

Vult ergo Scotus tantum quod esse pacifice vivendum sit principium iuris positivum, non quod ius positivum illud ordinaret, sed quod ius positivum statuens divisionem rerum, & alia, quæ conducunt ad pacifice vivendum præsupponat illud principium, & ad conservationem eius ordinet illa alia tanquam media, seu quod illud principium sit fundamentum concedendi illas alias leges, ut ipsemet Doctor in fine eiusdem paragraphi loquitur, dicens omnia ferè iura positiva præsupponere aliquod principium, quod est fundamentum in concedendo illas leges, & iura. Unde vno verbo, pacifice vivendum esse in communitate est iuris positivum principium, non verò statutum solummodo à iure positivo.

221.

*Pacificè vi-
vere est iuris
naturæ.*

*Quo sensu est
iuris positivum.*

S C H O L I U M.

Obicit contra dictum secundum præced. Scholij; quia diligere Deum est legis naturæ strictè, & diligere proximum sequitur ex hoc necessariò, & ex hoc secundo necessariò præcepta secundæ tabulæ concluduntur: ergo sunt indispensabilia. Respondet tripliciter. Primo, diligere Deum positivè fortè non esse de iure naturæ strictè, imò videtur quod Deus posset in eo dispensare. Secundo, esto sit strictè de iure naturæ, ex eo non concluditur necessariò dilectio proximi. Tertiò, ex dilectione proximi non concluditur necessariò adimpletio præceptorum secundæ tabulæ, quod explicat discurrendo per præcepta.

9.

Contra primum istorum arguo, quia secundum Apostolum ad Rom. 13. *Non adulterabis: Non occides; & si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur: Diliges proximum tuum sicut teipsum:* igitur in isto præcepto, *Diliges proximum tuum*, includuntur necessariò præcepta secundæ tabulæ: hoc enim videtur Apostolus ibi probare expressè. unde in fine concludit: *Qui diligit proximum, legem implevit.* Hoc probatur auctoritate Salvatoris Matth. 22. *In his tota lex pendet & Propheta;* sed dilectio proximi necessa

Matth. 22.

necessariò sequitur ex hoc principio necessario, *Deus est diligendus*; igitur à primo ad ultimum omnia præcepta secundæ tabulæ sequuntur necessariò ex primo præcepto primæ tabulæ: & ita si præcepta primæ tabulæ sunt strictè de lege naturæ, quia includuntur in primo præcepto primæ tabulæ; sequitur quòd præcepta secundæ tabulæ erunt etiam strictè de lege naturæ, licèt sint conclusiones eiusdem principij.

Probatio assumpti patet ex dictis *dist.* 28. ubi probatur dupliciter, quòd perfectus amor Dei non potest esse zelus, appropriatè loquendo: quia amor boni communis, vt appropriari sibi soli, est inordinatus: amor etiam alicuius nolentis dilectum condiligi, est imperfectus: ergo sequitur quòd si Deus est perfectè, & ordinatè amandus, quòd amans Deum debet velle proximum diligere Deum, & hoc volendo diligit proximum: hoc enim modo solùm diligitur proximus ex charitate, sicut dicitur ibi: ergo.

Ad hoc potest tripliciter responderi. Primo modo, quòd illud præceptum, *Diliges Dominum Deum tuum*, non est simpliciter de lege naturæ, inquantùm est affirmatiuum, sed inquantùm est negatiuum prohibens oppositum. non odire enim est simpliciter de lege naturæ: sed an aliquando amare, dubitatum est suprà in tertio præcepto: nunc autem ex illa negatiua non sequitur, quòd volendum sit proximo diligere Deum, licèt sequeretur ex affirmatiua illa, de qua non est certum, quòd sit de lege naturæ, strictè loquendo.

Secundò potest responderi, quòd ex illo præcepto, *Diliges Dominum Deum tuum*, non sequitur quòd debeam velle proximum diligere Deum. & cùm probatur, quia zelus non potest esse amor perfectus & ordinatus: Respondeo, non debeo velle bonum commune esse alicuius tantùm, & ita non amari ab alio: sed non oportet me velle illud bonum esse alterius, puta quia non placet illi illud bonum esse eius; sicut Deus prædestinans vnum, & non alterum, vult bonum esse prædestinati, & non alterius. Et per idem ad illud, quòd perfectè diligens vult dilectum condiligi. Potest dici, quòd hoc est verum ab eo scilicet, cuius amicitia placet dilecto: non autem est certum ex lege naturæ de quocunque, quòd eius dilectio acceptetur à Deo dilecto.

Tertiò potest dici, quòd licèt sit de lege naturæ strictè proximum esse diligendum, sicut priùs expositum est, id est, simpliciter esse volendum proximo ipsum diligere Deum, quia hoc est diligere proximum: tamen ex hoc non sequuntur præcepta secundæ tabulæ, puta quòd nolendum sit ipsum occidere, quoad bonum personæ propriæ, vel quòd nolendum sit adulterari, quoad bonum personæ coniunctæ sibi: vel quòd nolendum sit furari quoad bonum fortunæ, quo ille vitur: quòd exhibenda sit parentibus reuerentia tam in honoribus, quàm in sustentationibus, & ita de aliis præceptis secundæ tabulæ: quia possibile est me velle proximum diligere Deum, & tamen nolle, vel non velle sibi vitam corporalem, vel seruare fidem coniugij, & sic de aliis: & per consequens possunt ista duo stare simul, scilicet me velle proximum diligere Deum, sicut ego debeo Deum diligere, sicut quoddam verum necessarium conclusum ex principiis practicis: & me nolle proximo hoc bonum, vel illud cuius est expressiuum præceptum secundæ tabulæ; cùm non sit verum necessarium.

Et tunc ad auctoritates Pauli, & Christi potest dici, quòd Deus nunc de facto explicauit dilectionem proximi ultra illud, quòd includit inquantùm sequitur ex principiis legis naturæ, ita quòd, licèt, vt concluditur ex principiis legis naturæ, non contineat nisi velle proximo ipsum diligere Deum in se: tamen vt explicatum est, includit esse volendum bona illa, vel saltem esse non volendum proximo mala opposita; vt iniuste sibi auferre vitam corporalem, fidem coniugij, bona temporalia, &c.

Verum est igitur, quòd diligens proximum, legem impleuit, eo modo scilicet, quo lex explicata est debere seruari; licèt non eo modo, quo dilectio proximi concluditur ex primis principiis legis naturæ: & à simili, tota lex quantùm ad secundam tabulam, & Prophetæ pendent ex hoc præcepto, *Diliges proximum tuum, sicut teipsum*, intelligendo tale præceptum, non vt sequitur ex primo principio practico legis naturæ, sed vt Legislatores intendit debere illud seruari, prout explicatur in præceptis secundæ tabulæ.

COMMENTARIUS.

222. h *Contra primum istorum.* Præcedenti § sic igitur omnia, in quatuor assertiones compendiosè redegit totam suam resolutionem præcedentem circa hanc quæstionem, quarum primam dicit esse quòd præcepta secundæ tabulæ non sint de iure naturæ strictè, & propriè, in sensu suprà

explicato, & probato. Contra hanc ergo assertionem proponit hîc vnam obiectionem, cuius tota vis consistit in hoc: Diligere Deum est strictissimè de iure naturæ; sed dilectio proximi sequitur necessariò ex dilectione Dei: ergo dilectio proximi est strictissimè de iure naturæ: sed observatio

10.
Diligere Deum an sit præceptum natura strictè.

21.

12.
Deus explicauit dilectionem proximi ultra id quòd includit, inquantùm sequitur ex principiis legis naturæ. Qui diligit proximum legem impleuit, explicatur.

Obiectio contra resolutionem §. 2. si de præcepto secundæ tabulæ. An dilectio proximi sequatur ex dilectione Dei.

mandatorum secundæ tabulæ, sequitur necessariò ex dilectione proximi: ergo illa observatio est de iure naturæ. Hoc subsumptum probat optimè ex Philosopho. Primam autem minorem probat, quia dilectio Dei, quæ est de iure naturæ, est dilectio perfecta, & non inordinata: ergo non est dilectio, qua vellet quis sibi soli appropriare Deum, nec cum qua stat actus, quo nollet ipsum diligere ab aliis: ergo est dilectio, cum qua coniungitur voluntas, qua velit Deum ab aliis diligere: sed talis voluntas est dilectio proximi: ergo dilectio proximi sequitur ad dilectionem Dei, quæ est de iure naturæ strictissimo.

Responsio 1.

Tres ad hanc objectionem dat Doctor responseiones. Respondet primò, negando maiorem, nempe quòd diligere Deum sit strictissime de iure naturæ, cuius ratio patet ex paulò antè dictis.

223.

Responsio 2.

Respondet secundò, negando minorem, nempe quòd dilectio proximi sequatur ad dilectionem Dei necessariò. Ad cuius probationem dicit quòd licet amor perfectus Dei, qui esset præceptus per ius naturæ strictam, non sit amor, quo vellet quis appropriare sibi Deum, ita ut nollet positiuè ipsum ab aliis diligere; tamen non debet esse amor, quo vellet positiuè illum ab aliis diligere, sed sufficit quòd sit amor ipsius Dei secundum se, abstrahendo ab hoc quòd est velle ipsum positiuè, aut nolle ipsum positiuè ab aliis diligere. Assignat autem Doctor ratione cur non debeat quis amans perfectè Deum velle ipsum ab aliis diligere, aut possideri, quia scilicet non placeret ipsi Deo se communicare illis aliis, aut ab illis possideri; aut quia non esset notum diligenti quòd id ipsi placeret: sicut enim licet Deus de facto vult se communicare illis, quos prædestinat, eosque habere pro amicis, & ab iis ut talibus diligere; tamen non vult sic se communicare illis, quos non prædestinat, aut ab illis diligere: ita non est mirum quòd diligens ipsum non vellet ipsum necessariò esse communicatum aliis, aut ab iis diligere, nisi quando constaret ipsi quòd id Deo acceptum esset, quòd constare non potest naturaliter, atque aded non potest esse præceptum iuris naturalis strictissimi, quamvis talis iuris esset diligere Deum.

*Tri, licet
posse conside-
rari præcep-
tum iuris
naturæ dili-
gendi Deum:
Præceptum mo-
dum.*

Ut hoc adhuc meliùs intelligatur, aduertendum, tribus modis posse considerari quòd esset præceptum iuris naturalis strictissimi de diligendo Deum. Primò sic, ut diligeretur ipsemet secundum se supra omnes alias creaturas tali modo, ut nollet quis villo modo offendere ipsum mortaliter ob amorem vilius creaturæ; & si hoc præcisè præcipitur, certum est quòd ex præcepto de eo diligendo præcisè, non sequatur præceptum villo modo diligendi proximum, nisi quatenus offenderetur mortaliter, si non diligeretur proximus; unde quamvis esset talis dilectio Dei sub præcepto iuris naturæ; quia tamen non esset necessarium ut ipse mortaliter offenderetur ex natura rei si non diligeretur proximus, propterea non esset necessarium ex iure naturæ, ut diligeretur proximus, quamvis esset de iure naturæ, ut sic diligeretur Deus.

224.

*Secundum mo-
dum.*

Secundò, posset esse præceptum ad diligendum Deum non solum secundum se, sed ita etiam ut teneremur velle ut omnes aliæ creaturæ diligerent ipsum; & hoc modo verum est quòd dilectio proximi sequeretur ex dilectione Dei; sed adhuc negari posset quòd observatio mandatorum sequeretur ex dilectione proximi, propter tertiam responseionem Doctoris mox subiungendam.

Tertio modo, posset esse præceptum diligendi Deum, & omnia illa, quæ vellet Deus diligere, quamvis non offenderetur mortaliter si non diligeretur, & ex hac dilectione non sequeretur diligendus proximus necessariò sic, quin posset Deus dispensare in dilectione proximi; & rursus quamvis deberet diligere proximus, non tamen tali dilectione, ex qua inferretur necessariò observatio mandatorum secundæ tabulæ, nisi quatenus constaret quòd Deus vellet eum tali dilectione diligere: non potest autem naturaliter constare quòd Deus sic vellet eum diligere tam necessariò, quin possit dispensariuè dare licentiam eum non diligendi tali dilectione, & consequenter talis dilectio eius non est strictissime de iure naturæ, quamvis esset de iure naturæ diligere Deum hoc tertio modo.

*Tertius mo-
dus.*

Respondet Doctor tertio, quòd quamvis esset diligendus Deus ex præcepto stricto, ac indispensabili legis naturæ, & quamvis esset ex eodem, vel alio præcepto simili diligendus proximus dilectione tali, qua vellemus ipsum efficaciter diligere Deum, & peruenire ad beatitudinem; tamen inde non sequeretur observatio præceptorum secundæ tabulæ, quia eatenus ex præcepto de huiusmodi dilectione proximi sequeretur illa observatio, quatenus sine ea non posset proximus tali dilectione diligere: sed potest, nulla enim est repugnantia quòd aliquis vellet proximum diligere Deum, & peruenire ad ultimam beatitudinem, & quòd simul cum hoc vellet interficere ipsum corporaliter, & auferre ipsi bona quæcunque corporalia, imò posset aliquando quis (licet id malè faceret) uti ista interfectione & ablatione bonorum tanquam medio ad perducendum ipsum ad dilectionem Dei: ut quando quis existimaret quòd aliquis esset in gratia, & quòd si moreretur, sequeretur vitam æternam, aut quando existimaret quòd ablatio bonorum temporalium esset ipsi maxima occasio disponendi se ad Deum diligendum, & querendum, ut solet sæpè contingere, iuxta illud: *Tribulatio dat intellectum, & virtus in infirmitate perficitur.* In his, inquam, casibus posset quis in ordine ad perducendum proximum ad dilectionem Dei, & beatitudinem, ipsum interficere, & auferre ipsi bona quæcunque temporalia, quantum est ex natura rei, licet de facto id facere non debeat.

225.

Responsio 3.

*Non sequitur
observatio se-
cundæ tabulæ
necessariò ex
dilectione qua
diligemus
proximum in
ordine ad
Deum.*

Confirmatur hoc, quia Deus ipse vult prædestinatos diligere se, & acquirere beatitudinem æternam, & diligit eos consequenter tali dilectione, qualis est illa, de qua modò agimus, & tamen hoc non obstat sæpè interficit eos, & auferit ipsis bona, aut saltem id sine vlla controuersia potest facere, & est gratia specialis ipsis quandoque quòd id faciat; sicut mors est gratia specialis iis, qui rapiuntur ne malitia mutet intellectum eorum: ergo interficere aliquem, aut auferre quæcumque illius bona, non est incompatible cum dilectione illius tali, ex qua oriretur ut quis vellet efficaciter eum diligere Deum, & consequi beatitudinem, & consequenter quamvis quis teneretur Deum diligere, & velle etiam ut proximus diligeret eum, ex eo quòd vtrumque horum esset iuris naturæ stricti, atque aded indispensabile, quia scilicet vtrumque concluderetur, ut supponitur, ex principiis primis præcisè, non quibuscumque, sed talibus, in quibus non posset dispensari, tamen non esset necessarium ut quis nollet proximum interficere, aut ipsius bona auferre, aut facere aliquid ex his, quæ expresse prohibentur in secundæ tabulæ,

Confirmatio.

*Cum dilectio
ne supernatu-
rali proximi
posset comparari
voluntas in-
terficiendi
ipsum, & pri-
uandi eum
bonis.*

tabula, quia non constat quòd illorum prohibitio sequatur ex principiis primis practicis indispensabilibus.

226.
Obiectio contra præcedentem doctrinam.
Responsio.

Et si obiiciantur contra hanc doctrinam, auctoritates præmissæ numero nono textus, ex quibus videtur colligi quòd observantia mandatorum secundæ tabulæ sequatur ex dilectione proximi, & hæc ex dilectione Dei. Respondet S. & tunc ad auctoritates, observantiam illam non sequi ex dilectione proximi præcisè, quatenus illa dilectio est legis naturæ; sed quatenus illa dilectio est præcepta à Domino Deo; hoc autem non facit contra prædictam doctrinam, ut patet.

Circa quod advertendum, quòd non velit Scotus non esse de lege naturæ talem dilectionem proximi, ex qua sequitur quòd nolit facere ea quæ sunt prohibita in secunda tabula: sed tantum quòd non sit de lege naturæ quatenus inferitur ex dilectione Dei, aut ex dilectione proximi, quæ necessariò sequeretur ex natura rei ad dilectionem Dei. Pro cuius ulteriori intelligentia rursus advertendum, quòd dilectio proximi inferens observantiam præceptorum secundæ tabulæ, possit considerari dupliciter esse de lege naturæ. Primò, quatenus sequeretur necessariò ex dilectione Dei, & hoc modo negat Scotus illam dilectionem, ut sic, hoc est, ut ad eam sequatur illa observatio, esse de lege naturæ. Alio modo quatenus illa dilectio, ut sic, sequeretur ex aliis principiis primis practicis, aut seipsa esset evidens: & hoc modo non negat Scotus quin sit de lege naturæ; nec ego dubito quin hoc modo sit de lege naturæ, quia quamvis Deum esse non cognosceretur, imò & quamvis non esset villo modo, recta ratio diceret non esse furandum, interficiendum, adulterandum, &c. & quamvis in tali casu non posset cognosci quòd transgrediens illa præcepta esset puniendus æterna pœna inferni sensus, aut damni, prout pœna damni dicit priuationem visionis, & fruitionis beatificæ; tamen posset cognosci quòd posset optimè puniri morte, aut aliis grauissimis suppliciis à Principe quocumque Reipublicæ, quod sufficit ut dicatur illa observatio præceptorum secundæ tabulæ esse de lege naturæ, non quidem quatenus inferitur ex præcepto de dilectione Dei, quod vocatur à Scoto in fine §. Verum est igitur, primum principium practicum legis naturæ, quia versatur circa vltimum finem naturæ; sed quatenus vel est per se nota, vel sequitur ex aliis principiis practicis.

227.
Alia explicatio Scoti quatenus dicit dilectionem proximi ex qua sequitur observantia secundæ tabulæ, non esse de lege naturæ.
Responsio secundæ ad prædictam obiectiorem.

Possit vlteriùs alio modo explicari Scotus sic, ut non velit quòd illa dilectio proximi, ut ad eam sequitur observatio præceptorum secundæ tabulæ, non sit de lege naturæ, sed quòd non sit de lege naturæ strictissima, ac indispensabili, quamvis dilectio Dei esset de tali lege, & etiam dilectio talis proximi, ex quo oriretur quòd vellemus ipsum diligere Deum, & consequi beatitudinem. Et iuxta hoc facile, & breuiter responderi posset secundò ad prædictas auctoritates, concedendo quòd propter eas observatio secundæ tabulæ sequatur ex dilectione Dei, admittendo etiam quòd dilectio Dei esset de iure naturæ strictissimo; sed negando tamen quòd ita necessariò sequatur observatio secundæ tabulæ ex dilectione Dei quin Deus posset dispensare in illa observantia, bene enim potest fieri quòd illa observantia sequatur ex dilectione Dei naturaliter, sed non tamen ita quin Deus posset in ea dispensare, & sanè ita exi-

stimo de facto contingere, nempe quòd etiam ex dilectione Dei sequatur quòd debeamus diligere proximum, & non dare ipsi occasionem offendendi Deum; nec facere ipsi iniuriam, auferendo eius bona, quamvis hoc non ita necessariò sequatur, quin Deus posset hinc, & nunc cum aliquo dispensare sic, ut non teneatur non auferre bona proximi. Per hæc patet mens Doctoris in resolutione totius huius quæstionis, sed pro maiori tamen complemento aliam explicationem mentis eius adiungere visum est.

Itaque quando Scotus dicit præcepta secundæ tabulæ non esse de lege naturæ, quia non sunt principia prima practica, nec conclusiones necessariò deductæ ex talibus principiis, non solum potest intelligi ut hætenus ipsum explicui, sic scilicet, ut velit tantum quòd non sint de lege naturæ strictissima, ac indispensabili, nec principia, aut conclusiones talis legis; sed etiam potest intelligi quòd non sint de lege naturæ præceptiua sub pœna inferni, aut priuationis vitæ æternæ villo modo, nec dispensabiliter, nec indispensabiliter; sed quòd habeant esse sic prohibita, aut præcepta à voluntate Dei. Pro quo intelligendo observandum quòd aliquid possit esse prohibitum, vel præceptum, dupliciter. Vno modo sub pœna aliqua in confuso, aut sub pœna determinata ordinis quasi naturalis, scilicet mortis temporalis, aut incarcerationis, aut iacturæ bonorū, vel omnium, vel quoad partem, ita ut qui faceret contra quàm esset ipsi præceptum, posset iudicari dignus morte, aut aliqua alia pœna ex prædictis, aut similibus. Alio modo posset aliquid esse præceptum, aut prohibitum, sub pœna inferni, & priuationis beatitudinis, sic, ut quis transgrediretur præceptum meritò posset iudicari eo ipso dignus inferno, aut illa priuatione beatitudinis, quam aliàs consequeretur. Quòd autem esset prohibitum ex natura rei quouis modo ex his independentem ab vlla lege positiua, seu ab villo actu voluntatis diuinæ, aut humanæ esset prohibitum de lege naturæ; & in hoc sensu omnia præcepta Decalogi essent de lege naturæ, & essent vel principia prima practica, vel conclusiones deductæ ex talibus principiis, quatenus scilicet esset notum ex terminis, vel posset concludi ex propositionibus aliquibus sic notis, quòd qui ea transgrediretur esset dignus aliqua pœna, vel temporali mortis, aut incarcerationis, &c. vel æterna inferni, & priuationis beatitudinis, nec hoc vnquam negauit Scotus.

Sed non esset tamen necessarium ut quidquid præcipitur, aut prohibetur in Decalogo, maxime in secunda tabula, esset prohibitum præcepto iuris naturalis obligante ad pœnam æternam inferni, aut Beatitudinis perdendæ, independentem ab ordinatione positiua Dei; neque enim patet ex terminis tantam esse malitiam in adulterio, verbi gratiâ, aut homicidio, aut furto, ut ex natura rei, propter ea commissa deberet quis puniri pœna tam atroci, quàm est æterna illa sensus, & damni, quam de facto ea admittentes luunt in inferno; nec possunt assignari vlla principia, ex quibus id naturaliter concludi posset, præsertim cum ex natura rei non videatur per illa delicta inferri iniuriam Domino Deo, aut aliquid committi, quod per se directè incompatibilitatem habeat cum vltimo fine, aut eius assuetudine.

228.

Alia explicatio Scoti quatenus dicit præcepta secundæ tabulæ non esse de iure naturæ.

Præcepta secundæ tabulæ non sunt præcepta sub pœna mortis æternæ, sed inferni ex natura rei sed ex ordinatione diuina.

Non est necesse ut præcepta secundæ tabulæ ex se sint præcepta sub pœna inferni.

Hoc

229.

Hoc ergo posset esse intentum Scoti, & posset etiā esse intērum eorum authorum n. 2. suprà dixi legem naturæ constituere in visione, aut prohibitione, quæ esset actus voluntatis diuinæ, & insuper opinari quod in casu quo Deus non prohiberet aliqua, tum quidem committi possent actiones indecentes naturam rationalem; sed quod tamen illæ actiones non essent offensæ Dei, aut saltem non essent offensæ mortalis grauitatis, ac dignæ pœna æterna sensus, & damni, quam patiuntur peccantes mortaliter; sed discrimen tamen latissimum inter hos Authores, & Scotum est, quod illi id putauerint de omnibus actionibus, quæ fierent in casu, quo Deus non haberet iussionem positiuam; Scotus autem id non dicat nisi de præceptis secundæ tabulæ, ac iis quæ similes habent rationem.

Quo sensu possit aliqua actio esse indecens grauitate naturam rationalem, & tamē nō peccaminosa mortaliter.

Obiectio contra præcedentem doctrinā.

Hæc doctrina non aliam videtur habere difficultatem, quā quod videri posset esse cōtra Paulum Rom. 2. dicentem. *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, & qui sine lege peccauerunt, sine lege peribunt.* Ex his enim vltimis verbis videtur dicere quod quamuis non esset lex aliqua positua de præceptis Decalogi, qualis de facto data est per Moysen populo Iudaico, & per Christum nobis, adhuc aliquis propter transgressionem eorundem præceptorum, quatenus sunt iuris naturæ posset perire, hoc est, puniri morte æterna, seu pœnis Inferni.

230. Responsio.

At valde facile responderi potest, eos qui sine lege peccarent, non quibuscumque peccatis, sed peccatis illis, quæ sunt prohibita lege naturæ sub pœna mortis æternæ, vt est cultus Idolorum, & quæcūque, grauis saltē, irreuerentia exhibita Deo, perituros; hinc autem non sequitur eos qui peccarent transgrediendo præcepta iuris naturæ contenta in secunda tabula perituros, in casu quo non daretur præceptum posituum Dei de illis.

Replica.

Nec refert quod Paulus dicat cap. 1. Deum eos, qui sine lege peccauerunt, tradidisse propterea in reprobum sensum, vt faciant quæ non conueniunt, re-

pletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, auaritia, nam hinc non sequitur, vt malè intulit Suarez lib. 2. de legib. cap. 1 §. num. 10. Paulum, dum ait eos, qui sine lege peccauerunt, sine lege perire, loqui de peccatis contra secundam tabulam, quasi illi, qui ea committerent sine lege positua perirent; tantum enim vult Paulus quod propter peccata Idololatriæ, & irreuerentiæ erga Deum, Deus permiserit gentes, quæ sic peccauerunt, incidere in omnia illa aliorum peccatorum genera, quæ ibi commemorat, vt ex ipso contextu totius discursus satis constat; ob quæ etiam peccata contra secundam tabulam, quamuis non punirentur morte æterna, tamen poterat ipsis denegari gratia, qua liberarentur tam ab iis, quā ab aliis illis grauioribus, vt non perirent, sed saluarentur.

Responsio.

Dices cum Sala disp. 5. de legib. sect. 9. Idem Paulus dicit 1. Cor. 6. *An nescitis quia iniqui regnum Dei non possidebunt? Nolite errare, neque fornicari, neque adulteri, &c. Regnum Dei possidebunt:* ergo secundum ipsum, quamuis non esset lex positua aliqua vetans illa, adhuc excluderetur quis propter illa à Regno Dei.

Respondeo negando sequelam, quia Paulus non loquitur in casu, quo non esset lex positua, sed de facto.

Dices, si non loqueretur in illo casu, non esset verum quod de facto talia agentes priuarentur regno Dei, quia posset de facto contingere quod qui ea facerent, non cognoscerent ea esse prohibita per legem posituam Dei ex inuincibili ignorantia. Respondeo in casu talis inuincibilis ignorantie probabile esse iuxta doctrinam præsentem, quod non priuarentur regno Dei de facto ij, qui ea committerent propter illa præcisè, quamuis commissio eorum posset esse causa cur Deus permitteret talia agentes incidere in alia peccata, propter quæ excluderentur illo regno, & cur non daret ipsis gratiam efficacem pœnitendi de illis aliis peccatis sicut oportet, vt iustificationis gratiam consequerentur.

Alia replica.

Responsio. Quomodo transgredietis præcepta 2. tabulæ propterea perire in casu inuincibilis ignorantia de Deo & inferno.

SCHOLIUM.

Ad secundum, insinuat habenti scientiam vnius Dei, non esse necessariam fidem de eodem. & secundum D. Thom. 2. 2. quæst. 1. art. 5. impossibile videtur quod eam habeat. Vide ipsum ibi quæst. 2. art. 4. ad primum. Ad tertium, benè explicat, qualiter præcepta Decalogi in omni statu ligant. Ad quartum, optimè explicat quomodo Israelita non dispensatiuè nec iniuste spoliarunt Aegyptios. De quo Exod. 3. 12. 13. Ita communis, & D. August. q. 39. in Exod. & lib. 2. contra Faust. c. 71. Iren. 4. contra her. c. 49. Phil. 1. 1. de vita Moysi.

13. Ad arg. 1. Ad 2.

AD argumenta principalia ^k. Primum est pro me, quia probat, quod præcepta secundæ tabulæ non sunt de lege naturæ, strictè loquendo.

Hebr. 11.

Ad secundum dico, quod etsi Deum esse posset nō includi ratione naturali ex principiis per se notis: tamen illi populo rudī, & exercitato in intelligibilibus non erat hoc notum nisi ex lege vnde ad Hebr. 11. *Oportet accedentem ad Deum credere quia est;* intellige si non habeat, nec habere possit aliam notitiam de Deo. Itā, etsi aliqua concupiscentia possit concludi esse contra legem naturæ: hominibus tamen corruptis non erat notum esse contra legem naturæ; ideò necessarium fuit explicare per legem datam. Vel aliter concupiscentiæ prohibentur per præcepta secundæ tabulæ: & de illis, concessum est, quod non sunt per se nota.

14. Ad 3. Qua præcipiuntur in Decalogo, seruari debent in omni statu.

Ad aliud dico, quod in omni statu seruabantur, & seruari debent ista præcepta In beatitudine quidem erit summa observatio illorum affirmatiuorum, nisi fortè illius solius de honoratione parentum; non quin tunc ibi sit voluntas honorandi, sed quia non erit necessitas impendendi actum huius, saltem prout honor ille extenditur ad sustentationem necessariam, quia ibi nullus indigebit auxilio.

In

In statu innocentiz, & ante legem scriptam tenebantur omnes ad ista, quia erant scripta interiùs in corde, vel fortè per aliquam doctrinam exteriorem datam à Deo, quam discebant parentes, & deriuabant in filios: nec oportuit ea scribi in libro, quia potuerunt illa faciliter memoriæ commendare, & retinere, quia populus illius temporis erat longioris vitæ, & fuit melioris dispositionis in naturalibus, quàm populus temporis posterioris; quo tempore infirmitas populi requirebat legem dari, & scribi.

Et ad aliud, quod tangebatur in primo argumento de filiis Israël spoliantibus Ægyptios, potest dici, quòd ibi non dispensauit contra præceptum de furto, quia ipsi non acceperunt simpliciter alienum: tum, quia Deus erat superior Dominus, & potuit transferre dominium illarum rerum in eos, etiam inuitis inferioribus dominis, & hoc modo non peccauit Christus licentians in porcos intrare dæmones, qui statim præcipitati sunt in mare: non enim iniuste priuauit illos porcis suis: tum etiam, quia filij Israël seruiendo Ægyptiis meruerant tanta recipere, licèt Ægyptij nollent ea reddere: & tunc per superiorem iudicem potuerunt compelli, de cuius licentia filij Israël potuerunt iuste, & licitè accipere.

Ad illud in oppositum de Canone debet intelligi de lege largè loquendo: & hoc de præceptis secundæ tabulæ.

C O M M E N T A R I V S.

231.
Responsio ad
argumenta
principalia.
Primum ar-
gumentum
principale.
Exempla
probatia
dispensasse
Deum in
præceptis De-
calogi.

AD argumenta principalia. Respondet ad argumenta initio quæstionis huius proposita, quorum primum consistit in hoc: Deus de facto dispensauit in præceptis secundæ tabulæ, in quinto quidem de non occidendo, *Gen. 22.* vbi præcepit Abraham, vt filium suum Isaac sibi immolaret. In sexto *Osee primo* vbi Osee Prophetæ præcepit sumere vxorem fornicariam, & facere filios fornicationum.

In septimo denique *Exodi 11. & 12.* vbi præcepit filiis Israël spoliare Ægyptios suis valis aureis, ac argenteis: ergo præcepta omnia Decalogi non sunt de lege naturæ, quæ enim sunt talia, sunt indispensabilia.

Responsio.

Respondet Doctor hoc argumentum facere pro sua resolutione præmissa, quia concludit præcepta secundæ tabulæ non esse de lege naturæ ita strictè, vt sunt ea præcepta, quæ sunt indispensabilia.

Spoliatio
Ægyptiorum
posset saluari
sine dispensa-
tione.

Circa verò spoliationem Ægyptiorum inferiùs *num. 15. 9.* & ad aliud quod tangebatur, ait posse saluari illam spoliationem sine eo quòd Deus dispensauit in septimo præcepto, quia per illud præceptum non prohibetur nisi ablatio rei alienæ; sed posset dici quòd filij Israël in ista spoliatione non abstulerunt alienum: ergo non erat ipsis necessaria dispensatio. Probatum maior dupliciter, primò, quia posset dici quòd Deus, qui est Dominus vniuersorum, potens disponere ad libitum suum de omnibus omnium bonis, transfulerit dominium bonorum illorum, quæ abstulerunt Israëlita ab Ægyptiis in Iudæos, & si hoc fecisset, illa bona non essent amplius Ægyptiorum, sed potius Iudæorum, & consequenter ea auferendo Iudæi non auferrent aliena, sed sua. Secundò, quia posset dici quòd Iudæi, propter labores suos, & obsequia præstita Ægyptiis, meruerint ab illis tantum, quantum abstulerunt ab illis, vnde cum Ægyptij nollent soluere illis quam debebant mercedem, poterant absque vlla dispensatione per sententiam Dei supremi Iudicis illa auferre licitè tanquam sua.

232.

Ex his duabus rationibus, quibus Doctor ostendit quomodo saluari posset quòd Iudæi non abstulerunt alienum, nec consequenter transgressi fuerint septimum mandatum, etiam cum dispensatione, primà vtuntur D. Bonauentura

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

d. 47. 4. 1. 9. 4. Richardus *ibidem*; vtraque verò vtitur Durandus & Tostatus *cap. 3. Exodi.*

Sapienter autem Augustinus secundæ rationis mentionem facit *lib. 22. contra Faustum cap. 71.* & præterea assignat rationem cur Deus congruè posset ab Ægyptiis dominium illorum bonorum auferre, nempe quia iis abutebantur ad cultum idolorum, & propterea puniri meritò poterant illa spoliatione, verba eius sunt: *Carnalis itaque ille populus, & rerum terrenarum cupiditate occupatus, Ægyptiis verò sacrilegi, & iniqui. nam & auro illo, hoc est, Dei creatura male vtentes ad creatoris iniuriam suis idolis seruebant, & homines peregrinos labore gratuito iniuste, ac vehementer afflixerunt. Digni ergo erant isti, quibus talia iuberentur, & illi, qui talia paterentur.*

Verum quamuis hoc modo saluari posset quomodo Iudæi non acceperint res alienas, sed suas, atque adeò non indigerint dispensatione; tamen mihi non est dubium quin etiam per veram dispensationem accipere possent illa spolia, ita scilicet, vt quamuis Deus non transferret dominium illorum spoliatorum in Iudæos, nec etiam in pœnam peccatorum vllorum ordinaret Iudæis illa accipere; tamen absolute posset iubere Iudæis ea spolia etiam manentia sub dominio Ægyptiorum, ac propriissimè aliena non solum specificatiuè, sed reduplicatiuè, auferre, & Deo id iubente Iudæi per veram dispensationem possent ea auferre; quia illa & iussio Dei, aut permissio haberet rationem veræ dispensationis: nec enim magis absurdum est, aut difficile quòd Abrahamus, mediante vera dispensatione, potuerit occidere filium suum Isaac, quàm quòd aliquis posset auferre aliena bona per veram dispensationem; nec est vlla difficultas in eo quòd per veram dispensationem, vtrumque fieri posset, nisi quòd non possit dispensari in præceptis vllis Decalogi, cuius contrarium supra abundè ostendimus.

Quod attinet autem ad secundum exemplum quo in primo argumento probatur dispensatio in sexto præcepto, nempe quòd Deus præcepit Osee accipere vxorem fornicatorem, & facere filios fornicationum, Scotus nihil resoluit de re ipsa, sed admittendo exemplum currere in sensu obiectionis, dicit illud pro sua sententia facere.

15.
Sine dispensatione
Israëlita
spoliarunt
Ægyptios
dupliciter
expeditur.

233.
Posset illa
spoliatio esse
mediante dis-
pensacione.

234.
De facto
Osee.

bb

Quomodo

Prima expo-
sitiō minus
probabilis de
sensu spiri-
tuali.

2. Communitas
de sensu lit-
terali.

235.
Prima expo-
sitiō littera-
lis.

Obiectio con-
tra hanc ex-
positionem.

236.
Responsio 1.

Responsio 2.

237.
Vtraque re-
sponsio est
difficilis.
Contra 1.

Contra 2.

Quomodo verò intelligendus sit ille locus, non convenitur inter Authores. Aliqui intelli-
gunt totam illam historiam spiritualiter, ita
sanctus Hieronymus *super Oseam in proemio*, & sic
intellecta nihil faceret ad propositum huius loci,
ut patet. Sed longè communior sententia est
quòd literaliter debeat intelligi. Sic Irenæus
lib. 4. c. 37. Basilius *in Isaiam c. 8.* D. Augustinus *c. 12.*
doct. Christ. lib. 22. contra Faustum c. 80. & 89.
Cyrillus, Theodoretus & Scholastici communi-
ter, inter quos tamen adhuc est controuersia de
sensu eius literali.

S. Augustinus cōtra Faustum *suprà c. 8.* dicit ita
intelligendum locum illū, ut Prophetæ præceptū
sit accipere mulierem, quæ antè erat meretrix, in
matrimonium, & ex ea sic legitime coniuncta
suscipere filios, verba eius sunt. *Quid enim aduer-
sum elementis veritatis, si meretrix relicta fornicatione
in castum coniugium commutetur?* & infra. *Itaque
cum meretricem Prophetæ accepit uxorem, ad vitam
corrigendam mulieri consultum est.*

Tostatus *in cap. 3. Exodi* similiter exponit illum
locum, & ex recentioribus Ribera, & Sanctius
in cap. Oseæ. Molina *de Iustitia tract. 5. disp. 57.*
Suarez *2. de legibus c. 15. & alij.* Fauet autem huic
expositioni quòd præcipiatur ipsi accipere vxorē
fornicationum, & non mulierem, idque nō so-
lūm habeatur in textu nostro, sed etiā in Hebræo.

Et si obijciatur quòd non solūm præcipiatur
Prophetæ accipere uxorem fornicationum, sed
etiam facere filios fornicationum.

Respondent dupliciter. Primò, quòd vocentur
filij fornicationum; non quia erant geniti ex for-
nicatione, sed quòd essent filij geniti ex vxore
fornicationis, seu tali quæ erat aliquando mere-
trix, & hæc responsio placet D. Hieronymo, Ri-
chardo, Ribera, & Sanctio, fauētque ei plurimū
translatio; quā vsus est S. Augustinus *suprà*, sic
enim in ea habetur, *Accipe uxorem fornicariam, &
fac filios de fornicaria.*

Secundò respondent vocari filios fornicatio-
num, quia erant filij, qui fornicarentur ad imita-
tionem matris, & in hanc responsionem magis
propendere videtur Ribera & Sanctius *suprà*, qui
confirmant eam ex versu 4. capitis 2. & *filiorum
illius non miserebor, quoniam filij fornicationum sunt.*
nam verisimile putant eodem sensu dici filios
fornicationum, hīc & in primo capite; sed hīc
non possunt sic dici in alio sensu, quā iam pro-
posito, nimirū quòd essent filij qui fornicaren-
tur, quia si sic dicerentur, quia geniti essent ex
fornicatione, non poterat hoc esse sufficiens ra-
tio, cur Deus non miseretur eorum.

At mihi videtur difficilis vtraque responsio.
Prima quidem, quia est contra communem mo-
dum loquendi vocare filios ex legitimo matrimo-
nio natos filios fornicationum, quamuis mater
eorum esset fornicaria, aut meretrix; benè quidem
possent vocari filij meretricis, & fornicariæ, sed
non fornicationum, vnde quamuis illa responsio
esset bona, supposita translatione illa S. Augustini,
tamen non nisi satis improprie accommodari
potest editioni vulgatæ, quæ sine dubio præferen-
da est cuicunque alteri.

Secunda etiam videtur difficilis, tum, quia non
habet patrocinium ab auctoritate Patrum, aut
antiquorum Theologorum: tum, quia est valde
durus modus loquendi, *fac filios fornicationum*, id
est, fac filios, qui postea erunt fornicarij: tum de-
nique, quia non fauet ille alius locus ex 2. cap. pri-

mò, quia non esset necesse ut filij fornicationum
eodem modo ibi intelligeretur & in primo ca-
pite. Secundò, quia in secundo capite videtur po-
tius intelligi debere quòd loquatur de filiis, aut
genitis ex fornicatione, aut genitis ex matre for-
nicaria, quia subiungitur immediatè, ut ipsemet
Ribera aduertit, *quia fornicata est mater eorum con-
fusa est, quæ concepit eos.* Idè autem posset Deus non
misereri eorū miseratione efficaci ob fornicationē
matris, maximè spirituales Idololatriæ, de qua
sine dubio in illo secundo capite fit mentio, quia
ob illam posset Deus subtrahere gratiam effica-
cem illis. nam sicut ob merita parentum & iu-
storum sæpe miseretur aliquorum efficaciter: ita
propter demerita parentum posset non exhibere
aliquando talem misericordiam, præsertim vbi
non interuenit aliqua alia circumstantia æquiva-
lens illi demerito.

Sanctus Bernardus de præcepto, & dispensa-
tione apertè insinuat præceptum fuisse Prophetæ,
ut misceret se mulieri fornicariæ non ductæ in
vxo. em. *Non occides, inquit, non mæchaberis, & reli-
qua illius scita, quæ, etsi nullam prorsus humanam dis-
pensationem admittunt, nec cuiquam hominum ex his
aliquo modo soluere aut licuit, aut licebit; Dominus
tamen aliquod horum, & quod voluit, & quando vo-
luit, soluit, siue cum Hebræis Ægyptios expoliari, siue
quando Prophetam cum muliere fornicaria misceri præ-
cepit. Quorum utique alterum, quòd nisi grane furti
facinus, alterum quòd nisi flagitij turpitudine reputaretur,
si non excusasset utrumque factum auctoritas imperan-
tis.* Nam si duxisset Prophetæ eam in matrimo-
nium, quamuis non accederet imperium aliquod
Dei, non flagitiosè se illi misceret, & possit id per
alios reipublicæ superiores ipsi imperari, si altera
consensisset. Hanc eandem sententiam tenet
Alensis *1. p. 9. 37.* & S. Bonaventura *1. d. 47.* qui ta-
men negant Prophetam fornicasse cum illa mu-
liere, aut Deum id præcepisse: intelligunt autem
per fornicationem, non quamcumque copulam
cum aliena muliere, sed eam quæ sit animo libi-
dinoso, aut ex cupiditate; vnde negant Deum dis-
pensasse in præcepto sexto cum Prophetæ. Sed
certè, saluā tantorum virorum reuerentiā, existi-
mo prohiberi illo præcepto quamcumque copu-
lam cum aliena, seu non sua, & non requiri ad
transgressionem istius præcepti, copulam libidi-
nosam, nisi quatenus talis dicenda est quæcum-
que, quæ sit cum non sua; nam aliàs si quis co-
gnosceret uxorem alicuius animo tantūm pro-
creandæ prolis, non peccaret contra sextum præ-
ceptum, quod nequit dici. Sed quidquid sit de hoc
S. Bernardus, Alensis, & D. Bonaventura intelli-
gunt locum Oseæ in sensu, in quo proponitur in
argumento, & sanè in illo sensu magis proprie ex-
plicari possunt verba, & magis ad sensum verum,
& literalem, quem præ se ferunt, quā vllō alio
modo, & hoc ipsum conducit ad probabilitatem
maioris istius expositionis. Nec refert quòd illa
mulier vocetur vxor in vtroque textu, nostro sci-
licet, & Hebræico, tum, quia sæpe in Scriptura
vxor capitur pro muliere, aut fœmina; tum præ-
cipuè, quia posset esse vxor alterius, exposita ta-
men fornicationi, ut plures aliæ modò sunt, & sæ-
pe fuerunt.

Quomodocumque verò ille locus explicabitur,
ex dictis patet Deum de potentia absoluta posse
dare licentiam alicui miscendi se cum aliena, seu
non sua muliere, & hoc absque vlla causa, præter
solam suam voluntatē, atque aded etiam in sexto
præcepto

Possit Deus
ob demerita
parentum de-
negare gra-
tiam effica-
cem sapifi-
mo filij.

238.
2. Expositio
litteralis.

Omni copu-
la viri cum
non sua pro-
hibetur sexto
præcepto.

Suadet
maior proba-
bilis secundum
da expositio-
nis litteralis.

præcepto ipsum posse dispensare, siue de facto vnquam dispensauerit, siue non.

239. De tertio etiam quod tangitur in hoc ipso primo principali argumento, nempe de occisione Isaaci præcepta Abraham à Deo, varij sunt modi dicendi: aliqui enim dicunt quod non præceperit Deus ipsammet occisionem, sed oblationem. Alij quod præceperit quidem occisionem, sed propter peccatum originale, propter quod merito, & absque transgressione legis naturalis posset interfici, non secus ac potest puniri æterna pœna sensus, aut damni. Alij verò alio modo sic rem explicant, vt non sit opus recurrere ad dispensationem; sed tamen quidquid sit de facto, ex dictis similiter patet quod posset Deus præcipere eius occisionem, sine vlla prorsus causa, sed per propriam dispensationem, quod sufficit ad intentum argumenti, cuius vim propterea admittit Scotus, tanquam suæ sententiæ fauentem.

240. Secundum argumentum principale est. Concupiscentia prohibetur in Decalogo, maxime in nono, & decimo præcepto; sed non prohibetur lege naturæ: ergo præcepta Decalogi non sunt de lege naturæ. Probatur minor, quia concupiscentia non cognosceretur vitanda naturaliter, sed solum per legem scriptam Mosaicam datam à Deo, vt patet ex Apostolo Rom. 7. *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces*: sed quod prohibetur lege naturæ cognoscitur vitandum independentem ab omni lege scripta data, vel à Deo, vel à quibuscumque Superioribus: ergo concupiscentia non prohibetur lege naturæ.

Responsio. Ad hoc argumentum non respondet Doctor directè, sed subministrat doctrinam, ex qua facile solui possit, iuxta quam in forma respondeo negando minorem, ad cuius probationem distingo maiorem: non cognosceretur vitanda naturaliter ab omnibus communiter, transeat maior; non cognosceretur à doctioribus, iisque qui cum essent boni ingenij, bene considerarent naturam concupiscentiæ, nego maiorem. & similiter distingo minorem: cognoscitur ab omnibus etiam simplicioribus, & indoctis, nego minorem; à doctioribus considerantibus naturam eius, concedo minorem, & nego consequentiam: quia non omne quod est de lege naturæ debet cognosci ab omnibus, etiam rudibus, & indoctis. nam aliquæ sunt de lege naturæ, quatenus sequuntur per necessariam sequelam ex principiis primis per se notis, quamuis non sit tam facile cuilibet habere illos discursus, qui essent necessarij ad illa inferenda ex illis principiis.

Explicatur illud Pauli: concupiscentiam nesciebam nisi lex diceret, non concupisces.

Omnia quæ sunt de lege naturæ non debent posse cognosci ab omnibus statim.

241. *Replica.*

Responsio. Et si dicas Paulum fuisse doctum, & boni ingenij, ipsumque tamen non cognouisse concupiscentiam, nisi per legem scriptam, atque idèd, neque doctis etiam constare posse, quod concupiscentia esset contra legem naturæ. Respondeo Paulum potuisse esse doctum, & boni ingenij, non tamen de facto applicuisse sibi illa principia, quibus posset concludere prohibitionem concupiscentiæ ex natura rei, licet posset illa applicare; sed cognouisse per legem scriptam præcisè prohibitionem illius. Quemadmodum enim non omnia quæ cognosci possunt naturaliter, cognoscuntur ab omnibus, etiam doctis, ita non est mirum quod Paulus licet esset doctus, & boni ingenij, non cognouerit de facto prohibitionem concupiscentiæ naturaliter, sed solummodò per legem, licet posset illa prohibitio naturaliter cognosci, & sic cognita fuerit à multis aliis.

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

Dices, si posset illa prohibitio cognosci naturaliter ab aliquibus, illi posset alios docere, qui non cognoscerent, & sic non esset opus vt reuelaretur specialiter à Deo illa prohibitio. Respondet Doctor quod quemadmodum licet posset cognosci naturaliter quod Deus sit, quia tamen plurimi sunt rudiores, & inexcercitati in intelligibilibus, ac propterea non capaces discursuum, quibus id ostendi posset, valde congruum erat vt reuelaretur Deus esse, quia talibus aliàs non posset esse sufficienter notum, nisi sic reuelaretur: vnde est illud præceptum: *Oportet accedentem ad Deum credere, quia est.* Quod explicat ita Doctor vt non sit præceptum de fide vnus Dei impositum, nisi iis, qui aliunde non habent notitiam sufficientem, & perfectam Dei: ita quamuis cognosci posset naturaliter quod concupiscentia esset prohibita, quia tamen plurimi rudiores non essent capaces illorum discursuum, quibus id probaretur, opportunum valde erat vt reuelaretur à Deo, quod omnibus facile posset patere. Adde vterius quod quamuis esset notum naturaliter omnibus quod concupiscentia rei alienæ esset mala ex natura rei, non tamen esset notum quod esset aded mala, vt propterea quis deberet puniri pœna æterna, nisi esset prohibita posituè à Deo. In ordine ergo ad hanc cognitionem necessaria esset illa prohibitio legis posituæ diuinæ: & fortassis hoc etiam intendebat Paulus in prædictis verbis: *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces*, fortassis, inquam, per hoc intendebat quod non cognoscebat concupiscentiam vt culpam, aut malum, cui deberetur pœna æterna, nisi cognouisset eam esse prohibitam lege positua diuina, quamuis cognosceret eam esse malam, & disconuenientem naturæ rationali.

Supposito autem quod hoc intendebat Paulus, neganda esset maior probationis argumenti, quia non sequitur ex illo Pauli loco, quin cognouerit concupiscentiam esse prohibitam naturaliter, sed solum quod non cognouerit naturaliter illam esse sic prohibitam, vt deberetur ipsi pœna æterna inferni.

Rursus posset intelligi Paulus non de lege scripta tantum, sed de naturali etiam loqui, vt eum intelligit Origenes: sic autem intellectus prædictus locus non facit ad propositum.

Deinde Scotus insinuat aliam responsionem; nempe quod concupiscentia prohibeatur in secunda tabula, & non sit legis naturæ, hoc tamen non esse contra suam resolutionem, quandoquidem concesserit quod omnia præcepta Decalogi non sint de lege naturæ strictè, sicut apparet ex terminis, aut per discursum naturalem, quod essent necessariò obseruanda.

Tertium argumentum principale est, quod lex naturæ obligat pro omni statu; sed Decalogus non obligauit in vilo statu, antequam datus erat Moyse, & scriptus in tabulis, ac propositus hominibus: ergo præcepta eius non sunt legis naturæ.

Respondet Doctor, concedendo maiorem, & asserendo etiam quod in statu beatitudinis sit perfecta obseruatio affirmatiuorum præceptorum, præter præceptum quartum de honore parentum, quod non obseruabitur ibi, quantum ad actum aliquem exteriorem tendentem in sustentationem, aut subsidium parentum, quia ibi non indigebunt tali actu. Quantum autem ad negatiua præcepta nullibi perfectius, quàm in cœlo obseruabuntur. Supposita ergo maiori, minorem

b b 2 distinguo

242. *Alia replica.*

Responsio.

Cur erat necessaria reuelatio malitiæ concupiscentiæ.

Alia explicatio Pauli.

243. *Tertium argumentum principale.*

Responsio. Lex naturæ obseruabitur in statu patriæ.

distinguo: Decalogus, seu decem mandata Decalogi non obligabant, quatenus præcepta positiue à Deo, & scripta in tabulis, promulgataque per Moysen, concedo; non obligabant ut præcepta per legem naturæ, nego minorem, & similiter distinguo consequens.

244.
Responsio.

Alio modo posset facilius negari simpliciter minor, & si quæratur, unde haberetur noticia eorum?

Responder Doctor quodd id haberetur lumine naturali intellectus, iuxta illud: *Quis ostendet nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui Domine*, Psal. 4. vel fortè haberetur per doctrinam aliquam exteriorem datam à Deo, quæ non necessariò committeretur tabulis, aut libris, siue pro statu innocentie, siue pro statu aliquo alio, quamvis suppositis variis hominum peccatis, & obsecratione intellectus inde proueniente, valde congruum fuit, ut tempore Moysis scriberentur.

Præmissa responsione ad tria argumenta principalia partis negatiue. §. *ad illud in oppositum*: responder ad auctoritatem suadentem partem affirmatiuam: citat autem in initio quæstionis duas auctoritates ex Decretis: vnam ex ipsomet principio Decretorum: *Ius naturale est quod in lege, &*

Euangelio continetur, quo quisque iubetur aliis non inferre quod sibi non vult fieri. Altera auctoritas est ex dist. 6. §. *huius itaque respondendum: sunt enim in lege quedam moralia præcepta, ut, non occides; quedam mystica, ut potè sacrificiorum præcepta, ut de agno, & alia similia præcepta huius. Moralia mandata ad naturale ius spectant.*

Responsio ad auctoritates probantes præcepta Decalogi esse iuris naturæ.

Ad has auctoritates responder Doctor, quatenus significant præcepta Decalogi esse de lege naturæ, id intelligendum quoad aliqua præcepta secundæ tabulæ de lege naturæ non stricta, ac indispensable, sed de lege naturæ in latiori significatione, quatenus vel significat legem obligantem, licet dispensabilem, vel quatenus significat legem non obligantem, sed suadentem, propter magnam rei congruitatem.

Citat Doctor inter auctoritates pro parte illa affirmatiua aliam ex prima Ioan. primo capite, sed nihil ibi reperio ad propositum. Vniuersaliter autem ad omnes auctoritates, quibus significaretur quodd præcepta omnia Decalogi essent de lege naturæ, patet ex dictis, quomodo responderendum sit, nempe id non esse intelligendum de lege naturæ stricta ac indispensable, sed de lege naturæ in largiori significatione iam explicata.



DISTINCTIO XXXVIII.

De generibus mendaciorum.

A

Aug. super
Psal. 5. ad
omn. versum,
Perdes
omnes qui
loquuntur
mendaciū,
non longè à
principio
enarratio-
nis.

Exod. 1. 6
Iesus 2. 4



SCIENDVM tamen tria esse genera mendaciorum. [Sunt enim mendacia quædam pro salute, vel commodo alicuius, non malitia, sed benignitate dicta: qualiter obstetrices mentitæ sunt, & Raab. Est & aliud mendacij genus, quod fit ioco, quod non fallit. Scit enim cui dicitur, causa ioci dici. Et hæc duo genera mendaciorum non sunt sine culpa, sed non cum magna. Perfectis verò non conuenit mentiri: nec etiam pro temporali vita alicuius, ne pro corpore alterius animam suam occidant. Licet autem eis verum tacere, sed non falsum dicere: ut si quis non vult hominem ad mortem prodere, verum taceat, sed non falsum dicat. Tertium verò genus mendacij est, quod ex malignitate, & duplicitate procedit, cunctis valde cauendum.] Hic videtur innui mendacia illa, quæ fiunt ioco, vel pro salute alicuius, imperfectis esse venialia peccata, perfectis verò illud quod pro commodo alterius dicitur esse damnabile: quod etiam de mendacio iocoso putari potest, præcipue si iteretur. De mendacio autem obstetricum, & Raab, quod fuerit veniale, Augustinus tradit, dicens, Forsitan sicut obstetrices non remuneratæ sunt, quia mentitæ sunt, sed quia infantes liberauerunt, & propter hanc misericordiam veniale fuit peccatum, non tamen nullum: sic Raab liberata est propter liberationem exploratorum, pro qua fuit veniale peccatum. Sed ne putet quisque in cæteris peccatis, si propter liberationem hominum fiant, ita posse concedi veniam: multa enim mala detestanda talem sequuntur errorem. Possumus enim & furando alicui prodesse, si pauper cui datur, sentit commodum, & diues cui tollitur, non sentit incommodum. Ita & adulterando possumus prodesse, si aliqua, nisi ad hoc ei consentiatur, appareat amando moritura,

August. lib.
contra men-
daciū
c. 15. &
lib. 4. super
Leuit. 9. 68.
in forma.
August. in
Ench. c. 22.
22. quæ. 2.
epist. con.

moritura, & si vixerit pœnitendo purganda: nec ideò peccatum graue negabitur tale adulterium. Sciendum est etiam octo esse genera mendacij, vt Augustinus in lib. de mendacio tradit, diligenter notanda sunt, vt appareat quod mendacium sit veniale, & quod damnabile. [Primum capitale est mendacium, longèque fugiendum, quod fit in doctrina religionis: ad quod nulla causa quisquam debet adduci. Secundum, quod tale est, vt nulli profit, sed obsit alicui. Tertium, quod ita prodest alteri, vt alteri obsit. Quartum sola mentiendi fallendique libidine: quod † maximum mendacium est. Quintum, quod fit placendi cupiditate de suauiloquio. His omnibus enumeratis sequitur sextum genus, quod & nulli obest, & prodest alicui: vt si quis pecuniam alicuius iniuste esse tollendam sciens, vbi sit, nescire se mentiatur. Septimum, quod & nulli obest, & prodest alicui: vt si quis nolens hominem ad mortem quæsitum prodere, mentiatur. Octauum, quod nulli obest, & ad hoc prodest, vt ab immunditiâ corporali aliquem tueatur. In his autem tantò minùs peccat quisque dum mentitur, quantò magis à primo recedit. Quisquis verò aliquod genus esse mendacij, quod peccatum non sit, putauerit, decipit seipsum turpiter: cùm honestum esse deceptorem aliorum arbitretur. Omne ergo genus mendacij summopere fuge: quia omne mendacium non est à Deo.]

De octo generibus mendacij, ad Consentiū cap. 14. Aug. lib. de mendacio 10.4.

† al. merū. Ibidem & cap. 12. 13. 14. pulchre & diffuse de 6. 7. & 8 generibus mendacij. Ibidem c. 21. circa finem.

Quid sit mendacium?

Hic videndum est quid sit mendacium, & quid sit mentiri. Deinde, vtrum omne mendacium sit peccatum, & quare? [Mendacium est (vt ait Augustinus) falsa significatio vocis cum intentione fallendi.] vt ergo mendacium sit, necesse est vt falsum proferatur, & cum intentione fallendi. Hoc enim malum est proprium mentientis, aliud habere clausum in corde, aliud promptum in lingua.

B Lib. contra mendacium ad Consentiū c. 22. in fine & 4. Ibidem in Ench. c. 18. in Enchir. cap. 22.

Quid sit mentiri?

Mentiri verò est loqui contra hoc, quod animo sentit quis, siue illud verum sit, siue non. Omnis ergo, qui loquitur mendacium, mentitur, quia loquitur contra hoc, quod animo sentit, id est, voluntate fallendi: sed non omnis qui mentitur, mendacium dicit: quia quod verum est loquitur aliquando mentiendo, sicut è conuerso falsum dicendo, aliquando verax est. Vnde ait Augustinus. [Nemo sanè mentiens iudicandus est, qui dicit falsum, quod putat verum: quia quantum in ipso est, non fallit ipse, sed fallitur. Non ergo mendacij arguendus est, qui falsa incautus credit, ac pro veris habet. Potiusque contrario ille mentitur, qui dicit verum, quod putat falsum. Quantum enim ad animam eius attinet, non verum dicit: quia non quod sentit, dicit, quamuis verum inueniatur esse quod dicit. Nec ille liber est à mendacio, qui ore nesciens loquitur verum, sciens autem voluntate mentitur.] Hic quæri solet, Si Iudæus dicat Christum esse Deum, cùm non ita sentiat animo, vtrum loquatur mendacium? Non est mendacium quod dicit: quia licet aliter teneat animo, verum tamen est, quod dicit, & ideò non est mendacium, mentitur tamen illud quod verum est dicens. Quod verò omne mendacium sit peccatum, Augustinus insinuat. [Mihi, inquit, videtur omne mendacium esse peccatum, sed multum interest, quo animo, & de quibus rebus quisque mentiatur. Non enim sic peccat qui consulendi, vt qui

C In Ench. cap. 18.

Quod omne mendacium sit peccatum. Aug. lib. & cap. eisdem in initio capitulis.

Ibidem 22.
cap. in ini-
dia cap.

Hec verba
habentur
etiam q. 68.

super Leuit.

Psal. 5.

Sap. 1.

August. in

Ench. 19.

in prin. &

cap. 21. in

initio.

Ibidem

cap. 20.

Ibidem

cap. 17.

nocendi voluntate mentitur: nec tantum nocet qui viatorem mentiendo in diuerso itinere mittit, quantum qui viam vitæ mentiendo deprauat.] [Porro omne mendacium ideò dicendum est esse peccatum, quia hoc debet loqui homo, quod animo gerit, siue illud verum sit, siue putetur, & non sit. Verba enim ideò sunt instituta, non vt per ea homines inuicem fallant, sed per ea in alterius notitiam suas cogitationes ferant. Verbis ergo vti ad fallaciam, non ad quot sunt instituta, peccatum est. Nec ideò etiam vllum mendacium putandum est non esse peccatum, quia possumus alicui aliquando prodesse mentiendo, possumus enim, vt prædictum est, & furando, & adulterando prodesse. Mendacium quoque non tunc tantum esse possumus dicere, quando aliquis læditur. Cum enim à sciente dicitur falsum, mendacium est, siue quis, siue nemo lædatur.] Ecce ex his constat omne mendacium esse peccatum: non tamen de omni mendacio accipiendum est illud Psalmi: *Perdes omnes qui loquuntur mendacium.* Nec illud, *Os quod mentitur, occidit animam.* Nec omne mendacium isto præcepto prohiberi videtur, nec præmissa descriptione mendacium ioci includi.

Vbi cum periculo erratur, vel non?

D [Illud etiam sciendum est, quòd in quibusdam rebus magno malo, in quibusdam paruo, in quibusdam nullo fallimur. In quibus rebus nihil interest ad capeffendum Dei Regnum vtrum credantur, an non, vel vtrum vera putentur, an falsa, siue sint, siue non, in his errare, id est, aliud pro alio putare, non arbitrandum est esse peccatum: vel si est, minimum, atque leuissimum. Et sunt vera quædam, quamuis non videantur; quæ nisi credantur, ad vitam æternam non potest perueniri. Et licet error maxima cura cauendus sit, non modò in maioribus, sed etiam in minoribus rebus, nec nisi rerum ignorantia possit errari: non tamen est consequens, vt continuo erret quisquis aliquid nescit, sed quisquis se existimat scire, quod nescit. Pro vero enim approbat falsum, quod erroris est proprium. Verumtamen in qua re quisquis erret, interest plurimum. Sunt enim quæ nescire sit melius, quàm scire. Item, nonnullis errare profuit aliquando: sed in via pedum, non in via morum.] Solet etiam quæri de Iacob qui se dixit esse Esau, aliter animo sentiens, vtrum mentitus sit? De hoc Augustinus ait, [Iacob quod matre fecit auctore, vt falleret patrem, si diligenter attendatur, videtur non esse mendacium, sed mysterium.] Intendebat enim matri obedire, quæ per spiritum nouerat mysterium: & ideò propter familiare consilium Spiritus sancti, quod mater acceperat, à mendacio excusatur Iacob.

Gen. 27.6

Libro contra menda-
cium ad
Consentiū,
q. 10. in me-
dio c. 10. 4.

QVÆ

Q V Æ S T I O V N I C A.

Vtrum omne mendacium sit peccatum?

Alenf. 2. par. quæst. 139. m. 2. 3. 4. & 3. p. 9. 37. m. 5. D. Thom. 2. 2. q. 110. a. 3. & 4. ubi eius expof. D. Bonau. hic art. 1. quæst. 2. Richard. art. 1. quæst. 2. Gabr. quæst. 1. Argent. q. 1. a. 3. Valq. 1. 2. d. 68. 69. Caffianus collat. 17. cap. 17. 18.

IRCA istam^a distinctionem trigefimam octauam, in qua Magister agit de quibusdam peccatis pertinentibus ad explanationem quinti præcepti, puta de mendacio, & periurio, quæ in illo præcepto prohibentur, quæritur, Vtrum omne mendacium sit peccatum? Quod non, Genes. 22. Ego, & puer *Arg. 1.* illuc usque properantes, postquam adorauerimus, reuertemur ad vos. Sed ipse intendebat occidere puerum, quia erat præceptum: igitur intendebat puerum non reuersurum secum: igitur dixit oppositum eius, quod habuit in mente: igitur mentiebatur. Nec est verisimile quod tunc peccauerit, quando exequebatur talem obedientiam, pro qua tantum à Deo commendatur.

Præterea, hoc probatur per multa exempla alia, Gen. 27. dixit Iacob se esse primogenitum, quod tamen sciebat esse falsum. *Arg. 2.*

Præterea, Gen. 42. dixit Ioseph fratribus suis, Per salutem Pharaonis exploratores estis; & tamen sciebat oppositum esse verum. Idem etiam terrens fratres suos de scypho inuen- *Arg. 3.* to in sacco Benjamin, dixit se augurari in scypho, cum tamen non esset augurator: quia *Gen. 44.* non licuit augurari habentibus legem Dei.

Præterea, Raab mentiebatur de illis exploratoribus, Iosue 2. & Iudith similiter, *Arg. 4.* Iudith 10. & Rachel sternens sibi stramenta cameli super Deos patris sui: dicens sibi accidere secundum consuetudinem mulierum. Gen. 31. Obstetrices etiam mentiebantur dicentes Exodi primo de mulieribus Hebræis, quod scilicet haberent artem obstetricandi: nec videntur in hoc peccasse, quia bene fecit eis Deus, & ædificauit eis domos: non retribuit autem bona pro malis: ergo.

Præterea, non est maius peccatum simulatio in verbis, quam in factis: imò sicut facta *Arg. 5.* sunt euidentiora signa, quam verba, ita si est falsitas utrobique, vituperabilior videtur esse falsitas facti, quia magis prætendit illud, quod est in anima, quam falsitas verbi: sed mendacium, siue simulatio in facto non ponitur semper esse peccatum, sicut patet in illo facto David 1. Regum 21. qui coram Achis simulabat se furere. Iehu etiam 4. Regum, simu- *4. Reg. 10.* labat se colere Baal; cuius tamen cultores voluit destruere: nec in illa simulatione vituperabatur, sed magis laudabatur, quia videbatur habere zelum Dei contra Baal.

Contrà est Augustinus in libro de mendacio, & adducuntur auctoritates eius in litera.

Præterea, quod omne mendacium sit peccatum mortale, probo, quia est contra illud *Ratio ad oppos.* præceptum legis naturæ: Non facies alij, quod tibi non vis fieri: nullus autem vult se decipi à proximo, quando proximus debet sibi exprimere conceptum suum: igitur nec alteri debet alter facere.

Præterea, quicquid est contra aliquam virtutem necessariam, vel eius actum, est peccatum mortale: mendacium est huiusmodi, quia est contra veracitatem, quæ est virtus contenta sub iustitia: verax enim communicat proximo, quod est communicandum, scilicet conceptum cordis sui, sicut est: mendax autem non, sed subtrahit illud, quod in loquendo debet communicare: quia ad hoc loquitur ut conceptum suum exprimat, & illud non exprimit, sed oppositum.

Præterea, mentiri est abuti voce, quia ad hoc voces inuentæ sunt secundum Platonem in Timæo, ut præstò fiant voluntatis indicia: mentientes autem non vtuntur vocibus tanquam indicij voluntatis, sed oppositi.

Præterea, hoc videntur dicere auctoritates quædam Augustini in libro prædicto, quæ adducuntur in litera.

C O M M E N T A R I V S.

I.
Summa qua-
stionis.



IRCA istam distinctionem, &c. Vnicæ huius quæstionis summa hæc est: primo, pro ponit multa exempla ex Scri-

ptura pro parte negatiua, & auctoritatem sancti Augustini, ac tres rationes pro parte affirmatiua. Secundò, proponit sententiam communem, quæ

b b 4

quæ tenet partem affirmatiuam, eamque probat aliquot rationibus, quarum aliquas improbat, aliquas non improbat, licet nec eas etiam probet. Tertiò, diuidit mendacium in tria genera, vel species, docetque vnum tantum genus, nempe mendaciorum perniciosorum esse peccatum mortale semper. Quartò ostendit alia duo genera posse esse mortalia ex circumstantia aliqua personæ. Quintò negat personas religiosas vt sic, habere illam circumstantiam. Sextò denique, soluit argumenta principalia. Ad hæc nos aliqua adiungemus, vt an Deus ipse possit mentiri: an liceat æquiocatione, aut amphibologica locutione vri.

2.

Quid est mendacium?

Priusquam autem ad hæc explicanda accedamus, prænotandum est pro fundamento dicendum, quid sit mendacium, & quid mentiri. Itaque omittis variis descriptionibus *Mendacij*, quas proponit S. Augustinus in libro de *Mendacio*; descriptio communiter ab Autoribus accepta est, quam habet idem S. Doctor in altero suo libro contra *Mendacium* c. 22. nempe quod sit *falsa significatio vocis cum intentione fallendi*. Cuius descriptionis verus sensus est, quod *Mendacium* sit oratio significans falsum, siue à parte rei, siue in imaginatione proferentis, & prolata significatiue ac seriò: nam in huiusmodi prolatione consistit ille animus decipiendi, qui ad mendacium requiritur. *Mentiri* autem est ire, hoc est, loqui contra mentem, seu significare aliquid esse, vel non esse aliter quàm loquens rem apud se habet: seu eam concipit. Ex quibus duabus descriptionibus Magister in hac distinctione infert quod omnis, qui mendacium proferat mentiatur, quia non potest proferre orationem falsam cum animo decipiendi, quin eat contra mentem, quamuis non omnis, qui mentiatur proferat mendacium, quia si quis proferret orationem veram, quam putaret falsam cum animo decipiendi, irret quidem contra mentem, sed non proferret mendacium, quia non proferret orationem falsam, quæ videtur requiri ad mendacium ex præmissa eius descriptione.

Quid mentiri?

An mentiens semper proferat mendacium.

3.

Tria genera mendaciorum.

Sed hæc doctrina Magistri neque recipitur communiter, neque sequitur ex descriptione prædicta necessariò. non quidem recipitur communiter, nam qui dicit verum, quod tamen ipse putat falsum, & mentitur, & mendacium formaliter dicit, secundum authores tam communiter, speciatim Suarez disp. 3. de fide sect. 5. Less. de Inst. c. 47. dub. 6. Malderum de abusu restricti ment. c. 6. & alios. Vnde idem Malderus tria assignat genera mendaciorum, vnum formale tantum, quando scilicet quis dicit verum, quod tamen ipse putat esse falsum; alterum materiale tantum, quando quis dicit falsum, quod tamen putat esse verum; alterum materiale, & formale simul, quando quis dicit falsum, quod reuera scit esse falsum.

Nec sequitur denique ex descriptione Augustini, quia non est necesse vt intelligatur in illa quod mendacium debeat esse oratio falsa à parte rei; sed quod debeat esse talis in opinione eius, qui eam proferat, siue sit ita à parte rei, siue non sit, quod suprà in explicatione aduertit.

4.

Quid mendacium.

Itaque, vno verbo, *mendacium* est oratio, qua significat aliquis rem esse aliter, quàm ipse eam esse putat, vt si quis existimans hominem sedere, dicat eum stare; & *mentiri*, nihil aliud est quàm proferre talem orationem. Circa quod aduertendum, quod si quis proferret aliquam orationem

falsam, quàmque ipsemet putaret falsam, non tamen nomine suo ipsam proferret, sed alterius, vt si in persona alterius loqueretur, tum non mentiretur, quia oratio sic prolata non censeretur moraliter sua oratio, vnde non significaret aliquid specialiter, quàm ipsemet putaret rem esse, similiter etiam qui recitatiue diceret orationem falsam, & contrariam menti suæ, non mentiretur: vt si quis legeret librum, in quo essent tales orationes, aut si quis diceret, Ego proferam propositionem falsam, & quam ego ipse cognosco talem, verbi gratia, homo est equus. Ratio vtriusque est, quia vt quis mentiatur, aut dicat mendacium, formaliter saltem, debet proferre orationem significatiue, sic scilicet, vt per eam significet se talem habere conceptum de re, qualem oratio præ se fert, in prædictis autem casibus non significat vllum suum conceptum de re significata per orationem.

Et sanè iuxta hoc intelligo particulam illam descriptionis mendacij suprà positæ, nimirum quod debeat esse oratio prolata cum animo decipiendi; neque enim puto alium animum decipiendi ad mentiendum, seu mendacium requiri, quàm quod quis ita dicat rem esse aliter quàm ipsemet sentiat, vt ex natura verborum, & circumstantiarum possit vnusquisque intelligere eum habere talem conceptum de re, qualem verba præ se ferunt, quamuis rarò, aut nunquam contingat vt sic proferat verba aduertenter, quin habeat animum decipiendi; vix enim potest occurrere ratio cur sic dicat falsum, nisi vt persuadeat alteri rem ita se habere, vt oratio dicat, aut se saltem ita sentire. Dixi autem *vix potest*, quia aliquando posset contingere ratio mentiendi absque alio animo decipiendi, quàm qui requiritur, vt tali modo verba quis proferat: si enim semel negaret quis aliquam propositionem veram, à qua noller exterius recedere ob pertinaciam, quamuis conuictus talibus demonstrationibus, vt non posset existimare possibile esse decipere alterum, cui loqueretur, non haberet animum decipiendi, quia de hoc desperaret, & tamen adhuc ob pertinaciam posset dicere illam propositionem falsam, & significare se habere talem conceptum de re.

Alium casum proponit S. Augustinus lib. de mendacio cap. 4. eius qui falsum diceret, quia putaret sibi non adhibendam fidem, vt sic alij non deciperentur, velut si quis (loquor verbis Aug.) aliquam viam nouerit obsideri à latronibus, & timens ne per illam pergat homo, cuius saluti prospicit, & eum scit sibi non credere, dicat eam viam non habere latrones; ad hoc vt illac non eat, dum ideo credas latrones ibi esse, quia ille dixit non ibi esse, cui non credere statuis, mendacem putans. Quamuis Augustinus non resoluat eo loci, an is, qui ita se gereret, mentiatur, nec etiam ad mentiendum requiratur animus fallendi. Et sanè quod ad me attinet, existimo posse talem optime à mendacio & mentitione, vt ita loquar, excusari: nam licet ex communi vocatione institutione proferret falsum, & deciperet, tamen ex suppositione circumstantiarum illarum, omnino per illam orationem significaret illum ipsum verum conceptum, quem in mente habuit ea de re, & quidem id faceret efficacius, quàm si vteretur oratione de se vera, dicendo adesse latrones in loco, quod si dixisset, alter putaret eos non adesse, & illum etiam id sentire.

5. Quis animus decipiendi requiritur ad mendacium & mentiendum.

Aduer

6. Aduertendum præterea quòd quando dicimus mendacium esse orationem falsam contra loquē-
tis mentē prolata, & inentiri esse proferre talē orationem, non loqui nos solummodo de oratione propriè dicta vocali, quia aliàs Angeli non possent mentiri sibi inuicem sine assumptione corporum, quia non possunt sine iis loqui voca-

Mendacium non debet esse oratio vocalis.

liter. Intelligimus ergo per orationem quodcumque, per quod significarem aliis nos habere talem conceptum de re, qualem re vera non habemus de illa, vnde per nutus, & quæcumque signa, quibus potest suam mentem alteri significare, tam benè potest quis mentiri, quàm per verba.

S C H O L I V M.

Ponit communem sententiam, scilicet mendacium esse intrinsecè & indispensabiliter malum; pro qua ponit primò rationem quorundam, quia scilicet auertit necessariò à prima veritate. Reiscitur, quia malitia contra bonum creatum non auertit necessariò à primo bono. Secunda ratio est D. Thom. quia scilicet transit super obiectum disconueniens. Contrà, magis disconueniens rationi est hominem occidere, quàm decipere mendacio. Secundò, sequitur quòd non est contra præceptum secunda tabula, quia hac omnia non sunt de necessario, nec oppositum eorum est essentialiter malum.

IN ista quæstione^b tenetur communiter ab omnibus, quòd ipsum mendacium est peccatum. Quod persuadetur ratione Augustini libro contra mendacium, *stultum est credere illi, cui licet mentiri*: sed multis est credendum, alioquin totaliter periret conuictus humanus, & manifestatio conceptuum, & affectionum, mentis: igitur illis quibus est credendum, non licet mentiri.

Ratio autem quare hoc est^c, ponitur diuersa à diuersis. Quidam dicunt, quòd ideò necessariò mendacium est peccatum, quia necessariò auertit à Deo, qui est veritas, & mendacium est contra veritatem.

Petrus de Taran. hic q. 4.

Sed contrà, mendacium non opponitur immediatè primæ veritati, sed veritati alicuius rei, de qua loquens mentitur; sicut igitur malitia opposita alicui bono creato, non necessariò auertit à bono increato: ita nec falsitas opposita cuicumque veritati impertinenti primæ veritati, auertit à prima veritate.

Aliter dicitur^d, quòd actus dicitur bonus, vel malus in genere moris ex obiecto, quia genus sumitur à potentia, & est etiam potentiale respectu differentiarum: primum autem, propter quod actus constituitur in genere moris, vt ulterius possit determinari per alias circumstantias quasi per differentias, est obiectum: nam vltra bonitatem naturæ, quam habet actus ex quiditate sua; primum, quod determinat ipsum, vt sit moralis potentialiter, & materialiter, est obiectum. Tunc ad propositum dicitur, quòd actus malus ex genere nunquam potest esse bonus, quia nulla circumstantia adueniens potest tollere malitiam illam, quæ habetur ex per se obiecto, quia omnis circumstantia alia præsupponit obiectum: mentiri est actus malus ex genere, quia transit super materiam disconuenientem actui: nam materia conueniens actui, loquendo, debet esse verum, vel creditum esse verum: in mentiendo autem est materia opposita.

4. D. Thom. 2. 2. q. 110. a. 3.

Contra hoc, non magis est materia indebita locutionis, quando creduntur omnia esse falsa, quàm sit illicita materia occisionis mors hominis innocentis, & utilis Reipublicæ: sed stantibus istis conditionibus ex parte materiæ, scilicet hominis, &c. potest fieri licitum occidere talem hominem, puta si Deus reuocet illud præceptum, *Non occides*, sicut dictum est in *q. præcedente*, & non solum licitum, sed meritorium; puta si Deus præcipiat occidere, sicut præcepit Abraham de Isaac: igitur à simili, vel à maiori potest fieri licitum proferre orationem creditam esse falsam, si præceptum reuocetur; quod videtur esse de non decipiendo: sicut si reuocetur præceptum de non occidendo: quia non magis ligat hoc præceptum de non decipiendo, quàm illud præceptum de non occidendo: minus enim malum est auferre proximo opinionem veram, vel occasionaliter generare in eo opinionem falsam, quàm auferre sibi vitam corporalem, imò non est quasi comparatio.

5.

Confirmatur, quia si mentiri habeat necessariò malitiam ex hoc, quòd transit super talem materiam: igitur mentiri non prohibetur per præceptum secundæ tabulæ; quia in secunda tabula non prohibentur nisi mala proximi. Istud autem, per te, non est malum tantum, quia nocet proximo: quia tunc, vt argutum est, cum sit minus malum, quàm occidere hominem, ita esset possibile, quòd hoc non haberet rationem mali, sicut illud, imò possibilis: igitur est contra præceptum primæ tabulæ: quod non videtur probabile, quia non auertit immediatè à Deo, sicut nec actus oppositus habet immediatè Deum pro obiecto, loquendo de aliquo vero indifferente.

Præterea,

Præterea, si dicens hanc orationem, *ille currit*, esset deceptus, & crederet illud esse verum, actus dicendi transiret super eandem materiam, sicut si non esset deceptus: & tamen credens esse verum quod dicit, non peccat: igitur non est ibi malitia ex obiecto, super quod transit.

C O M M E N T A R I V S.

7.

Prima conclusio principalis. Mendacium est indispensablem.

In ista questione tenetur communiter, &c. Hic proponit Doctor primam conclusionem principalem huius questionis, quæ est, quod omne mendacium sit peccatum, non solum de facto, sed ita necessarium, ut in nullo casu possit, etiam de potentia Dei absoluta, mendacium præferri absque peccato; quamvis enim Doctor non addat hanc determinationem in ipsamet conclusione, tamen ex toto discursu sequitur quoddam hæc sit ipsius mens. Conclusio in hoc sensu, quatenus dicit omne mendacium de facto esse peccatum, est communissima apud omnes Theologos contra Origenem 6. Strom. qui approbat sententiam Platonis 3. de repub. dicentis Deo quidem indecens, & inutile esse peccatum, hominibus verò utile ac necessarium, ut eo tanquam medicamento utantur, quæ est sententia Cassiani collat. 17. c. 8. & Priscillianistarum, quorum commune documentum erat,

Iura, periura, secretum prodere noli.

Plures alios Auctores veteres, & recentiores citat pro eadem sententia Emonerius, aut quicumque alius est Author libri nuper Lugduni impressi anno 1627. apud Antonium Berterium, & intitulati *Splendor veritatis moralis*.

8.

Probat omne mendacium esse peccatum ex Scriptura.

Probat autem conclusio quoad hanc partem ex Scriptura Psal. 5. *Perdes omnes, qui loquuntur mendacium*. Sap. 1. *Os, quod mentitur, occidit animam*. Eccl. 7. *Noli velle mentiri omne mendacium*. Levit. 19. *Non mentiemini, nec decipiet unusquisque proximum suum*. Coloss. 3. *Nolite mentiri inimicem, exponantes vos veterem hominem cum actibus suis*. Ephes. 4. *Propter quod deponentes mendacium loquimini veritatem unusquisque cum proximo suo*. Prouerb. 13. *Verbum mendax iustus detestabitur*.

Probat auctoritate Patrum.

Probat secundò auctoritate Patrum, Innocentij III. cap. super eo, de usura, dicentis: *Diuini præcepti verbo constanter vetari ne quis etiam pro alterius vita seruanda mentiatur*.

Augustini diffusè & datà operà in libris de mendacio, & contra mendacium, ex quibus libris duas hinc auctoritates placet adferre, vnam ex cap. 15. *Ea quæ contra legem Dei fiunt, iusta esse non possunt*. Dictum est autem Deo. *Lex tua veritas, ac per hoc quod est contra veritatem, iustum esse non potest*. Quis autem dubitet contra veritatem esse mendacium omne? Nullum ergo iustum potest esse mendacium. Altera auctoritas est ex cap. 21. *Quisquis verò aliud quod genus esse mendacij, quod peccatum non sit, putauerit, decipit seipsum turpiter*.

Item sancti Hieronymi Apol. 1. contra Rufinum, & cæterorum Patrum communiter.

Probat ratione. Mendacium officit conuersationi humana.

Probat ratione, primò, quia honestum, & laudabile est esse veracem: ergo inhonestum est esse mendacem. Secundò, quia totaliter destrueretur societas, & conuersatio humana, quia si non esset malum, & peccaminosum mentiri, merito nulli crederemus: stultum est cum credere, cui licet mentiri, & sic cum nullis conuersari debemus. Probat tertio per rationes, quas adfert Doctor n. 2. pro parte affirmatiua questionis, quæ sine dubio efficaciter probant hanc partem conclusionis, quidquid sit an probent secundam partem.

tem. Probat uterque hæc pars conclusionis per ea, quibus probabitur secunda pars eiusdem.

Conclusio quoad secundam partem, nimirum quoddam mendacium sit ita ex natura sua intrinseca peccatum, ut Deus non possit in eo dispensare, est communis cum D. Thoma 9. 1. 10. a. 3. Doctore cum suis contra aduersarios præcedentis partis, & etiam contra Occamum, Aliacum, Almain. & eos Auctores, qui dicunt omne malum esse malum, quia prohibitum præcisè per voluntatem diuinam, posseque Deum propterea in præcepto omni dispensare. Quamvis autem hæc pars sit communis, tamen non est aded facile eam probare: quod ut melius appareat, & res ipsa exactius examinetur, aliquot rationes minus sufficientes expendam.

c Ratio autem quare hoc est. Hic proponit Doctor primam aliorum rationem, quæ est, quod mendacium omne necessarium auertat à Deo, qui est veritas. Hanc benè impugnat Doctor, quia licet Deus sit veritas, non est tamen illa veritas, cui immediate opponitur mendacium omne mentientis, sed potius illud mendacium opponitur alicui veritati complexæ, quam mentiens habet in mente. Verbi gratià, qui mentitur dicendo Petrum esse mortuum, quem scit esse viuum, habet in mente sibi propositam hanc veritatem obiectiuam: *Petrus non est mortuus*; & præterea habet actum formaliter verum, in intellectu suo, nimirum assensum, quo assentitur illi propositioni: *Petrus non est mortuus*; mendacium autem ipsius immediate opponitur huic veritati, quia significat Petrum esse mortuum; non autem habet immediatam oppositionem cum veritate, quæ est Deus, cum nihil prorsus dicat de illa veritate, nec mentiens, cum mentitur, ac profert mendacium, necessarium de Deo, aut eius veritate cogitet. Subsumo, sed quoddam immediate, & formaliter tantum opponitur bono creato (quemadmodum mendacium ex dictis solum immediate opponitur veritati creatæ, quam habet mentiens in corde suo) non necessario auertit à bono increato: ergo prædicta ratio non sufficienter probat necessariam, & intrinsecam malitiam mendacij. Probat uterque subsumptum, quia intemperatè viuere habet oppositionem cum temperantiæ creatæ bono, & tamen non necessario auertit à Deo. nam sine dubio Deus posset dispensare ad intemperatè viuendum, & similiter interfectio habet oppositionem cum vita creata, & tamen non necessario qui voluntariè interficit, auertitur à Deo: ergo quod opponitur bono creato immediate, non necessario auertit à Deo.

Dices verum quidem esse, quoddam non omne quod auertit immediate à bono creato, necessario auertit à Deo, sed aliquid tamen quod auertit à bono creato posset ex ratione sua speciali, etiam necessario auertere à Deo; huiusmodi autem posset esse mendacium, non obstantibus prædictis exemplis.

Contrà, quia hoc est, cuius ratio modò quaeritur, cur mendacium, quod immediate, & formaliter tantum opponitur veritati creatæ, habeat talè rationè particulare, ut necessario auertat à Deo? Dices rationè sufficienter esse assignatā per hoc, quoddam mendacium habeat aliquam oppo

9.

2. Pars conclusionis quoddam mendacium sit indispensabile.

10.

Prima ratio probans indispensablem mendacij. Ratiocatur.

Mendacium omne non opponitur immediate Deo, nec eius veritati.

Quod immediate opponitur bono creato non necessario auertit à Deo.

11.

Replica.

oppositionem cum Deo ; qui est veritas , licet non habeat immediatam oppositionem cum ipso.

Relicitur.

Contrà, mendacium non dicens immediatum, & formalem ordinem ad Deum, vt v.g. illud quo mentiens diceret Petrum, quem scit viuum, esse mortuum, non magis opponitur Deo, qui est veritas, quàm interfectio opponitur Deo, qui est vita ; sed ex oppositione, quam habet interfectio cum vita Dei, non sequitur eam necessariò auertere à Deo: ergo ex oppositione, quam habet prædictum mendacium cum veritate Dei, non sequitur ipsum necessariò auertere à Deo.

Non magis opponitur Deo ut est veritas mendacium, quàm mors, ut est vita.

12.

2. Impugnatio prædictæ rationis.

Impugnatur præterea præmissa ratio, quia, quando dicis quòd mendacium omne necessariò auertit à Deo, vel loqueris de auersione aliqua physica, per quam physicè nollemus conuerti nos ad Deum, aut vellemus sistere in creatura aliqua tanquam in ultimo fine, aut faceremus aliquam irreuerentiam directam ipsi ; & certum est omne mendacium non sic auertere vt est euidens in mendacio circa mortem Petri, verbi gratià; vel loqueris de auersione aliqua morali, quæ esset in mendacio, quatenus haberet rationem peccati, eo sensu scilicet, quo per quodlibet peccatum dicimur auerti à Deo, & sic prius deberemus ostendere quòd mendacium sit peccatum necessariò, quàm quòd sic auertat à Domino Deo, & consequenter quando quæritur utrùm mendacium omne sit necessariò peccatum, non benè id probatur ex eo quòd mendacium auertat à Deo.

13.

Probatio 2. eiusdem indispensabilitatis peccati.

d *Aliter dicitur.* Proponit hîc secundam rationem, quæ est D. Thomæ 2.2. q. 110. a. 3. quòd mendacium omne sit malum ex obiecto, & consequenter quòd non possit benè fieri, quia nullus actus malus ex obiecto potest fieri bonus; quòd autem mentiri sit malum ex obiecto, patet, quia versatur mentiens, & suum mendacium circa materiam indebitam, nempe falsam.

Relicitur.

Impugnat Doctor hanc rationem, quia actus mendacij non magis est ex obiecto disconueniens, quàm occisio innocentis, circa quam versatur actus interficientis ipsum; sed ex hoc non sequitur talem occisionem esse tam malam, quin posset Deus efficere vt non esset mala, si nimirum dispensaret in præcepto de occisione, sicut dispensauit cum Abrahamo, aut saltem sicut potuit

dispensare, vt patet ex dictis *distinctione præcedenti*: ergo ex obiecto mendacij non sequitur præcisè quòd sit ita necessariò malum, quin posset benè fieri, saltem Deo dispensante.

Confirmatur, quia minus malum sit proximo decipiendo ipsum aliquibus mendaciis, quàm interficiendo, aut accipiendo eius bona: ergo ex eo quòd versetur mendacium circa deceptionem proximi, non sequitur quin possit fieri, Deo dispensante, sine peccato tam benè, quàm interfectio. Confirmatur secundò, quia velle intemperatè viuere, verbi gratià, vsque ad ebrietatem, est sine dubio malum ex obiecto, sed certum est posse Deum dispensare in hoc, ita vt qui intemperatè viueret, non peccaret: ergo quòd mendacium versetur circa obiectum malum, non facit quòd ita necessariò sit malum, quin Deus possit in ipso dispensare. Duas alias confirmationes adfert Doctor, quæ claræ sunt, & probabiles.

Minus malum sit proximo decipiendo ipsum, quàm interficiendo.

Impugnatur vltteriùs D. Thomæ ratio, quando dicitur quòd mendacium transit circa obiectum, seu materiam disconuenientem, vel sit mentio de materia disconuenienti physicè, vel de materia disconuenienti moraliter: si primum dicatur, certum est quem absque peccato versari circa talem materiam: actus enim peccaminosi non habent esse tales ex eo quòd versentur circa materiam disconuenientem physicè; sed ex eo quòd versentur circa materiam disconuenientem moraliter.

14. *Alia impugnatio D. Thomæ.*

Si verò dicatur secundum, petitur manifestè principium: nam qui negaret mendacium esse necessariò malum, negaret ipsum versari circa materiam necessariò disconuenientem moraliter; & quæreret rationem cur materia, circa quam versatur mendacium, sit ita necessariò disconueniens moraliter, vt non possit non esse conueniens, aut saltem non disconueniens; quòd si etiam concederetur materiam, circa quam versatur, esse disconuenientem moraliter ex natura sua sic, vt non possit conuenire homini secundum rectam rationem versari circa talem materiam, nisi quis cognosceret Deum dispensare secum, adhuc assignanda esset ratio cur esset ita necessariò disconueniens moraliter, vt Deus non posset in ea dispensare, & vt mediante dispensatione sua non faceret vt non esset disconueniens sic.

SCHOLIUM.

Sententia D. Bonau. idèd mendacium esse indispensabile, seu essentialiter malum; quia est semper cum intentione fallendi, qua nequit separari à malitia. Hanc rationem non examinat Doct. Gabr. hîc q. 1. con. 1. & quidam Hybernicus apud Greg. Arim. 1. d. 42. tenent mendacium esse dispensabile à Deo. & idem tenent Occam, Aliaco, Gerson, & Alm. dist. præced. post tit. citati, qui vniuersaliter docent posse Deum in omni præcepto dispensare. Fauter vsq. 1.2. d. 90. c. 4. dicens Deum posse infundere actum erroris, si actum vllum infundere potest. Quòd etiam tenet Greg. 1. d. 42. q. 2. a. 2. sed tenendum cum D. Tho Scot hîc, & communi, mendacium esse indispensabile. Rationem non assignat Doct. nec sufficit illa, quam dat D. Thom. sed dici potest non haberi rationem huius à priori, sed sufficit dari à posteriori, v.g. si mendacium licitè fieri posset, Deus per alium posset mentiri, vel dicere falsum: & sic non esset infallibilis testis veritatis, quod est contra Patres, & Scripturas, ex quibus habetur non posse mentiri Deum, Num. 24. 2. Tim. 2. Tit. 3. Hebr. 6. August. 22. Ciuit. 2. 5. Chrys. hom. 1. in Symb. Ambr. lib 6. epist. ep. 17. Vide Valen. 2. 2. d. 1. q. 1. p. 3. Cano 2. de loc. c. 3. Adde mendacium non posse quoad materiam mutari, vt liceat, sicut furtum & occisio; quia materia eius non est limitata, nec dependet ex dominio Dei: hoc non est contra Doct. quia d. præced. tantum dixit non omnia præcepta secunda tabula esse indispensabilia. Quòd hoc sit secunda tabula, tenet infra dist. 39. num. 9.

Aliter

6.

S. Bonau.
presens
dist. q. 2. &
Gerar.
Odonis.
1. Et hic.

Aliter dicitur quod *mentiri* ex ratione sua dicit intentionem malam, quia intentionem decipiendi: licet autem aliqui actus non includentes intentionem malam, possint aliquando esse boni ex aliqua bona circumstantia: actus tamen includens secum intentionem malam, nunquam potest esse bonus, quia includit formaliter malum *velle*: ita est in proposito.

q. 1.
Adulteriū
& furtum
significat
actus simul
cum cir-
cumstantiis,
illos defor-
mantibus,
similiter
mendaciū.

Hoc potest exponi sic, quia licet actus positivus, & malitia non sint vnum per se, nec in re, nec in conceptu: potest tamen aliquod nomen imponi ad significandum nec actum solum, nec deformitatem illam, sed totum simul. Sicut hoc nomen *adulterium* impositum est ad significandum non tantum actum naturalem coeundi, sed cum deformitate, scilicet cum aliena. Et similiter hoc nomen *furtum* impositum est ad significandum non solum acceptionem alicuius rei alienae, sed etiam contra voluntatem eius, cuius est, & cuiuscumque alterius superioris domini. talia tota importata per huiusmodi nomina non videntur posse esse bona; sed illud, quod est sibi substratum, puta actus coeundi, vel accipiendi talem rem, possibile est esse sine tali deformitate. Ita in proposito, licet prolatio talium, vel talium verborum quorumcunque significatorum, possit esse sine peccato: tamen prolatio eorum cum conscientia oppositi; & per consequens cum intentione fallendi non potest esse sine peccato; quia includit actum substratum cum circumstantiis ipsum necessariò deformantibus. Assumptum patet, quia istam orationem: *Si dixero, quia non scio eum, ero similis vobis mendax*; protulit Christus, sed non assertivè. Quaecumque etiam verba latina quantumcunque falsa, posset vnus Graecus proferre sine peccato.

Ioan. 8.

C O M M E N T A R I V S.

15.

Alia ratio
D. Bon. in
dispensabili-
tatis men-
daci.

Declaratio
huius ratio-
nis.

Aliter dicitur quod *mentiri*. Alia ratio eaque D. Bonaventurae hic est, quod mentiri ex natura sua intrinseca, sit necessariò malum, quia dicit necessariò intentionem decipiendi, quae intentio est semper mala. Hanc rationem nec approbat, nec improbat Doctor, sed declarat, quo sensu intelligi debet; vis autem declarationis consistit in hoc, quod licet ipsamet prolatio physica verborum eorundem, quibus mediantebus quis mentitur, possit esse absque peccato, ut patet, tum, quia quicumque non intelligeret verba falsa, non mentiretur ea proferendo; tum, quia Christus Ioan. 8. dum dixit: *si dixero quia non scio eum, ero similis vobis mendax*, protulit verba, quibus mediantibus mentiretur, si non adfuissent aliqua circumstantia, & tamen non mentitus est propter illas circumstantias. nam illa verba per se considerata essent falsa, *non scio eum*: & illa alia, *ero similis vobis mendax*, licet, inquam, huiusmodi prolatio possit esse absque peccato, tamen non potest esse cum animo decipiendi, neque cum circumstantiis illis, in quibus verba haberent rationem mendacii, absque peccato.

16.

Reiicitur
prædicta ra-
tio.

Sapè habetur
animus deci-
piendi absque
peccato.

Sed neque hæc ratio, meo iudicio, sufficit, quia adhuc non ostenditur sufficienter cur non possit quis habere animum decipiendi absque peccato, Deo dispensante, imò de facto semper absque peccato habetur talis animus, secundum communem sententiam: nam qui in bello vtuntur stratagematibus, habent sine dubio animum decipiendi, & tamen non peccant, & qui vtuntur æquivocationibus, habent talem animum; tam bene, quam necessariò est ut mentiētes eum habeat: ergo ex eo quod mendacium necessariò conexum sit cum animo decipiendi, non sequitur quod sit peccatum tam necessariò, quin aliquando fieri possit absque peccato. Rursus, non esset necessariò ut mentiētes semper haberet animum decipiendi, nisi quatenus diceret aliquid quo significaret se habere aliud in mente, quam quod non habet; nam si quis desperaret de aliis decipiendis, ex eo scilicet quod putaret veritatem iis constare, adhuc posset mentiri, ut liberaret se à

Mendacium
fit quando.

tortoris, quæ, si confessus esset veritatem, deberet pati; ergo si mendacium non est ex alio capite malum, quam ex eo quod coniungatur cum animo decipiendi, aliquando poterit quis mentiri absque peccato.

Denique maius malum est proximo, quod quis velit ipsam interficere, quam quod velit ipsum decipere; ergo si potest quis licitè aliquando interficere proximum, & quidam innocentem, posset etiam licitè velle ipsum decipere; & consequenter si mendacium solummodò habeat annexum malitiam deceptionis, poterit quis licitè quandoque mentiri.

Aliam rationem adfert Scholiastes in Scholio huius loci, nempe mendacium non posse quoad materiam mutari sicut liceat, quemadmodum potest furtum, & homicidium, quia non habet materiam limitatam & subiectam dominio Dei. Sed contra, quia hæc ratio supponere videtur quod furtum, & homicidium non possunt fieri licitè per dispensationem propriè dictam, sed solum per mutationem materiæ; sed hoc suppositum est falsum, ut patet ex dictis *dist. præcedenti*. Itaque quemadmodum Deus potest dare licentiam interficiendi absque vlla mutatione materiæ præter mutationem, quæ fieret per ipsammet licentiam, seu dispensationem; ita diceret quis quod posset dare licentiam mentiendi, absque vlla mutatione materiæ præter mutationem, quæ fieret per ipsam, & licentiam.

Deinde quando dicitur quod materia mendacii non sit limitata, aut subiecta dominio Dei, si intelligatur hoc de non subiectione quoad hoc quod possit fieri licitè Deo iubente, peritur manifestè principium: hoc enim est quod queritur. Si de alia non subiectione, non est ad propositum; hic enim querimus an ita subiciatur mendacium Deo, ut eo iubente possit licitè fieri, aut ut ipse possit iubere, aut præcipere mendacium.

Aliam rationem assignat idem Scholiastes *ibidem*, quia sequeretur quod Deus per aliam mentiri posset, quod est inconueniens. Sequelam probaret, quia si mendacium fieri possit licitè absque

quo sine ani-
mo decipiendi
distinctio ab
animo profe-
rendi falsum.

Mendacium
non idè &
necessariò
malum, quia
coniungitur
cum animo
decipiendi.

17.

Alia ratio pro
indispensabili-
tate men-
daci.

Non idè
mendacium
est indispen-
sabile, quia
eius materia
non est sub-
iecta Deo.

18.

Alia ratio
pro eadem
indispensabi-
litate.

absque peccato ab homine, Deus posset per se directe cum homine concurrere ad mendacium, & sic per alium mentiretur.

Relicitur.

Hæc ratio hoc modo intellecta non sufficit, quia negari posset sequela; & ad probationem negandum esset quod quamvis Deus concurreret per se directe cum alio ad mentiendum, ipse per alium mentiretur eo modo, quo mentiri disconueniret Deo, quia mentiri eatenus disconuenit Deo, quatenus opponeretur summæ eius veracitati; sed concurrere ad mendacium, quo alter mentiretur, non opponeretur summæ veracitati diuinæ, quia non esset necesse ut illud alterius mendacium esset tale quod significaret Deum habere conceptum falsum de re, circa quam fieret mendacium: sed solum tale mendacium quod id significaret, opponeretur veracitati diuinæ: ergo quamvis Deus concurreret ad aliud mendacium, non sequeretur, quod ipse mentiretur modo inconuenienti.

Non necessarium est mentiri Deum concurrendo ad mendacium aliquod determinatum.

Confirmatur hoc: ille dicitur propriè mentiri, qui significat aliquid esse, siue per se, siue per alium, aliter quàm ipsemet existimat illam rem se habere; sed si Deus concurreret per se ad mendacium, quo Petrus, verbi gratiâ, diceret: Homo est irrationalis, non significaret Deus rem esse aliter quàm ipsemet concipit illam rem, ut patet: ergo non mentiretur propriè, nec modo sibi inconuenienti. Dico autem non mentiretur propriè, nec modo sibi inconuenienti, quia impropriè, & modo sibi conuenienti, seu non repugnanti quantum ad hanc rationem, posset dici mentiri, quatenus scilicet concurreret per se ad mendacium alterius, quod ex hypothesi nec esset peccatum, nec esset oratio significans Deum habere alium conceptum de re, quàm reuera habet.

19.
Alia ratio pro eadem indispensabilitate.

Alia ratio adduci solet ex intrinseca & inseparabili indecentia morali, quam habet mendacium, quæ consistit in hoc, quod quis perderet omnem auctoritatem apud homines: nam hoc ipsum videtur magna indecentia moralis, nec tolleretur vlllo modo per dispensationem vllam Dei: quâvis enim propter illam dispensationem, si daretur, scirent homines ipsum non peccare, tamen sine dubio fugerent eius conuersationem, & cōmercium, iudicarentque ipsum indignum cum quo homines tractarent, & sic peccaret, & non peccaret.

Relicitur. Non propterea mendacium est indispensabile, quia mendacis conuersatio esset vitanda.
Replica.

Contra hanc rationem facit quod si Deus dispensaret cum aliquo ad interficiendos quoscunque, omnes fugerent eius conuersationem, & tamen certum est quod Deus posset sic dispensare, & quod eo dispensante, is non peccaret: ergo ex eo quod fugerent homines meritò conuersationem mendacis, cum quo dispensaret Deus, non propterea ipse peccaret. Et si dicas quod talis posset, si non esset mendax, assecurare eos, quibus cum vellet conuersari se eos non interfecurum. Contra est quod non solum Deus posset dispensare ad interfecutionem, dando licentiam, sed præcipiendo interfecutionem; tum autem non posset vlllos assecurare, & consequenter omnino eius conuersatio esset ab omnibus fugienda.

Relicitur.

Contra eandem rationem facit secundò, quod quando dicitur, quod is, cum quo Deus dispensaret, esset indignus conuersatione, & commercio cum hominibus, vel id intelligitur de indignitate culpæ, & hoc tam facillè negari posset, quàm asseritur; vel de alia aliqua indignitate, & non facit ad propositum. Solum enim quæritur hîc, vtrum à mendacio possit separari ratio culpæ.

Scoti oper. Tom. VII. Pars I.

Itaque quemadmodum conuersatio leprosi esset fugienda hominibus, quoties non vrgeret charitas, propter detrimenta, quæ ex illa conuersatione iis resultarent, nimirum infectionis, quando sciretur certò secutura infectio, licet leprosus non peccaret: ita etiam conuersatio illius, cum quo Deus dispensaret ad mentiendum, & interficiendum vniuersaliter, esset meritò fugienda, propter detrimenta inde sequutura, quamvis ille posset sine peccato mentiri & interficere.

Suarez *disp. 3. de fide sect. 5. n. 8.* probat conclusionem primò, quia certum est mendacium per se spectatum, nec esse bonum nec indifferens; ergo est malum. Secundò, quia est valdè dissonum naturæ rationali, quia euertit ordinem eius, & est contra finem, & necessitatem verborum, & locutionis rationalis: nam ad hoc institutum est à natura verbum externum, ut per illud significemus internum, & ita possit iniri & seruari inter naturas rationales societas, & fidelitas.

20.
Probatio Suarj ad eandem indispensabilitatem.

Sed contra has rationes est, quod licet mendacium non sit bonum, nec indifferens ex se sine dispensatione diuina, posset esse tamen quantum ad rationem Suarj bonum, & indifferens accedente tali dispensatione, sicut homicidium est; & eodem modo licet ex se esset malum, aut dissonum naturæ rationali, seclusa dispensatione, non tamen esset sic dissonum ea supposita, sicut nec homicidium, nec adulterium. Illud verò quod addit de fine institutionis verborum, nihil facit ad rem, quia certum est multa posse licitè fieri contra finem, ad quem ordinantur à natura; sic semen arboris potest proiici in ignem, cum tamen sit ordinatum à natura, ut seminetur, & concurrat ad generationem alterius arboris: imò & ipsum semen humanum, quod non potest de facto effundi absque peccato grauissimo, nisi in vas naturale, posset sine dubio effundi, Deo dispensante, absque vlllo peccato. Rursus verba non solum sunt instituta, ut significantur cōceptus interni, qui reuera sunt, sed etiâ qui non sunt, ut iis mediâribus possit quis verum dicere, & mentiri prout ipsi placuerit, licet Deus & natura magis intendat veritatem, quàm falsitatem; ergo qui utitur verbis mentiando, non facit contra finem, & necessitatem verborum.

Relicitur. Quod non esset bonum, ex se natura, posset esse bonum accedente dispensatione.

Multa possunt fieri contra finem intentum à natura sine peccato.

Itaque alio modo secunda pars conclusionis, quæ communissima est, probari debet. Et sanè mihi non occurrit alia melior ratio, quàm quod mendacium sit talis naturæ, ut nec Deus ipse possit mentiri immediatè, & hoc propter indecentiam moralem, quæ est in mendacio; ergo habet intrinsecam, & inseparabilem malitiam moralem. Probaturs consequentia, quia si non haberet talem, nihil impediret quominus Deus posset immediatè mentiri, tam benè, quàm potest immediatè dicere verum.

21.
Probatio vera conclusionis. Mendacij indispensabilitas colligitur ex indecentia morali ratione cuius Deo repugnat.

Confirmatur, quia Deus se solo potest facere actus alios, in quibus potest dispensare cum homine sine vlla indecentia morali; ergo si posset dispensare cum homine ad mentiendum, posset ipse immediatè mentiri sine indecentia morali. Probaturs antecedens, quia potest ipse immediatè interficere hominem, auferre eius bona, tollere eius famam, significando imperfectiones occultas eius, quæ non possunt ab homine sine peccato, possunt autem cum dispensatione diuina fieri.

Dices Deum non posse intemperatè viuere, nec adulterare, & tamen potest dispēsare cum aliis, ut talia faciant: ergo quâvis Deus ipse nō posset mentiri, posset tamē cū aliis dispensare ad mentiendū.

Replica.

c c

Respon

*Reicitur.
Imperat
vincere cur
repugnet Deo.*

Respondeo, distinguendo antecedens; non potest illa facere ex indecentia morali, quam habent, nego; propter incompatibilitatem physicam, quam habet eius natura cum talibus actionibus, ex eo scilicet, quod sit spiritualis substantia, concedo antecedens, & nego consequentiam: quia ratio, ob quam non potest mentiri, non est ex eo quod mentiri sit repugnans ipsi ex aliqua incompatibilitate physica, quam habet eius natura cum tali actione.

Quod ut clarius intelligatur, advertendum quod si immoderate vivere esset actio bona, adhuc non posset competere Deo, sicut nec Angelo, quod est maximum indicium quod talis actio non repugnet Deo ex indecentia aliqua, aut malitia morali; sed ex natura physica actionis; ex altera vero parte si mentiri esset actio bona moraliter, Deus posset mentiri, sicut & Angelus potest. Vnde ratio cur nequeat mentiri, oritur ex indecentia morali, quam habet mendacium, non vero ex repugnantia aliqua physica.

Restat iam probandum illud principium, cui tota hæc ratio innititur, nempe Deum nulla ratione posse mentiri, nec de ordinaria, nec de absoluta potentia. Quod principium tenetur à Theologis communiter contra Armenos, & Priscillianistas, qui putarunt Deum de facto mentitum fuisse, & etiam contra Gabrielem, Aliacensem, & Adamum, qui tenuerunt Deum non posse quidem mentiri de potentia ordinaria, bene tamen de absoluta, sed sine peccato.

Probatur illud principium, primò ex Scriptura n. 2.3. *Non est Deus quasi homo, ut mentiat. Rom. 3. Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax.* In quibus locis fit mentio non solum de mendacio, & veracitate in actu secundo; sed etiam in actu primo, ita ut sensus sit, quod Deus sit ita verax, ut non habeat potentiam ad mentiendum, homo vero non sit ita verax, quin habeat potentiam ad mentiendum. Quod autem hoc modo sint illa loca intelligenda, patet, quia aliàs non bene distingueretur Deus in veracitate ab omnibus hominibus: sunt enim, aut possunt saltem esse plerique homines, qui nunquam actu sunt mentiti; ergo non debent intelligi illa loca sic, ut velint Deum actu non fuisse mentitum, homines vero actu esse mentitos, quod si sic etiam intelligerentur, valerent contra hæreticos prædictos, contra quos etiam valet illud ad Tit. 3. *In spem vitæ æternæ, quam promissit, qui non mentitur Deus.* Qui tamen locus non multum urget Gabrielem, & Catholicos aduersarios, contra quos tamen faciunt hæc alia loca, 2. Tim. 1. *Ille fidelis permanet, negare se ipsum non potest.* Hebr. 6. *In quo Deus volens abundantius ostendere pollicitationis hereditatem immobilis, (nempe promissionem, & iuramentum) quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium haberemus.* Quibus locis mentionem esse non solum de potentia ordinaria, sed de absoluta, patet; quia si Deus de potentia absoluta posset mentiri, non habuissimus de promissionibus diuinis firmissimum solatium: dubitare enim possemus an de facto in aliqua ex suis promissionibus Deus usus sit potentia extraordinaria, & sic potuissimus timere de adimplendone illarum promissionum.

Probatur secundò ex Patribus, Athanasio lib. de Incarnat. verb. *absurdum est Deum in suis verbis mentiri, non enim Deus fuisset.* Dionys. de diuinis nom. *Veritatis negatio quadam est ab ipso ente prolapsio,*

Deus autem ab ipso ente cadere non potest. Basil. serm. de abdicatione rerum: *Hæc verba Dei sunt, & ideo falsa esse non possunt.* August. de symbolo c. 1. *Deus omnipotens, & cum sit omnipotens, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest, & quod ait Apostolus, negare se ipsum non potest. Quam multa non potest, & omnipotens est, & ideo omnipotens est, quia ista non potest: nam si mori posset, non esset omnipotens, si mentiri, si falli, si iniquè agere, non esset omnipotens.* Ansel. lib. 1. cur Deus homo, c. 12. *Non enim sequitur si Deus vult mentiri, iustum esse mentiri, sed potius Deum illum non esse.* Chrysost. hom. 1. in symbolum. *Creditis Deo omnipotenti, quia posse ipsum non potest inuenire non posse, tamen aliqua non potest, ut pote falli, fallere, mentiri.* Nec valet dicere hæc esse vera de potentia ordinaria, quia tam sequeretur Deum non esse, aut non esse omnipotentem, si mentiretur de potentia absoluta, quam si de potentia ordinaria.

Ex his, ac aliis auctoritatibus Scripturæ & Patrum aliqui, ut Suarez, non solum sententiam hæreticorum aduersariorum, quod certum est, sed etiam Catholicorum hæreticam putant; alij temerariam asserunt, & sine dubio falsa est, quod nobis sufficit.

Probatur tertio idem principium ratione, quia habere infinitam auctoritatem in dicendo, & quæ maior cogitari non potest, est sine dubio perfectio, sine imperfectione: ergo id attribuendum est Deo: sed si posset mentiri in ullo casu, non haberet talem auctoritatem, quia maiorem haberet qui non posset mentiri: ergo.

Confirmatur hoc, quia si esset aliqua ratio, ob quam Deus in aliquo casu posset mentiri, maximè quia occurrere posset aliquando casus, in quo si non mentiretur, sequeretur aliquod magnum inconueniens, quæ ratio est, ob quam videri posset quod licitum esset hominibus quandoque mentiri, quando scilicet, nisi mentirentur, perueniretur in cognitionem alicuius rei, quam necessarium esset ipsis occultare: sed non posset occurrere talis casus, quia Deus ob suam infinitam sapientiam & potentiam posset ita ordinare res omnes, ut nunquam occurreret casus, in quo si non mentiretur, sequeretur vlla detrimenta, aut incommoda, quibus non posset ipse variis modis aliis quàm mentiundo obuiare, licet id homines facere non possent: ergo non est dicendum quod Deus possit in ullo casu mentiri.

Probatur quartò ratione ab inconuenienti, quia si posset Deus mentiri etiam de potentia absoluta, possemus dubitare de veritate totius Scripturæ, ad quam dubitationem tollendam Apostolus suprà ad Hebr. 6. dixit Deum non posse mentiri. Vnde enim constare nobis posset quod essent infallibiliter vera quæ in Scriptura dicuntur? Dices id constare posse, quia Deus significaret se in Scripturis non mentiri. Sed contra, quia possemus dubitare an tunc eum hoc ipsum significaret, mentiretur.

Dices secundò nos habere de facto moraliter infallibilem certitudinem de multis rebus, ut quod sit Constantinopolis, quod fuerit Iulius Cæsar, ob auctoritatem humanam, quæ simpliciter fallibilis est: ergo quamuis Deus posset de potentia absoluta mentiri, possemus habere moralem certitudinem, de iis rebus, quas significaret nobis. Respondeo, negando consequentiam, quia non ob auctoritatem humanam præcisè habemus infallibilem moraliter certitudinem de illis rebus, sed ob eam, & quia quandoquidem constet nobis, quod non soleant omnes homines cōuenire in asserendis rebus

*Mendacium
non repugnat
Deo ex ali-
qua incompati-
bilitate
physica sed
ob indecen-
tiam mora-
lem.*

*2.2.
An Deus
posset vlla ra-
tione mentiri.*

*Probatur
quod non ex
Scriptura.*

*Probatur
fortius ex
Scriptura
contra No-
minales.*

*2.3.
Probatur se-
cundò idem
ex PP.*

*Replica.
Regitur.*

*Contra sen-
tentiam asse-
rentis Deum
mentiri posse.*

*24.
Probatur ra-
tione Deum
mentiri non
posse.*

*Si mentiri
posset Deus
non haberet
summam au-
toritatem in
dicendo.*

*Non potest
mendacium
esse necessa-
riū aut val-
de utile Deo
sicut posset
esse homini-
bus.*

*25.
Alia probatio
à ratione.
Si Deus pos-
set mentiri
posset dubita-
ri de veritate
Scripturæ.*

Replica.

*Responsio.
Non ob au-
toritatem
humanam
præcisè cre-
demus certo
quod sit Con-
stantinopolis
nobis non visa.*

rebus incertis, præsertim quorum incertitudo facile constare posset, inferre benè possumus quòd non conuenirent homines communiter in asserenda Constantinopoli, nisi reuera existeret Constantinopolis, præsertim cum facile esset aliquibus examinare detúrne, necne; sed non haberemus vllum principium, aut coniecturam, vnde colligeremus quòd ea quæ Deus reuelat de rebus venturis, quarum falsitatem in hac vita ostendere non possumus, sint vera, si Deus possit vlla ratione mentiri: ergo non est idem dicendum de certitudine, quam habemus de existentia Constantinopolis, & de rebus reuelatis à Deo.

Confirmatur hoc, quia non possumus habere infallibilem moraliter certitudinem de eo quod vllus homo, qua homo præcisè absque particulari Spiritus sancti assistentia dicit, & hoc ex eo quòd possit mentiri; ergo si Deus mentiri possit, non possumus habere infallibilem, etiam moraliter, certitudinem, de iis quæ dicit.

Per hæc probata manet sufficienter, & præmissa conclusio Doctoris, & alia illa, cui innitur, nempe quòd Deus non possit mentiri. Sed antequam vltiùs progrediamur, aliquas alias difficultates cum hac doctrina connexas examinare operæpretium erit. Prima est, an Deus possit mentiri per alium? Secunda, an possit infundere assensum falsum, aut habitum erroneum inclinantem ad assensum falsum? Tertia, an Deus, vel homines possint amphibologica, seu equiuoca oratione vti?

Circa primam difficultatem communis resolutio est negatiua contra eosdem authores, qui dicunt quòd Deus possit per se immediatè mentiri, nam eadem ratione sine dubio dicent quòd possit mentiri per alium. Probatur autem hæc resolutio ex dictis, quia tam indecet Deū mentiri per alios, ac per se, & quia quandoquidem totam Scripturam proposuit nobis per alios, possemus de tota dubitare, si Deus per alios posset mentiri. Confirmatur, eo ipso quo ipse per se cōcurreret cum alio ad proponendum nobis aliquid suo proprio nomine, sufficienter significaret nobis quòd ipsemet haberet talem conceptum de illa, & consequenter si ille conceptus esset falsus, directè mentiretur; quia directè mentiri non est aliud, quàm aliquem per se efficere vt alij existiment ipsum habere conceptum de re, qualem non habet: Deus autem hoc faceret in tali casu; nam nos non crederemus illam rem, nisi cognosceremus Deum per se ordinasse illi alteri, vt suo nomine illud significaret.

Aduerte autem iuxta superius dicta, non necessarid Deum mentiri per hoc quòd per se concurreret ad mendacium alterius, nisi quando mendacium esset tale, quo significaretur ita intelligi, aut concipi ab ipso met Domino Deo. Sed neque potest Deus per se concurrere ad vllum mendacium ex suppositione doctrinæ præmissæ, quòd omne mendacium sit necessarid peccatum, quia non potest concurrere per se ad vllum peccatum.

Contra hanc resolutionem obici potest primò, quòd in Scriptura habetur Prophetas nomine Dei aliquando prophetaffe falsum, vt *Isaia 38. vbi prophetaizat Isaia Ezechia, Morietis tu, & non viues.* Cum tamen non fuerit mortuus ex illa infirmitate, sed potius impetraverit vitam quindecim annorum. Item *Ionæ 3. Adhuc quædraginta dies & Ninive subuertetur:* cum tamen propter eorum pœnitentiam id non successerit. Respondeo, hæc & similia loca non intelligenda esse simpliciter, sed conditionatè, nisi scilicet apponerent aliquam

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

conditionem; & quamuis illa conditio non specificetur nobis in Scriptura expressè, tamen colligimus appositam fuisse ab effectu: & deinde verisimile est quòd ij, quibus proponebantur huiusmodi prophetiæ, intellexerunt illas fuisse conditiones ex aliis verbis, aut factis Prophetæ, id quod manifestè patere videtur ex secundo loco: nam nisi intellexissent Niniuitæ prophetiam fuisse conditionatam, non adhibuissent conditionem pœnitentiæ, quam tamen adhibuerunt, & ea mediante consequerentur veniam.

Obiicies secundò loca, in quibus Deus dicitur iussisse vt alij loquerentur falsum, vt *3. Reg. 22. vbi Deus dæmoni promittenti se decepturum Achab dicit: Decipies, & praualebis; egredere, & fac ita.* Responderetur, talia loca intelligenda esse permissiue, sic scilicet, vt velint Deum permittere deceptiones & falsitatem, sicut permittit varia alia peccata, ad quæ tamen non concurrunt sine dubio per se.

Circa secundam difficultatem, an scilicet Deus possit per se causare assensum falsum, seu habitum erroneum in intellectu, siue se solo effectuine producendo talem assensum, & habitum, siue simul cum intellectu.

Prima sententia est Medinæ *1. 2. q. 24. Suarij ibidem tract. 4. disp. 4. sect. 2. & disp. 3. de fide sect. 5. Turrian. 2. 2. disp. 3. dub. 4. Coninck disp. 10. de fide dub. 2. num. 30.* qui tenent Deum non posse infundere habitum erroris, & consequenter tenere debent eum non posse ipsummet actum erroris immediatè infundere; hoc enim magis dedeceret ipsum, quàm infundere habitum.

Secunda sententia est Vasquis *disp. 90. c. 4.* & quorundam aliorum tenentium Deum de potentia absoluta posse infundere se solo habitum erroris, & actum etiam, si tamen posset vllum actum vitalem se solo producere.

Vt resoluamus hanc difficultatem, aduertendum est duplicem dari posse in homine assensum falsum; vnum, quo iudicaret aliquid falsum esse verum ex eo, quòd putaret Deum ita sentire, vt si quis iudicaret Deum sentire Antichristum non esse futurum, & propterea etiam iudicaret ipsum de facto non esse futurum; alterum, quo iudicaret quis aliquid falsum esse verum, vt hominè non esse visibile, sine vlllo ordine ad cognitionè Dei ea de re.

Aduertendum secundò, quando quæritur vtrum Deus possit infundere assensum falsum, abstrahendum esse ab illa controuersia, quæ habent Scotistæ, & Thomistæ, an Deus possit infundere se solo, intellectu non concurrente, actum vitalem intellectus, qualis est assensus erroneus, & quæcūque cognitio intellectus. nam qui in hac quæstione negant Deum posse producere assensum erroneum, non propterea id negant solummodò, quia est actus vitalis, sed propter aliquam rationem particularem, quam talis actus habet, ob quam rationem, quamuis non esset actus vitalis, aut quamuis Deus posset actus vitales producere, tamen non posset per se immediatè producere errorem; vnde controuersia hîc examinanda directè est, an ex suppositione quòd Deus posset producere se solo actus vitales, posset producere actus erroris.

Dico ergo Deum posse per se, & directè producere habitum, & actum erroneum, seu falsum talem, quo iudicaret intellectus aliquid falsum esse verum absque ordine ad cognitionè Dei de illa re. Hæc est iuxta authores secundæ sententiæ, & probatur, quia in hoc nulla prorsus potest assignari repugnàtia: productio autè omnis rei quæ Deo nõ

cc 2 repugnat,

Obiectio 2. Explicantur loca quibus Deus iussisse videtur alios dicere falsum.

28.

An Deus possit per se causare assensum falsum, aut habitum erroneum.

Prima sententia est negatiua.

Secunda sententia affirmatiua.

Aduertentia prima.

Secunda.

29.

Afferitio 1. Potest Deus producere habitum erroneum & aliquos actus falsos.

26.
An possit Deus mentiri per alium. Deus nequit mentiri per alium.

Aduertentia circa hoc.

Deus nequit concurrere per se ad vllum mendacium.

27.
Obiectio 1.

Responsio. Explicantur prophetia Scriptura quæ videri possent falsa.

repugnat, debet ascribi Deo; ergo. Probatur maior, quia si repugnaret Deo talis productio, maxime ob imperfectionem physicam, vel moralem talis effectus: sed neutrum dici potest: non ob imperfectionem physicam, quia Deus potest multa producere imperfecta physicè, ut hominem cæcum, claudum, quadrimanum; non etiam ob moralem, quia homo ipse producendo tales actus, & habitus non peccat, peccaret autem, si esset imperfectio moralis in illis.

Cognitio erronea posset conducere ad vitam æternam.

Confirmatur hoc, quia illi habitus, & actus possent sæpè conducere ad acquisitionem vitæ æternæ, & quidem directè, eo modo, quo vlla cognitio conduit: ergo non habent imperfectionem moralem. Probatur antecedens, nam qui existimaret erroneè aliquid cōducere ad vitam æternam, quod reuera non conduceret, & propterea faceret illud in statu gratiæ, mereretur vitam æternam per hoc, & ad illud meritum conduceret illa existimatio erronea directè, sicut si fuisset vera: ergo actus erroneus, & consequenter etiam habitus inclinans ad illum, conduceret ad vitam æternam tam directè, quàm actus verus, ac habitus ad ipsum inclinans.

30.

Cognitio erronea posset esse ex gratia particulari.

Confirmatur secundò, quia talis cognitio posset esse quandoque ex gratia particulari Dei: ergo non habet vllam imperfectionem, ratione cuius Deus ipsam infundere non posset nec moralem, nec physicam. Consequentia patet, quia si haberet talem imperfectionem, non posset Deus gratia particulari ad ipsam concurrere, & vniuersaliter omne illud potest Deus se solo producere ad quod potest præstare gratiam particularem, si aliunde non repugnat, quàm ex imperfectione præsertim morali eius. Probatur antecedens primò, quia omnis cognitio conducens directè ad meritum vitæ æternæ, est ex gratia particulari, ut suppono ex materia de auxiliis ex illis principiis: *non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, tanquam ex nobis. Quid habes quod non accepisti? &c.* Probatur idem antecedens secundò, quia posset fieri quod si quis non haberet in illis circumstantiis illam cognitionem erroneam, sed oppositam veram, non haberet actum meritorium: ergo debet agere gratias particulares Deo, quod habeat illam cognitionem, & consequenter est ex gratia particulari Dei.

Deus potest per se concurrere ad cognitiones probabiles.

Confirmatur, quia cognitiones probabiles, earumque habitus, sunt cognitiones satis proportionatæ pro hoc statu hominibus, & licet non sint tam perfectæ, quàm cognitiones scientificæ, & certæ, tamen sunt perfectiores, quàm ignorantia, aut cognitiones improbables: ergo Deus potest eas per se directè communicare homini: sed ex illis aliquæ sunt sine dubio falsæ, quandocumque scilicet vtraque ex contradictoriis est probabilis: ergo Deus potest esse causa per se actus falsi, & consequenter erroris.

31.

Probatur 2. Conclusio quoad habitum.

Responsio Coninck. Reicitur 1.

Probatur secundò conclusio specialiter, quoad habitum, quia potest Deus se solo conseruare habitum erroneum in intellectu secundum plures ex aduersariis, & speciatim Coninck *supra* n. 31. ergo & potest se solo ipsum producere à paritate rationis. Negat Coninck consequentiam, quia non conseruat ipsum, nisi cōcursu vniuersali. Sed contrà primò, quia qua ratione potest concursu vniuersali se solo conseruare, poterit etiam se solo tali concursu producere ipsum, quod sufficit nobis. Contrà secundò, quia non solum concursu vniuersali conseruat se solo, quoties ita cōseruat;

Reicitur 2. Deus non cō-

sed particulari; nam conseruat ipsum, & sine causa secunda particulari vlla, ut supponitur, & supplet consequenter concursum particularem causæ secundæ; sed quotiescumque Deus ita se habet ad effectum, non solum agit concursu vniuersali, sed etiam particulari; hac enim ratione, quando se solo producit ignem, non solum dicitur causa vniuersalis, sed particularis eius.

Probatur terriò de actu erroris, quia potest Deus obicere alicui substantiam ligni, vel lapidis cum talibus accidentibus, ut ille iudicaret illum lapidem esse hominem: ergo Deus potest causare actum erroris per se, concurrando cum intellectu ad illum. Coninck negat consequentiam, quia solum ex hoc sequitur quod Deus esset occasio aliqua erroris, non verò causa per se, quandoquidem error ille tribuendus sit ipsi homini, qui ex imprudentia, aut ignorantia iudicat ex accidentibus ipsum hominem subesse.

Contrà primò, quia non imprudenter iudicaret intellectus in tali casu se videre hominem; neque illud iudicium procederet ex maiori ignorantia, quàm iudicium verum, quo iudicat se videre hominem, quando eum videt: eadem enim motiua potest habere vtrobique.

Contrà secundò, qui per se dat occasionem alicuius effectus ex intentione, præsertim eius, est causa moralis eius.

Contrà terriò, quia illa propositio specierum magis determinat ad errorem, quàm habitus erroneus: posset enim quis facilius detinere se, non obstante habitu, à iudicio erroneo, quàm posset in casu talis propositionis: sed ex eo, quod produceret habitum, esset necessariò causa erroris secundum Coninck: ergo & ex eo quod proponeret illas species.

Confirmatur conclusio, soluendo repugnantias, quas adducunt aduersarij, eorumque fundamenta.

Itaque fundamentum Medinæ est, quod hac ratione colligant Theologi fidei diuinæ non posse subesse falsum, quia à Deo infusa est, qui nequit fallere, vel falli.

Hoc fundamentum manifestè falsum esse videtur: illa enim non est ratio Theologorum; sed quia innititur reuelationi diuinæ tanquam obiecto formali quo, ita ut non feratur in vllum obiectum, nisi in reuelatum à Deo. Vnde cum Deus non possit reuelare falsum, non potest fides tendere in falsum, & consequenter non potest ei subesse falsum. Quod si fides non infunderetur à Deo, sed esset tamen ex natura sua determinata ad non eliciendum actum, nisi circa obiectum reuera reuelatum à Deo, profectò non posset ipsi subesse falsum magis quàm iam potest, & si etiam infunderetur à Deo, & posset tamen tendere in obiectum non reuelatum à parte rei à Deo, posset ipsi subesse falsum: ergo ratio formalis cur non possit ipsi subesse, falsum non est, quia infunditur à Deo, aut non infunditur.

Dices, saltem nos ipsi admittimus quod ideò non possit fidei subesse falsum, quia innititur auctoritati Dei, qui nec fallere potest, nec falli; hoc autem videtur sufficere ut Deus non possit infundere actum erroris, quia eum infundendo falleret.

Contrà, quia quando dicitur quod fides innitatur Dei auctoritati, qui nec fallere, nec falli potest, non est sensus quod ipse non posset fallere producendo errorem, sed quod non possit fallere mentiendo,

seruat se solo habitum per concursum vniuersalem, sed per particularem.

32.

Probatio 3. Quoad actum.

Responsio Coninck.

Reicitur 1.

Reicitur 2.

Reicitur 3. Propositio specierum magis determinat ad errorem quod habet vllum.

Soluitur fundamenta aduersariorum.

33.

Fundamentum Medinæ.

Soluitur. Non ideo fidei diuina nequit subesse falsum, quia infunditur à Deo.

34.

Replica.

Reicitur. Quomodo Deus nequit fallere.

mentiendo, seu reuelando aliquid esse aliter, quam ipsemet concipit illam rem esse; optime autem potest Deus habere huiusmodi infallibilitatem, quamuis posset producere errorem, seu assensum falsum talem, de quo loquimur in conclusione.

35.
Aliud fundamentum ad medina.

Medina *ibidem* proponit aliud suæ sententiæ fundamentum, nempe quia possumus demonstrare prima principia esse vera dependenter ab hoc quod Deus non possit fallere, nec falli; nam si essent falsa, quandoquidem Deus producat naturam humanam cum inclinatione, & necessitate assentiendi primis principis, ipse falleret.

*Reiicitur 1.
Prima principia sunt demonstrabilia.*

Contra hoc fundamentum facit primo, quod supponat prima principia demonstrari posse, aut indigere ut demonstrarentur, quod verum non est; nam cum sint nota ex terminis, non indigent discursu intellectus, ut iis assentiatur; nec potest assumere aliquas propositiones magis claras, quam ipsæmet, per quas ea demonstrat; unde qui negaret prima principia intellectus terminis, nunquam posset cogi ad assentiendum illis. Et sane non est magis; nec etiam tam notum communiter Deum non posse fallere, nec falli, quam est hæc principia prima esse vera; *Totum est maius sua parte, quodlibet est, verum non est*; nec etiam est tam notum, quam hæc sunt nota, quod natura humana sit facta à Deo cum inclinatione & necessitate assentiendi primis principis: ergo veritas istorum principiorum non debet demonstrari per illa principia: Deus non potest fallere, nec falli, & natura humana est facta à Deo cum necessitate assentiendi principis.

Negans prima principia nequit discursu ullo convinci.

Veritas primorum principiorum non potest demonstrari per hoc quod Deus nequeat reuelare falsum.

*Confirmatio 1.
Cur prima principia vocantur talia.*

Confirmatur: propterea aliqua vocantur prima principia, quia seipsum sunt manifesta intellectui sine dependentia ab aliis principis; ergo prima principia non debent demonstrari esse vera, sed debent se ipsis vera apparere intellectui apprehendenti terminos.

Secunda.

Confirmatur secundò, quia ut colligam principia prima esse vera dependenter ab infallibilitate Dei, & necessitate naturæ humanæ ab eo factæ ad assentiendum illis, debeo cognoscere, quod illa ipsa principia sint vera, nempe Deum non posse fallere, nec falli, & naturam humanam esse ab eo factam cum tali necessitate. Tunc quæro, an hæc cognoscuntur esse vera sine recursum ad alia? Si sine recursum, ergo illa alia principia sic similiter cognoscuntur; nam certè si non sit maior ratio cur sic cognoscantur, nemo dixerit esse minorem rationem. Si cum recursum, dabitur processus in infinitum, vel certè stabitur in aliquibus principis, de quibus non erit maior ratio, cur seipsis appareant potius quam quæcumque alia principia prima, & præsertim iam præmissa.

36.
*Reiicitur 2.
Idem fundamentum.*

Contra idem fundamentum secundò facit, quod si Deus faceret naturam inclinatam, & necessitatem ad assentiendum falsis principis, adhuc non falleret modo sibi inconuenienti, hoc est, dicendo aliquid esse aliter, quam res sit, aut ipsemet existimer rem esse; si autem falleret alio modo, producendo errorem in intellectu, non esset inconueniens, imò esset necessarium quod Deus posset sic fallere.

Deus producendo habens errorem non falleret ullo modo proprio.

Deinde nec sic etiam falleret Deus naturam per hoc, quod produceret ipsam cum inclinatione ad necessariò assentiendum falso, sed potius obiectum propositum ipsi, aut proponens obiectum, aut utrumque simul falleret eam: sicut enim Deus non est causa per se, cui attribui debet moraliter combustio, aut interfectio hominis, licet fecerit

Scoti oper. Tom. VII. Pars I.

ipsum naturam cum necessitate ad patiendum combustionem, & interfectionem à talibus, vel talibus causis, sic applicatis; sed potius ipsæ causæ, aut applicantes eas sunt, quibus per se attribui debet illa combustio, aut interfectio: ita directè in proposito, licet Deus faceret naturam cum tali necessitate, ut deberet necessariò assentiri principis falsis apprehensis, non deberet ipsi attribui ista deceptio, aut error, sed potius ipsismet principis, aut applicantibus illa.

Confirmatur, quia de facto habet homo inclinationem ad assentiendum propositionibus falsis sic, ut in aliquibus circumstantiis non possit non assentiri falso: nam sæpe assentimur aliquibus propositionibus tanquam veris, sine vlla dubitatione propter defectum sufficientis reflexionis; & suppositis solis illis, quæ tunc proponuntur nobis, non possumus non assentiri, quia intellectus est causa naturalis, atque ideo ex se determinata necessariò ad omnem suam effectum in illis circumstantiis, in quibus illum producit; licet possimus postea non assentiri, quando facimus reflexionem sufficientem; ergo in tali casu vel Deus fallit hominem, quem produxit cum tali inclinatione; vel certe non sufficit ut dicatur Deus fallere hominem, quod produceret hominem cum tali inclinatione.

Fundamentum Coninck ad probandum, quod Deus non possit producere assensum falsum, per quem intellectus assentiretur, est, quod sicut diuinæ bonitati repugnat non solum per se peccare, sed etiam esse veram causam, cur alius peccet, ita diuinæ veritati eius repugnat non solum per se mentiri & errare, sed etiam esse veram causam, cur alius erret.

Contra, quia Deus non est magis prima veritas, quam est prima vita, & non magis repugnat primæ veritati falsitas, seu error, quam primæ vitæ mors; unde non magis repugnat Deo errare propter summam eius veritatem, quam mori propter summam eius vitam, nec magis repugnat summæ eius veritati, quod ipse se solo produceret errorem, quo formaliter erraret creatura, quam summæ vitæ eius producere interfectionem, seu esse causam mortis, aut interfectionis, qua creatura formaliter interficeretur, & moreretur: sed certum est quod Deus posset esse causa per se interfectionis; ergo posset esse etià causa per se erroris.

Contra secundò, summæ bonitati Dei non repugnat producere in homine aliquid, quod est ipsi malum physicè, ut verbi gratiâ, tantum frigoris, quantum ipsum redderet ineptum ad suas functiones, & disponderet ad mortem; ergo summæ veritati eius non repugnat quod Deus producat errorem aliquem physicum in intellectu hominis.

Contra tertio, magis directè, negando consequentiam fundamenti, quia maxima est disparitas antecedentis, & consequentis; nam infinita veritas Dei consistit in hoc tantum formaliter, quod nulla veritas obiectiua Deum latere possit, & quod non possit decipere, aut fallere significando se sentire aliquid aliter se habere quam reuera sentiat; unde nihil aliud ratione diuinæ veritatis debet Deo repugnare quam decipi, aut decipere hoc modo; producere verò errorem non est nec decipi, nec decipere, nec habet necessariam connexionem cum hoc: ergo non potest repugnare Deo ratione infinitæ suæ veritatis. Infinita autè bonitas diuina consistit in hoc, quod non possit velle directè, aut per se malum morale, & quod possit velle directè,

37.
Confirmatio.

38.
Fundamentum Coninck pro non producibilitate erroris, quo erraret intellectus.

*Reiicitur 1.
Non magis repugnat primæ veritati falsitas quam primæ vitæ mors.*

*Reiicitur 2.
Nō repugnat Deo producere in homine aliquam imperfectionem physicam.*

39.
*Reiicitur 3.
Idem fundamentum.*

Cur posset Deus concurrere ad falsitatem, & non ad malitiam moralem.

Et, ac per se omne bonū morale, & quoddam propter ea possit omni possibili modo communicare se; unde ratione huius, Deus nequit nec ipse peccare, nec esse causa per se directa peccati alterius.

Confirm. 1.
Cur repugnat
Deo concurrere ad peccatum.

Nō est eadem
inconcurren-
tia in concu-
su Dei ad
peccatum &
ad errorem.

Secunda con-
currens per se
ad peccatum
necessario
peccat.

Concurrens
ad errorem
non necessa-
rio erat.

40.

Fundamen-
tum eiusdem
pro non pro-
ducibilitate
erroris quo nō
erraret intel-
lectus.

Reiicitur.

41.

Fundamen-
tum eiusdem
Coninck pro
non produci-
bilitate ha-
bitus erronei.

Reiicitur 1.
Magis potest
Deus ad ha-
bitum erro-
neos quam ad
errorem con-
currere.

Causa cur
Deus produ-
ceret habitum
erroreos &
errores.

Confirmatur hoc, quia ideò repugnat Deo ob summam suam bonitatem concurrere per se directe ad peccatum, quia sic concurrere esset malum, & omne malum morale opponitur per se bonitati divinæ; ergo ut repugnaret ipsi à paritate rationis ob suam summam veritatem producere errorem in alio, deberet errare si sic faceret; sed certum est quoddam ipsemet non erraret hoc faciendo; ergo non repugnat ipsi producere errorem in alio, ratione summæ veritatis, sicut repugnat ipsi ratione summæ bonitatis producere, aut causare per se peccatum.

Confirmatur secundò, quia non solum peccare est peccatum, & malum, sed per se directe inducere ad peccatum, & consequenter cui repugnat vnum, repugnat alterum, & consequenter ulterius, quia repugnat Deo peccare per se, repugnabit ipsi esse causa per se peccati alterius; sed producere errorem in altero, aut quomodocumque concurrere ad errorem alterius, non est errare, posset enim qui optimè sciret naturam rei concurrere ut alius erraret circa illam rem: ergo non necessario ei, cui repugnat errare secundum se, repugnabit producere, aut causare errorem in altero, & consequenter licet repugnet Deo ratione suæ veritatis errare, non eo ipso repugnabit ipsi efficere, ut alius erraret.

Fundamentum eiusdem Coninck ad tenendum quoddam Deus non posset se solo producere errorem in intellectu, quo quia produceretur ab eo solo, & consequenter non esset actus vitalis, nihil intelligeret, nec iudicaret intellectus, est, quia licet intellectus per talem non erraret, tamen esset ex natura sua indecens tale subiectum, & ex natura aptus facere intellectum errantem.

Hoc fundamentum ex iam dictis facile destruitur. nam si Deus posset producere errorem, quo intellectus actu erraret, multò magis posset producere errorem, quo actu non erraret quantum ad has rationes, nam primus error æquè, aut magis indeceret, & faceret errare, quam secundus. Impugnabitur etiam ulterius per dicenda statim contra eundem Authorem.

Fundamentum denique eiusdem ad tenendum quoddam Deus non possit producere habitum, erroneum est, primò quia sic inclinaret ad errorem. Secundò, quia esset indecens intellectum, & indignus, quem prima veritas produceret, præsertim cum nulla causa possit assignari, cur illum produceret.

Hoc etiam fundamentum ex dictis soluitur: nam si potest Deus ipsum errorem producere, qui sine dubio minùs decet intellectum, & minùs dignus est, qui à Deo prima veritate producat, multò magis poterit habitus erroneus produci ab ipso, & si potest Deus habere causam cur producat errorem, poterit sine dubio habere causam cur producat habitum erroneum: & sanè ad utrumque producendum posset sufficere pro optima causa; primò quoddam ostenderet suam omnipotentiam se extendere etiam ad tales effectus, de quo iam dubitant aduersarii, & non dubitarent, si semel produxisset eos, idque iis significaret. Secundò, quoddam sic puniret particulariter eos, in quibus vellet errorem, & habitum erroneum producere. Quoddam si etiam nos non possemus cau-

sam aliquam particularem assignare cur vellet illos effectus producere, non propterea deberemus negare quin posset eos producere, & quin ipse possit habere causam cui, si deesset alia, sufficeret pro ratione voluntas, sicut sufficit ipsi ad producendum mundum, cum produxit potius quam antè.

Præterea impugnatur hoc fundamentum quantum ad primam partem de inclinatione ad errorem, quia quamvis Deus non posset producere ipsum errorem, posset tamen producere habitum erroneum, qui ad errorem inclinaret, primò, quia potest de facto producere ipsum intellectum, qui satis est ex natura inclinatus ad errorem producendum in se in iis circumstantiis, in quibus in ipso producit: & quamvis non sit tam determinatus, quam habitus, tamen non potest ostendi ratio cur si potest Deus producere aliquid, quoddam sit in aliquibus circumstantiis determinatum ad errorem, non possit producere illud quoddam sit tam inclinatum, quam habitus.

Secundò, quia propositio talis speciem, ad quam sequitur error, magis determinat ad errorem, quam habitus: nam illa necessario determinat, quamvis non esset habitus, præsertim nisi voluntas impediret; habitus autem non posset determinare sine illa propositione, nec cum illa etiam nolente voluntate, præsertim secundum aduersarios, quamvis non posset esse causa erroris: ergo & habitus.

Tertiò, quia Deo æquè sine dubio nisi multò magis repugnabit producere habitum vitiosum, ac erroneum: sed potest vitiosum habitum producere quamvis non possit ipsum vitium; ergo & erroneum, quamvis non possit producere ipsum errorem. Maior, & consequentia huius rationis sunt claræ. Minor (quam negat Medina supra, & ex proposito Suar tract. 4. in 1. 2. diff. 4. sect. 2. num. 5.) potest Deus producere habitum vitiosum, & esset contra infinitam bonitatem Dei producere aliquid, quoddam inclinaret ad malum, vel quia Deus eo ipso diceretur causa moralis peccati: sed utrumque est falsum: ergo potest producere talem habitum. Probat hanc ultimam minor quoad primam partem, nimirum quatenus dicit quoddam falsum sit esse contra bonitatem divinam producere aliquid, quoddam inclinatum sit ad malum; quia ipsemet appetitus sensitivus est inclinatus ad bonum delectabile, non obstante prohibitione eius, & producit à Deo: ergo Deus potest producere aliquid inclinatum ad malum sine præiudicio suæ infinitæ bonitatis.

Confirmatur, quia appetitus sensitivus secundum se est bonus, quia tendit in obiectum, ut bonum aliqua bonitate (licet etiam tendat in illud bonum, non obstante malitia eius) quia non tendit in illud ex se modo peccaminoso, & impurabili, nisi cum subordinatione ad voluntatem, in cuius manu est ipsius actum compescere, aut saltem non velle obiectum ab ipso volitum: sed etiam habitus vitiosus, verbi gratia, intemperantiæ, tendit in obiectum bonum bonitate delectabili, & non tendit in illud ut prohibendum, nisi dependenter à voluntate: ergo sicut vnum potest produci à Deo, ita & alterum.

Confirmatur secundò, quia habitus vitiosus potest per se concurrere ad augmentum meriti ipsius, cui communicaretur; quia habenti talem habitum actus bonus esset cæteris paribus difficilior, quam non habenti:

42.

Reiicitur.
Idem fundam-
enti quan-
tum ad in-
clinationem
ad errorem.

Reiicitur 2.
Quantum ad
idem.
Propositio
speciem ma-
gis determi-
nat ad erro-
rem quam
productio ha-
bitus erronei.

43.

Reiicitur 3.

Potest Deus
producere
habitum vi-
tiosum.

Non est con-
tra bonitatem
divinam pro-
ducere habi-
tum vitiosum.
Appetitus
sensitivus est
inclinatus
ad malum.

Confirmatio 1.
Appetitus
secundum se
est bonus li-
cet inclinatus
ad malum.

Confirm. 2.
Habitus vi-
tiosus potest
concurrere ad
augmentum
meriti.

habenti: difficultas autem operis augeat, (ut cum omnibus suppono) meritum: ergo esset contra bonitatem diuinam ipsum infundere in ordine ad peccatum, non tamen in ordine ad hunc effectum bonum, quem posset habere; eo vel maxime, quod posset Deus ipsum infundere solum in illis circumstantiis, in quibus sciret quod non traheret actualiter ad peccatum, & quod posset etiam tantum habitus oppositi virtutis, aut plus simul cum ipso infundere, per quem fieret, ut non haberet vim determinatiuam moraliter voluntatis ad malum.

44.
Deus non esset causa peccati quamuis produceret habitum vitiosum.

Inclinatio appetitus sensitui non est ad bonum honestum.

Inclinatio habitus vitiosi est ad bonum delectabile, vel utile.

Magis obcurrit Deus ad peccatum concurrando ad materiale eius, quàm producendo habitum vitiosum.

45.
Replia.

*Replia.
Deus non est causa peccati, quamuis eo modo se haberet ad ipsam quo homines aliqui qui dicuntur causa peccati.*

Reiicitur 2.

Quid requiritur ad rationem causæ moralis peccati.

Ex his probatur eadem minor, quoad secundam partem, qua dicit quod si Deus produceret huiusmodi habitum, esset moralis causa peccati, quia non est talis causa peccati per hoc quod producat appetitum sensituum. Nec refert quod dicat Suarez non esse eandem rationem de appetitu, & habitu, quia inclinatio appetitus est ad bonum, & ipsemet est conueniens naturæ, hoc, inquam, non refert, quia eius inclinatio non est ad bonum honestum, sed ad bonum delectabile; inclinatio autem habitus est ad tale bonum. Deinde quod sit ad bonum inclinatio eius, & quod sit conueniens naturæ, non facit quin inclinet ad malum, hic, & nunc: ergo manet adhuc intentum, quod Deus quamuis possit causare aliquid, quod inclinat ad malum hic, & nunc: modò non necessitet ad malum, neq. detur in ordine ad malum, sed in ordine ad bonum; non debeat tamen dici causa moralis istius mali, & consequenter ex eo quod habitus inclinat ad malum, non sequitur quin possit causari à Deo, sine eo quod Deus sit causa moralis istius mali, ad quod inclinaret hic, & nunc.

Confirmatur, magis concurrat ad peccatum concurrando ad materiale eius, quàm producendo talem habitum, & tamen non est propterea causa moralis peccati: ergo non esset talis dicenda, quamuis produceret habitum.

Dices, ad rationem causæ moralis alicuius effectus non requiri quod necessitet ad effectum, sed sufficere quod quoquomodo impellat ad illum, ut patet in homine consulente, aut iubente ut fiat malum: talis enim est causa moralis istius mali, quamuis sit liberum ei, cui iubet, & consulti, facere malum, vel non facere.

Contrà, quia si licet argumentari ab hominibus ad Deum, sufficeret ad hoc quod Deus esset causa moralis, quod permetteret peccatum cum posset ipsum impedire, quia homines sunt causæ morales peccati, sic ut peccent, si permittant peccata, cum possint, commodè saltem, illa impedire: ergo non licet inferre quod Deus sit causa moralis peccati ex eo, quod exhibeat se circa peccatum, quocumque modo, quo, si homines se exhiberent, essent tales causæ.

Contrà secundò, quia ad rationem causæ moralis alicuius effectus mali, sic, ut ipsi sit imputabilis ille effectus, debet illa causa, vel intendere per se moraliter illum effectum positiuè; vel si non intendat, debet ita se gerere circa illum, quomodo præcipitur ipsi particulariter ne se gerat, & hinc tam Deus, quàm creaturæ sunt causæ morales illorum effectuum, quos iubent, consulant, & multò magis, quos præcipiunt fieri; homo etiam est causa moralis peccati, quod teneretur impedire, & non impedit, Deus verò, quia non habet præceptum vllum impediendi peccati, potest non impedire illud absque peccato. Sed

Deus non necessariò intenderet per se peccatum, dum produceret habitum vitiosum, imò posset intendere bonum ipsius, cui ipsum infunderet, nempe augmentum meriti eius: ergo per productionem illius maxime in circumstantiis, in quibus sciret certò non peccaturum illum, cum eum communicaret, non esset causa moralis peccati,

Dices, quidquid sit, an Deus esset causa moralis ipsius peccati esset causa moralis ipsiusmet habitus vitiosi; qui est imperfectio moralis hominis, & indecens ipsum; sed repugnat bonitati diuinæ esse causam per se talis imperfectionis. Contrà primò, quia ipsamet inclinatio hominis ad bonum delectabile, non obstantis eius prohibitione, est imperfectio moralis, si iste habitus sit imperfectio moralis; & tamen non repugnat Deo producere illam: ergo neque habitum. Contrà secundò, quia non repugnat Deo producere imperfectionem moralem in actu primo, in ordine ad bonum, non intendendo imperfectionem moralem in actu secundo, neque per modum finis, neque per modum mediij.

Ex hac doctrina sequitur primò quod iam proposuimus, nempe Deum posse producere habitum erroneum, quamuis non posset producere ipsummet errorem. Secundò, si talem habitum produceret, non propterea tamen eum censendum esse causam per se erroris, quod abundè sufficit ad impugnationem prædicti fundamenti Coninck, quoad primam partem.

Impugnatur denique idem fundamentum quoad secundam partem, de indecentia istius habitus erronei, quia certum est maiorem esse imperfectionem hominis esse cæcum, vel claudum, vel mortuum, quàm habere aliquem errorem speculationum in intellectu, verbi gratiâ, talem, quo iudicaret erroneè conceptum entis ut sic, esse analogum, vel æquiucum, vel vniuocum, qualis scilicet non esset à parte rei; & nemo est, nisi imprudentissimus, qui non magis doleret de cæcitate, aut morte, quàm de tali errore, & qui non haberet pro maiori gratia lumen oculorum, ac vitam, quàm cognitionem veram oppositam isti errori: sed Deus potest facere hominem cæcum, claudum, & mortuum, non obstante eorum imperfectione; ergo & producere talem habitum. Confirmatur, non dedecet Deum, qui est vita, interficere hominem; ergo neque dedecet ipsum, quamuis sit veritas, communicare talem habitum.

Dico secundò, Deus non potest talem errorem infundere, quo aliquis iudicaret rem aliter se habere, quàm habet, & ita eam concipi à Deo: potest tamen habitum erroneum ad illam inclinantem. Hæc est communis quoad primam partem, quia sic mentiretur: significaret enim rem se habere aliter quàm ipsemet concipit ipsam, non minùs quàm si verbis ita significantibus vteretur, ut patet; hoc autem esset mentiri. Per hoc patet ad fundamentum primum Medinæ supra, quo vtitur ad probandum quod Deus non possit causare errorem, quia scilicet mentiretur; hoc enim fundamentum solum urget Deum non posse causare errorem talem particularem, de quali hic agimus; non verò quod nullum omnino possit causare errorem.

Quoad secundam partem, nempe quod Deus potest causare habitum inclinantem ad huiusmodi errorem, patet ex iis, quæ paulò antè diximus contra Connink, & præsertim ex eo quod possit

46.
Replia 2.

Nō repugnat Deo esse causam imperfectionis moralis qua nō est peccatum.

Reiicitur 2.

47.
Impugnatio fundamenti Coninck quoad secundam partem. Ex indecentia habitus vitiosi nō sequitur Deū ipsum producere non posse. Maior est imperfectio hominis esse cæcum quàm habere errorem aliquem speculationum.

48.
Assertio 2. Deus nequit producere talem errorem quo iudicaret aliquis quod aliquid fa sū conciperetur à Deo ut verum.

Deus potest causare habitum inclinantē ad talem errorem.

producere habitum vitiosum, nam non minùs repugnat ipsi producere habitum erroneum, quàm vitiosum, vnde si hunc possit producere, & illum etiam.

49.
De æquino-
tione, &
restric-
tione
mentali.

Quid est
æquiuocatio
de qua hic.

Hæc de ipso mendacio propriè dicto, quantum ad inseparabilem malitiam eius sufficiant nunc antequam ad textum accedamus, pauca adiungenda sunt de æquiuocatione, & mentali restrictione orationis, an scilicet, & quando liceat tali oratione uti, qua de re Emonerius prædictus, Author Splendoris veritatis, satis prolixum edidit librum, & Malderus alium, sed breuiorem.

Vt status autem controuersie intelligatur, aduertendum est æquiuocationem, de qua hic agimus, esse orationem ambiguam, quæ scilicet duplicem, aut multiplicem habeat significationem, vt est illa:

Aio te Æacida Romanos vincere posse.

Potest autem contingere, vt ex pluribus sensibus, quos oratio habeat, vterque sit satis vulgaris, & communis, nec vnus sit magis proprius, quàm alter, vt in prædicta oratione ex duobus sensibus eius non magis proprius, nec vulgaris, aut obuius est, quod vincere posset Æacides Romanos, quàm quòd ipsum Romani vincere possent. Potest etiam quandoque contingere vt vnus ex sensibus sit magis communis, & alter minùs, vt prope, cuius vsus sit valdè rarus, vt in hac oratione: *mus currit suis pedibus*. magis communis sensus est ille, quo significat quòd currat propriis pedibus; minùs autem communis, quòd currat pedibus animalis, quod dicitur *sus*.

Quid est ora-
tio restricta
mentaliter.

Aduertendum secundò, restrictionem mentalem in proposito esse orationem, quæ habeat aliquem sensum ex suppositione alicuius conceptus mentalis, quem loquens habet, qualem sensum non habet, nisi adfuisse talis conceptus mentalis, verbi gratià, si quis dicat Petrum non esse domi, subintelligendo in mente, vt noceat illa oratio coniuncta cum illo mentali conceptu significat quòd non sit domi, vt noceat, & vt non coniuncta cum illa, aut alia simili significaret tantum quòd non esset domi, vnde quando coniungitur oratio cum huiusmodi mentali restrictione, aut reservatione, vocatur oratio cum restrictione, aut reservatione mentali, & potest vocari æquiuoca, seu amphibologica, non minùs, quàm præcedens; quia habet duplicem sensum, vnum quem præ se fert externè; & alterum quem habet vt coniungitur cum illa interna reservatione. Differt tamen ab amphibologica locutione priori, quòd illa suos plures sensus habeat externè, hæc verò non habeat omnes suos externè, sed vnum, aut plures habeat, vt præcisè coniungitur cum conceptu interno loquentis externè non significato.

Quomodo
differt oratio
restricta ab
oratione am-
phibologica.

50.
Licet vti
oratione re-
stricta, &
amphibologi-
ca quando non
habet falsum
sensum.

Aduertendum tertio non quæri hic, an liceat vti oratione æquiuoca, aut amphibologica, siue restricta quomodocumque, quia non potest dubitari quin quando oratio haberet vtrumque sensum suum verum, possit quis ea vti absolurè, & simpliciter, vnde si aliquis peteret, an Petrus esset domi, modò non esset domi, posset sine dubio responderi cum restrictione mentali, dicendo non esse domi, & intelligendo in mente quòd non esset domi vt noceret; sed difficultas est, an possit quis istiusmodi oratione amphibologica vti, quando vnus sensus ipsius esset falsus: vt, verbi gratià, an possit quis quærenti an Petrus sit domi, dicere quòd non sit, cum tamen reuera sit

domi, intelligendo tamen internè quòd non esset domi, vt noceret, supponendo quòd non esset domi ad talem finem. Et si quis quæreret, an Petrus occiderit Paulum, qui Petrus reuera occidit Paulum, an possit quis respondero dicendo: *mibi constat Petrum non occidisse Paulum*, intelligendo scilicet, quòd Paulus non occiderit Petrum, prout oratio tam benè significat ex se, quàm quòd Petrus non occiderit Paulum.

Aduertendum quartò, non esse etiam dubium quin possit quis oratione amphibologica habente sensum falsum, & verum vti, quando non aduerteret ad sensum falsum, & quando etiam licet aduerteret, sciret tamen, aut probabiliter opinaretur eum, cui loqueretur, intellecturum orationem in sensu vero: vnde si putaret quis quòd interrogans an Petrus occiderit Paulum, qui Petrus reuera occidit ipsum, intelligeret hanc orationem: *certum est Petrum occidisse Paulum*, vt significat quòd Petrus occiderit Paulum, non verò vt significat quòd Paulus occiderit Petrum, posset sine dubio isti interroganti respondere Petrum occidisse Paulum, quamuis aduerteret orationem illam esse æquiuocam, & habere aliquem sensum falsum. Vnde à primo ad vltimum tota difficultas consistit in hoc, an possit quis vti oratione habente sensum falsum, & verum pro eo tempore, pro quo sciret eum, cum quo conuersaretur, intellecturum illam orationem in sensu falso; aut an possit vti oratione, quæ quantum ad externa omnia non habet nisi sensum falsum, adiungendo aliquam restrictionem mentalem non significatam vilo modo externè, quæ restrictione addita oratio haberet sensum verum, quando præsertim sciret audientes non intellecturos orationem cum ista restrictione, sed in sensu falso, quem externè, suppositis omnibus circumstantiis, præ se ferret.

Potest quis
viti oratione
amphibologi-
ca, & restri-
cta habente
sensum falsum
quando præ-
uidetur in-
telligenda in
sensu vero.

Nadus con-
trouersia.

Dico autem *suppositis omnibus circumstantiis externis*, quia certum est quòd oratio aliqua quæ secundum se haberet sensum falsum, possit suppositis circumstantiis personarum, aut modi loquendi, aut interrogationis, cui per eam responderetur, habere sensum verum, nam si quis diceret ironicè quòd aliquis esset pulcher, qui à parte rei non esset pulcher, illa oratio vocalis secundum se esset falsa, & tamen supposito isto modo loquendi, quo proferri solet oratio ironicè, esset vera: nam omnes intelligerent quòd sensus esset oppositus, nempe Petrum non esse pulchrum. Et si quis diceret interrogatiue, Petrus est sanus? oratio illa non esset vera, nec falsa, quæ tamen secundum se abstrahendo ab illo modo loquendi, quo solet proferri oratio interrogatiua, esset vera, vel falsa, prout scilicet Petrus se haberet à parte rei. His suppositis,

51.
Oratio ex se
falsa quoad
verba, posset
esse vera ra-
tione modi
dicendi, aut
alijs circum-
stantijs.

Dico primò, quandoque non licere vti oratione amphibologica habente sensum falsum, quando cognoscitur is, cui loquimur, intellecturus eam in sensu falso, siue ex se habeat alium sensum verum, siue non habeat ex se, sed habeat tamen, vt coniungitur cum aliqua restrictione mentali. Hæc assertio est certa apud omnes auctores; & patet, quia quandoque occurrit præceptum significandi externè veritatem, quam internè concipimus, sic vt alij, quantum in nobis est, eam intelligant, vt verbi gratià, quando occurrit præceptum confitendæ externè fidei: ergo tenemur tum non vti oratione æquiuoca vilius rationis, quæ haberet sensum falsum significan-

52.
Assertio 1.
Quandoque
non licet vti
oratione am-
phibologica
quando in-
telligenda co-
gnoscitur in
sensu falso.

tem externè nos non habere talem fidem sic, vt ij quibus fides esset confitenda, intelligerent orationem in illo sensu falso, quo significaret nos non habere talem fidem, quamuis haberet alium sensum verum. Cuius probationem vltiorem qui desiderauerit, adire poterit commentum meum in quæstionem primam *dist. 25.* huius tertij *num. 170.* vbi per se id probaui.

Quando certum est non licere vti oratione amphibologica.

Quod si quærat, quando, aut quibus casibus est extra controuersiam non licere vti oratione amphibologica, aut restrictione mentali in sensu iam proposito. Aduertendum est, obligationem non vtendi oratione amphibologica in illis casibus oriri posse, vel ex præceptis aliarum virtutum, quàm sit veracitas, vt in casu confitendæ fidei oritur ex præcepto fidei, vel ex ipsamet veracitate, & quidem quatenus oritur ex aliis virtutibus, spectat resolutio ad materias, & tractatus illarum aliarum virtutum; quatenus verò oriretur ex veracitate, spectat huc. Pro resolutione autem eius in vniuersali,

§ 3.

Assertio 2. Non licet æquiuocare quando potest obligare ad detrimentum ortum ex non æquiuocando subeundum præcipit non æquiuocare.

Dico secundò, quotiescumque aliquis præcipit non æquiuocare, qui potest obligare ad subeundum illud detrimentum, quod ex non æquiuocando sequeretur, tunc non posse nos vti æquiuocatione; secus autem dicendum esset, quando non posset nos obligare ad subeundum illud detrimentum, quod ex non æquiuocando sequeretur. Hæc videtur non posse esse in controuersia, & probatur prima pars, quia talis habet auctoritatem, respectu talis præcepti: ergo tenemur obedire. Probatur antecedens, quia si aliquid impediret, maximè quia non posset obligare ad incurrendum istud detrimentum, quod ad non æquiuocandum requireretur, sed posset ex hypothefi conclusionis; ergo posset obligare ad non æquiuocandum.

Confirmatur, ideò non deberemus obedire, quia incurrendum esset tale detrimentum, vt suppono: sed hoc non potest sufficere, quandoquidem ille posset nos obligare ad illud incurrendum. Hæc autem pars intelligenda est, quando non constaret nobis per Epiikiam, aut aliunde quod mens præcipientis non esset obligare nos in casu magni detrimenti, licet posset nos obligare ad illud etiam subeundum.

Probatur secunda pars; quia eo ipso quo non potest obligare ad illud detrimentum, non potest obligare ad illud, ad quod requiritur, aliàs obligaret ad illud, & non obligaret; non obligaret ex hypothefi; obligaret autem, quia qui obligat ad finem, obligat ad media necessaria: incurrere autem tale detrimentum est medium necessarium ad non æquiuocandum, aut aliquo modo necessariò coniunctum cum non æquiuocatione, vt suppono. Non dico autem quod in tali casu non esset obligatus ad non æquiuocandum; sed quod non esset obligatus ex vi præcepti talis personæ.

Ex nullius præcepto obligamur ad non æquiuocandum qui non posset obligare nos ad ferendum detrimentum ortum ex non æquiuocando.

§ 4.

1. Corollarium, ex cõclusionem præcedenti.

Denique potest obligare ad non æquiuocandum in nullo casu.

2. Corollarium.

Illegitimus iudex, aut dominus nequis obligare ad non æquiuocandum in vlla casu.

3. Corollarium.

Hinc deducitur primò, Deum posse obligare ad non æquiuocandum, non obstante quocumque detrimento, quia potest obligare ad quodcumque detrimentum subeundum, cum sit dominus vitæ, & mortis, ac vniuersorum.

Deducitur secundò, illegitimum iudicem, aut dominum non posse obligare ad non æquiuocandum in casu vllius detrimenti, quia talis non habet auctoritatem obligandi ad subeundum detrimentum vllum.

Deducitur tertio, legitimum iudicem, & do-

minum non posse obligare ad non æquiuocandum, quando sequeretur maius damnum meum, notabiliter saltem, quàm esset emolumentum sequuturum ex non æquiuocatione. Vnde si sequeretur mea mors ex confessione furti, & non sequeretur aliud bonum, quàm restitutio furti, non posset iudex obligare me ad non æquiuocandum.

Deducitur denique, vniuersaliter loquendo, quoties non potest exigere à me iustè responsionem, non posse ipsum me ad respondendum sine æquiuocatione obligare.

Dico tertio, non licere vti vllò genere æquiuocationis in administratione iustitiæ, aut contractibus priuatis, aut publicis liberè factis. Hæc est communis, & patet, quia administratores iustitiæ tenentur eam sincerè administrare ex ipsiusmet obligatione, & similiter, qui ineunt inter se contractus, debent ex iustitia sincerè procedere iuxta mutuam contrahentium intelligentiam, & sanè aliàs tolleretur planè & contractuum inter homines fœderumque commercium, & executio iustitiæ, quod ad summum Reipublicæ vergeret detrimentum. Dixi autem *liberè factis*, quia si esset quis coactus ab aliquo ad contrahendum, fortassis non posset ex vi contractus iniri obligari ad non æquiuocandum.

Confirmatur, quia non licet proximum decipere, præsertim quando ipse non præberet causam sufficientem, sed vtendo æquiuocatione in contractibus sic deciperetur: ergo. Probatur maior, quia si quis mediante etiam æquiuocatione deciperet proximum, teneretur ad restitutionem; ergo non licet æquiuocatione mediante decipere proximum.

Confirmatur secundò, quia dum conuenitur cum ipsismet hostibus, saltem publicis, non possumus æquiuocatione vti: ergo multò minùs cum aliis. Antecedens patet, quia aliàs non posset relinqui locus sedandi controuersias, & bella publica, quia quæuis pars meritò posset semper timere de fraude mediante æquiuocatione; & hinc meritò malè fecisse ab omnibus æstimati sunt, qui in huiusmodi conuentionibus æquiuocatione sunt vsi, vt, exempli gratia, Cleomenes ille, de quo Plutarchus in Apophthegmatibus, qui triginta dierum cum hoste pactus inducias, noctu hostiliter se gerebat, non noctium, sed dierum pactas inducias asserens, cum tamen hostes noctes etiam comprehensas intelligerent. Plura alia exempla recenset Molanus lib. 1. de fide hæreticis seruanda, & Serarius in cap. nonum Iosue 9. 5.

Dixi autem in confirmatione *saltem cum hostibus publicis*. nam de hoste priuato, & latrone res non est tam certa, nam Molanus *suprà*, Nauarrus in *summa cap. 12. num. 14.* Lopes 1. parte *instructory, cap. 42.* Angelus v. *Iuramentum 5. num. 8.* Syluester v. *Iuramentum 4. quæst. 7. §. 2.* Emonerius *cap. 4. num. 16.* existimant posse quem æquiuocatione vti cum latrone: si enim non dimitteret, quos caperet, nisi promissa magna mercede, posset promittere oratione æquiuoca, quæ in vno sensu præ se ferret promissionem; in alio verò sensu non, & postea nihil soluere; & rationem assignant, quod ex deceptione tali latronis, non sequerentur illa incommoda, quæ sequerentur ex deceptione hostium publicorum in publicis conuentionibus, & quod vltiùs ille non habebat ius obligandi illos ad promittendum; nec consequenter ad promittendum sine æquiuocatione.

Legitimus iudex, & dominus possunt obligare ad non æquiuocandum in multis casibus, nos in omnibus. Qui non potest iustè exigere responsionem non potest obligare ad non respondendum cum æquiuocatione.

§ 5.

Assertio 3. Non licet æquiuocare in administratione iustitiæ, aut contractibus publicis, aut priuatis liberè factis.

Nā potest decipere proximum absque causa sufficienti.

Non licet in conuentione publica cum hostibus vti æquiuocatione.

§ 6.

An liceat vti æquiuocatione inter pacificandū cum hoste priuato.

Fundamentū partis affirmatiuæ.

*Ratio partis
negatiue.*

tionem. Ego tamen existimo resolutionem hanc non esse tam facilem, quam videri posset prima facie, nam grauissima etiam incommoda, & ad quæ vitanda quilibet particularis meritis teneri posset, sequi poruissent ex deceptione tali hostium priuatorum, seu latronum; nam si semel dubitarent tales de huiusmodi licentia æquiocandi secum, nunquam verisimiliter conuenirent, sed vel interficerent, vel detinerent apud se omnes, quotquot caperent; quod sanè cederet in magnum viatorum, & reipublicæ detrimentum. sed quidquid sit de hoc, saltem in aliis præmissis casibus, certum est non licere vti æquiocatione, quando oratio æquiouoca esset communiter accipienda in sensu, in quo esset falsa.

*Vnde oritur
obligatio non
æquiocandi
in prædictis
casibus.*

An verò obligatio non vtendi æquiocatione procedat in illis casibus ex veracitatis virtute, vel ex aliquibus aliis, non multum refert, sufficit enim quod sit illa obligatio ex aliquo capite, quantum ad praxim; quantum autem ad speculationem attinet, certum est illam obligationem procedere ex iustitia in iudice, & contrahentibus; sed etiam satis probabile puto quod præterea oriatur ex veracitate, quia si obligatio huius virtutis possit vnquam habere locum, maximè in casibus prædictis, & omnibus, in quibus graua sequerentur incommoda, si non obseruaretur veritas in dictis, & factis: & ita sentit expressè Author *Splendoris veritatis* con. 4. num. 20. & consequens est ad alia nostra principia.

§ 7.

*Affertio 4.
Non licet vti
oratione æ-
quiouoca, aut
restricte ab-
sque legitima
causa.*

Dico quartò, nunquam, etiam extra casus prædictos, licere vti sermone æquiouoco, aut mentaliter restricto, quando cognosceretur esse intelligendum ab eo cum quo esset loquendum in sensu falso, absque legitima aliqua causa. Hæc assertio est etiam communis, quia si possit quis absque peccato vti simili sermone absque rationabili causa, nunquam deberemus credere vlli etiam honestissimo, & sanctissimo, nisi in casibus prædictis. nam sanctissimus quisque posset vti æquiocatione quoties non esset peccatum ea vti; nec refert quod ipse diceret se non vsurum æquiocatione, quia etiam hoc dicendo posset vti æquiocatione, & deinde absurdissimum esset eò conuersationem omnem reduci, vt non esset vlli credendum, nisi diceret se non æquiouocare. Quod si semel tolleretur fides dictis, iam vsus præcipuus sermonis, & conuersationis inter homines consequenter tolleretur, quod grauissimum sanè detrimentum est, & tale quod sub pœna peccati esset cuilibet vitandum: ergo æquiouocatio sine legitima causa sub peccato est vitanda.

*Si liceret
æquiouocatio
tolleretur cō-
uersatio hu-
mana.*

Confirmatio.

Confirmatur, quia etiam ex hoc capite omnes fatentur mendacium esse peccatum, quod si liceret, tolleretur conuersatio humana; & quod omnes meritis fugiunt mentientium conuersationem; nec etiam vera loquentibus credunt nisi aliunde constet verum esse quod dicunt, iuxta illud sancti Hieronymi ad Iulianum Diaconum: *Antiquus sermo est: Mendaces faciunt, vt nec vera dicentibus credatur.* Sed certè tam esset fugienda æquiouocatum conuersatio, & tam non esset credendum ipsis, etiam cum non æquiouocarent, nisi aliàs constaret quod verum dicerent; ergo æquiouocare absque legitima causa erit peccatum.

§ 8.

*An liceat
æquiouocare
aliquando cū
causa ali-
qua.*

Hæc sunt quæ communiter pro certo in hac materia habentur, nunc ad controuersiam veniendum est, quæ consistit in hoc, an aliquando liceat ob iustam aliquam causam vti oratione æqui-

uoca? Qua in re plures sunt Doctorum sententiarum, quidam enim vniuersim negant in illo casu vtendum vlla oratione æquiouoca, quando cognosceretur intelligenda in sensu falso ab eo, cui aliquis loqueretur. Ita sentire videtur Ioannes Bernelius, Anglus Benedictinus, in dissertatione sua contra æquiocationes, ad quam satis acerbè responderet Author *Splendoris veritatis*, quisquis is est, nec doctrinæ parcens, quod sufficere deberet, nec Auctori etiam, quod non exigebat controuersia.

1. Sententia
vniuersim
negans.

Secunda sententia est, licere vti quandoque ob legitimam causam oratione æquiouoca, quæ secundum se externè profertur, habet duplicem sensum, vnum verum, & alterum falsum, sine adiunctione alicuius conceptus mentalis, non significati externè, non verò oratione æquiouoca, quæ non habet ex se, vt externè profertur, sensum verum, nisi adiuncta mentali restrictione.

2. Sententia
licere ob legi-
timam cau-
sam.

Hanc sententiam expressè tenet Coninck, *disp. 10. de actibus supernaturalibus*, & pro ea citat Caeteranum 2. 2. *quest. 89. Sotum lib. 8. de iust. quest. 1. art. 7.* Eam etiam tenet Azor. *tom. 1. lib. 11. cap. 4. quest. 5.* Aragon. 2. 2. *quest. 69. art. 2.* Malderus ex professo *opuscul. de restrict. mentali cap. 5. & 10.* Rebellus *part. 2. lib. 4. quest. 10. num. 2.* Paulus Laymanus *lib. 4. Theologia moralis tractat. 3. cap. 3. num. 7.* Cydonius *contra Casaubonum cap. 5. & in Apol. pro Garneto cap. 2.* & alij plures Theologiæ Professores, qui nondum sua scripta typis commiserunt hac de re.

Tertia denique sententia est, licere quandoque vti oratione æquiouoca, etiam cum restrictione huiusmodi mentali. Pro hac sententia Egidius Coninck *suprà* citat Syluestrum v. *Iuramentum 3. quest. 2.* Angelum v. *Iuramentum num. 2.* Eam tenet sine dubio Nauar. *cap. 12. num. 8. & 19.* Couar. *lib. 1. var. resol. cap. 2. num. 2. 3. 4.* Valen. 2. 2. *disp. 5. quest. 13. puncto 2. & 3. part. disp. 7. quest. 13. puncto ultimo.* Salom. 2. 2. *quest. 69. art. 2. contr. 11.* Suar. *tom. 2. de relig. tract. 4. lib. 3. cap. 10.* Less. *de iust. cap. 42. dub. 9.* Reginaldus *lib. 18. num. 90.* Tolet. *lib. 4. sum. 21. num. 9.* Sanchez *lib. 1. de matrimonio disp. 10. in fine, & de preceptis lib. 3. cap. 6. num. 15.* & prædictus Author *Splendoris veritatis*, qui & eam parum, aut nihil à priori sententia diuersam esse, & omnium fusissimè probat.

3. Sententia.
quod liceat
etiā vti ora-
tione restri-
cta.

Dico quintò, quod ad praxim attinet, posse quem vti accedente debita causa, oratione æquiouoca vtriusque rationis, & quam concedit secunda, & tertia sententia, & quam negat secunda, & concedit tertia. Hæc patet, quia tot authores tenent huiusmodi orationum vsus, vt nemo possit non iudicare esse probabile licere talem vsus in praxi, præsertim cum liceat secundum communior sententiam vti sententia minùs probabili; ergo licet in praxi, ob legitimam causam, vti tali oratione.

Confirmatur, quia si tot authores tales dicerent licere vti mendacio, profectò in praxi id liceret; ergo cum dicant licere tales orationes, licebit in praxi, vti illis, & præsertim hoc verum est respectu eorum omnium, quibus non est persuasum, quod à parte rei non liceat vti talibus orationibus, vt sunt authores secundæ sententiæ, quantum ad orationes restrictas. Addo tamen vt illissimum fore, vt examinaretur benè hæc res & decideretur an à parte rei liceat hic vsus, & si reperiatur quod non, penitus prohibeatur, ne quod à parte rei licitum est, in praxim reducatur.

Dico

§ 9.
Assertio 5.
Licet iā præ-
dicare ora-
tiones æqui-
uocas, & res-
trictas pro-
pter probabi-
litatem quæ
salu vsus
habet ab au-
thoribus ipsi
approbanti-
bus.

60.

Assertio 6.
A parte rei
licet uti ora-
tione æquiuo-
ca non restri-
cta mentali-
ter, quando
quis non in-
tendit deco-
ptionem.
Probatio.

Dico sextò, licet à parte rei independenter à licentia sequendi opinionem probabilem, & independenter à probabilitate, quam illa sententia habet ab authoribus eam tenentibus, uti oratione æquiuoca, vel amphibologica prioris rationis, hoc est, tali quæ habeat ex se duplicem sensum, quatenus externè profertur, modò quis non intendat deceptionem alterius. Hæc est communis authorum secundæ, & tertiæ sententiæ; & patet; quia in tali casu, nec quis ita contra mentem, quandoquidem significet ipse quòd ad se attinet ex natura, & institutione sermonis, illum conceptum, quem habet in mente, & consequenter non mentitur. Deinde non intendit deceptionem alterius, nec tenetur adhibere diligentiam aliquam particularem ne decipatur, ut etiam suppono, & solummodo dat occasionem, ex qua alter propria culpa, & negligentia decipitur: ergo quoties adest aliqua rationabilis causa poterit quis uti tali oratione in tali casu.

Confirmatio.

Confirmatur, quia non magis concurrat ad deceptionem, aut errorem alterius utens tali oratione sine intentione erroris, quam mulier pulchra ornans se, & prodiens in publicum, cum probabiliter scit aliquem inordinatè esse cupitum ipsam, dat occasionem istius peccati, sed potest ita se ornare, & prodire in publicum ad alios bonos fines sine peccato, modò non directè intendat istud peccatum secundum communio-rem sententiam: ergo similiter absque peccato potest quis ob debitam causam dare occasionem talem deceptionis, & erroris, modò non intendat illum.

Corollarium.

Hinc patet quòd si quis loqueretur vni oratione amphibologica, quem putaret ipsum intellecturum, in sensu vero, aliis præsentibus intellecturis in sensu falso, non peccaret si intenderet per se significare veritatem isti, quem sciret orationem in sensu vero intellecturum, quamvis sciret alios præsentibus intellecturos in sensu falso illam.

61.

Assertio 7.
Potest quis
uti aliquando
oratione æ-
quiuoca non
restricta, ut
cum quo lo-
quitur nō in-
telligat sensū
verum eius.
Probatio 1.
ex factis San-
ctorum.
Abraham.

Dico septimò, posse quem ob legitimam causam uti oratione æquiuoca habente ex se sensum verum cum falso, ne alius intelligat sensum verum istius orationis, sed potius ut intelligat sensum falsum.

Hæc etiam est communis authorum secundæ, & tertiæ sententiæ, & probari solet primò, ex factis virorum sanctitate celeberrimorum, qui simili oratione sunt uti, ut Abraham, qui cum timeret se interficiendum, si cognosceretur Saram ipsius esse uxorem, eam dicebat suam esse sororem, æquiuocà significatione vocis *soror* vsus, quæ vox apud eos, quibuscum tum conuersabatur Abraham non solum genitam eodem, aut iisdem parentibus, qualis non erat Sara, sed etiam propinquam aliis ortam parentibus, qualis erat Sara, significabat. Item S. Felicis Nolani, qui ambiguitate vocis *Felicitis*, qua significat hominem prosperum, & etiam qua est nomen proprium, vsus satellites se ad necem quærentes, & ipsummet, an cognouisset Fœlicem interrogantes elusit, asserens se nesciuisse felicem: quam Historiam narrat S. Paulinus natali S. Felicis.

S. Felicis.

S. Francisci.

Item S. P. N. Francisci; qui ut refert Nauarrus in Manuali cap. 12. num. 8. & alij, interrogatus qua transisset homicida, quem in ea via transcurrentem paulò antè viderat, immissa vna manu intra alterius manicam, ut eos ab homicida insequendo diuerteret, respondit, *non transiit hac*, intel-

ligens quidem ipse, quòd per manicam non transiit, sed reuera significans alijs quòd non transiit illa via. Plures aliæ huiusmodi historię adduci possent ad idem intentum.

Ego tamen syncerè fateor mihi hæc exempla non suffectura, nisi aliunde suppleretur ad legitimam huius vsus, aut ratio, aut autoritas, nam, ut postea inter soluenda argumenta principalia dicendum erit, non est necesse saluare omnia Sanctorum facta absque peccato veniali, nec consequenter sequitur si ipsi uti sint aliquando aliquo facto dictòve, illud licere absque peccato veniali. Deinde possent dicti Sancti excusari à peccato, quia licet reuera à parte rei peccauissent, posset dici quòd ipsi non putauerint se peccasse ob ignorantiam inuincibilem. Deinde possent etiam excusari quòd id facerent ex impulsu, & indistinctu speciali Spiritus sancti dispensantis cum illis in eo facto, quod aliàs esset illicitum, sicut dicimus in multis aliis casibus, & hoc præcipuè dici posset si teneretur æquiuocationem huiusmodi illicitam esse absque dispensatione diuina, ea autem mediante licitam. Rursus, excusari possent ex eo quòd talis modus loquendi suo tempore non esset habitus prohibitus iuxta dicta assertione quinta, quamvis reuera à parte rei non esset licitus.

Nihilominus ex suppositione quòd ratio, aut autoritas habeatur aliunde ad probationem assertionis, inde sumi poterit occasio bona interpretandi illa facta Sanctorum absque peccato, aut ignorantia, quæ aliquam imperfectionem arguunt, & etiam absque instinctu speciali Spiritus sancti, ad quem sine necessitate non est recurrendum.

Probari etiam solet ratione, quia qui sic loquitur non mentitur, quandoquidem significet, quæ in mente habet: ergo si habeat legitimam causam sic loquendi, non est quòd id ipsi dicatur esse prohibitum.

Confirmat Bononius in splendore suo veritatis cap. 6. num. 6. Quia aliàs deberet quis antequam loqueretur esse sollicitus, an sua oratio esset æquiuoca, & haberet aliquem sensum falsum, & quandoquidem omnia ferè verba habeant plures sensus, vixque vlla proferri possit oratio, quæ non sit propterea æquiuoca: incredibilis, inquit, oriretur anxietas, si non liceret uti oratione æquiuoca.

Hæc etiam probatio non videtur concludere intentum, quia licet talis non mentiretur, tamen intenderet, ut suppono, errorem alterius, & quidem non solum per accidens, sicut mulier prodiens in publicum, & cognoscens aliquos ex sua pulchritudine peccandi occasionem capturos, per accidens tantum intenderet eorum peccatum, si nullo modo directè illud intenderet, aut tanquam finem, aut tanquam medium: non, inquam, per accidens hoc modo, sed aliquo modo, nam optaret sequi deceptionem, & licet non haberet illam pro fine, vellet tamen ipsam pro medio ad alium finem, nam sine dubio S. P. Noster Franciscus cupiebat ut illi, quos fefellerat, putarent homicidam non transiisse illà viam, & Abraham optabat ut illi apud quos degebat putarent Saram non fuisse uxorem ipsius, & quicumque data opera vteretur locutione æquiuoca ad cooperiendam veritatem, magis quam indirectè, & per accidens intenderet errorem, & deceptionem: non sufficit ergo ad legitimam æquiuocationis

62.

*Difficultas
contra præce-
dentem pro-
bationem.*
Non est ne-
cesse saluare
omnia San-
ctorum facta
absque pec-
cato veniali.
Possent sancti
aliqua face-
re absque
peccato ob
ignorantiam
inuinibilem,
& ex dispen-
satione par-
ticulari.

*Possent etiam
aliqua reuoc-
are peccami-
nosa facere
absque pec-
cato, quia
probabile es-
set illa nō esse
peccata ob
auctoritatem
Doctorum.*
Quomodo
valere pos-
sunt prædicta
exempla.

63.

*Probatio con-
clusionis à ra-
tione.*

Confirmatio.

*Impugnatur
probatio.*

*Æquiuocano
data opera
intendit de-
ceptionem.*

tionis quoddam æquiocans non mentiat; sed probandum est ulterius, quod liceat sic intendere errorem, quod sanè recentioribus dicentibus Deum non posse directe causare errorem, non adeò facile factum est; si enim Deus id facere nequit, multò minùs homo.

Impugnatur confirmatio.

Confirmatio longè minoris est momenti, nam extra controuersiam ullam est, posse quem uti oratione, quam ipsemet solum cognoscit habere sensum verum, quamuis à parte rei haberet sensus falsos, & assertionem præcedenti diximus posse quem uti oratione æquiuoca, quando per accidens tantum intenderet deceptionem: unde non esset vlla ratione anxie explorandum, quos sensus haberet oratio proferenda, sed sufficeret non cognoscere sensus falsos, & si tales cognoscerentur, sufficeret non intendere, ut in eo sensu intelligeretur, præsertim habita occasione legitima sic loquendi. Et sanè pro sufficientissima occasione iudicarem quoddam ille modus loquendi esset consuetus ad exprimendum sensum illum verum, qui esset exprimendus, & quod communiter solet in illo sensu intelligi, licet hinc, & nunc aliquis ex incuria, aut imperitia sua esset alio sensu falso illam orationem intellecturus.

64. *Probatio alla ex Scriptura.*

Possit aliàs probari, quia Deus de facto vsus est in Scriptura sacra simili locutione sæpissimè; & speciatim Christus Dominus, in quem non poterat cadere vllus defectus voluntatis, aut intellectus, Ioan. 11. rogatus inuisere Lazarum, locutus est æquiocè, dicens: *Lazarus amicus noster dormit; sed vado, ut à somno excitem eum*, quæ oratio tam benè ex se significabat excitationem à somno propriè dicto, qui est ligamen potentiarum sensitiuarum, quo sensu esset falsa, quàm somnum mortis, quo sensu esset vera, & ab ipso prolata; ergo licet uti tali oratione.

Difficultas huius probationis.

Deus non est vsus oratione æquioca ut aliquis deciperet.

Si Deus tali vteretur, non propterea sequeretur homines tali uti posse.

Christus etiam non intendit decipere per orationem æquiocam.

Quomodo Christus æquiocauit Ioan. 11.

Sed contra hanc probationem facit, quod imprimis potius certum sit Deum non fuisse vsus locutione amphibologica, ut aliquem deciperet, atque non intendisse ipsum sic loquendo deceptionem, aut errorem, unde quoddam sit vsus locutionibus æquiocis, non patrocinator huic assertioni; sed potius præcedenti, si tamen illi etiam fauet. Quod addo, quia licet Deus sis vteretur, non continuò sequeretur simile licere hominibus, absque præsertim licentia speciali ipsiusmet. nam ipse præcepit Abraham interficere filium suum, quod tamen ipsemet Abraham non liceret, aut vlli alteri absque facultate à Deo accepta.

Quod ad Christum autem attinet, mihi certum est quoddam ipse non intenderit deceptionem, aut errorem aliorum in prædicta, aut vlla alia simili oratione sua, nec tanquam finem, nec tanquam medium, licet cognouerit aliquos intellecturos in sensu falso. Imò, nec ex illo loco constat quoddam Apostoli, aut Discipuli, cum quibus loquebatur, intellexerunt in sensu falso, licet enim subiunxerint aliqui, *Domine si dormis, saluus erit*; tamen non est necesse, ut intellexerint absolute Christum de somno propriè dicto; posset enim optimè fieri, quoddam dubitauerunt de quo somno esset locutus; & quoddam exploraturi veritatem, subiunxerint illam orationem, ut scilicet ipse ea occasione quid intellexerit, significaret.

65. *Melior probatio conclusionis.*

Meliùs ergo mihi videtur probari conclusio, quia posset contingere ut deceptio, aut error proximi, quem quis intenderet mediante oratione æquiuoca decipere, esset minoris momenti, quàm aliquod aliud malum, quod sequeretur si

non deciperetur: nam si aliquis latro esset iniuste interfecturus innocentem, nisi deciperetur, maius sine dubio malum esset interfectio innocentis non solum ipsimet interficiendo, sed etiam latroni, quàm eiusdem latronis deceptio; unde ipsemet deberet pro beneficio habere suam deceptionem in tali casu, si sapiens esset: ergo in tali casu nihil impedit quoddam minùs quis posset intendere, vel optare eius deceptionem, atque ad id uti oratione æquiuoca.

Confirmatur primò, quia non potest ostendi quoddam decipere alium sit intrinsecè malum: ergo in casu, quo esset medium ad impediendum maius malum, posset quis eo licetè uti, præsertim si non sit præceptum aliquod particulare id impediens.

Confirmari posset ex Emonerio suprà, quia si quoddam esset præceptum non æquiocandi, maxime affirmatiuum, quo quis obligatur hinc, & nunc ad significandam sincerè veritatem; sed tale præceptum non obligat semper, & pro semper, & vitatio maioris mali esset causa, ob quam quis posset existimare prudenter illud malum maius vitari.

Sed contra hanc confirmationem facit quoddam licet sit præceptum tantum affirmatiuum designificanda veritate simpliciter, & sincerè; adhuc tamen posset esse præceptum negatiuum de non decipiendo, præsertim ex intentione directa: ergo illud de præcepto affirmatiuo nihil facit ad propositum.

Confirmatur itaque meliùs, quia est præceptum negatiuum de non retinendo alterius bono eo inuito non minùs, quàm est præceptum negatiuum de non decipiendo altero: sed in casu quo restitutio esset cessura in damnum domini, & in maius notabiliter damnum alterius, quàm restitutio cederet in bonum ipsius, non teneretur quis restituere: ergo in casu quo non decipere aliquem cederet in damnum magnum ipsiusmet, non teneretur quis ex præcepto negatiuo non decipere, & consequenter posset quis uti oratione æquiuoca ad eum decipiendum.

Confirmatur præterea, quia non maior videtur obligatio non deducendi alium in errorem, quàm obseruandi iuramentum, & votum; sed hæc non sunt obseruanda quando notabile malum sequeretur proximo, aut nobis ipsis ex ipsorum obseruantia, ut communis tenet: ergo nec esset cauendum errori proximi, quando ex eo sequeretur magnum aliquod emolumentum.

Obiicit Emonerius contra hanc conclusionem, quoddam amphibologicè loquens sit causa erroris in audiente: ergo non potest sic loqui. Et respondet ipsemet quoddam non sit causa per se erroris, sed per accidens, & quoddam possit esse talis causa ob iustam rationem absque peccato. Verum licet hæc responsio possit sufficere huic obiectioni, quatenus opponeretur conclusioni præcedenti, vix potest sufficere ei, quatenus opponitur conclusioni præsentis. nam in casu huius conclusionis, qui amphibologicè loqueretur, esset causa erroris per se in intentione sua, quandoquidem reuera optaret errorem, saltem ex hypothesi, ut patet ex dictis: hoc autem sufficeret ut esset illicitum sic loqui, nisi aliunde posset excusari.

Itaque respondeo aliter concedendo antecedens, & distinguendo consequens, quando oriretur maius bonum ex errore causato, aut etiam minus, cui loquens deberet potius cauere, quàm malo

De ipse alii non est necessarium maius morale.

Confirmatio ex Emonerio.

Non est præceptum confidendi semper sincerè veritatem.

Reiicitur.

Confirmatio melior.

Quod prohibetur præcepto negatiuo absolute, potest fieri in aliquibus occasionibus.

Iuramentum promissorum non obligat cum notabili detrimento.

66.

Obiectio. Responsio insufficienti.

Responsio vera. Quando deberet quis cauere errorem proximi.

malo erroris, nego consequentiam; quando non, transeat consequentia.

67.
Obiectio 2.

Responsio.
*Æquiuocum loquens sic se præbet exte-
rius sicut est
interius.*
Replicatio.

Obiicit secundò ex Barnesio, vnusquisque tenetur se exhibere foris per verba qualis intus est in mente: sed sic se non exhiberet amphibologicè loquens: ergo peccaret. Respondeo breuiter negando minorem, quia vt sic se gerat, sufficit quòd oratio eius ex se habeat significare conceptum loquentis, quamuis aliud etiam significet.

Dices cum eodem Barnesio, oratio amphibologica habet triplicem tantum acceptionem; aut enim sumitur amphibologicè, prout habet diuersos sensus, verum & falsum sine vlla determinatione externa ad vllum ex illis, & sic est falsa, quia nihil enunciat; vel sumitur, prout determinatur ad rem, de qua informari vellet audiens, & sic non est amphibologica, sed vera, si enunciat de illa re, prout se habet, vel falsa si non enunciat; vel denique sumitur, prout determinatur ad rem aliam, de qua non petitur, & sic est falsa, quia per eam non enunciat de re illa, de qua agitur inter loquentem, & audientem: ergo à primo ad vltimum, non licet vt amphibologica locutione in sensu falso. Sic in re proponit discursum Barnesij Emonerius, nescio sane an bona fide, quia Barnesij librum non potui habere ad manus, & difficulter persuadere mihi possum, sic discursurum virum doctum.

Responsio.

Sed vt vt se res habet, responderetur ad replicam, admittendo triplicem illam acceptionem amphibologicæ locutionis, & negando quòd sit falsa in acceptione prima, aut tertia: non quidem est falsa in prima acceptione ex eo quòd nihil enunciet, quia vt esset falsa, deberet enunciare aliquid; posset quidem esse falsa, si loquens vellet significare vtrumque sensum, sed non esset falsa, si vellet tantum significare sensum verum. Non etiam esset falsa in tertia acceptione, quia licet non significaret aliquid ad propositum, significaret tamen aliquid verum, quod non esset ad propositum respondentis, hoc autem sufficeret vt non esset falsa.

In secunda etiam acceptione, quamuis determinaretur ad rem, de qua fieret interrogatio, non desineret ex se esse amphibologica, quia haberet alium sensum; quamuis in casu, quo nec loquens, nec audiens intenderet illum alium sensum, esset omnino per accidens ad veritatem, vel falsitatem orationis: hæc enim mensurari debeat per rem, quam vult loquens significare, & quam ex se significat oratio.

68.
Obiectio 3.

Obiici posset vlteriùs quòd tolleretur conuersatio humana, quia si liceret huiusmodi orationibus vt, posset quis semper dubitare an verum esset quod diceretur, quo argumento vsi sumus ad probandum quòd non liceat amphibologicè loqui sine causa: & quamuis deberet esse securus de veritate simplici, & sincera, hoc est non duplici, nec æquiuoca significatione, quando non adesset causa sufficiens secus faciendi, tamen semper meritò dubitare posset an adesset talis causa, & sic semper hæreere posset perplexus.

Confirmatio.

Confirmatur, quia idèd non licet mentiri in vlla causa, quia sic tolleretur confidentia, & credibilitas, quam deberent homines inter se habere, quæque necessaria esset ad conuersationem ineundam, fugiendas lites, &c. sed non minùs tolleretur per locutionem ambiguam: et

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

go illa non licet in vlllo casu ob vllam causam.

Respondeo negando assumptum: ad cuius probationem dico, quòd quandoquidem non liceret æquiuocare, nisi ob causam rationabilem, ob quam ipsemet, cui fieret æquiuocatio, deberet esse rationabiliter consensus, non deberet omitti conuersatio, nec deponi confidentia, pro quibus conseruandis sufficeret securitas de non æquiuocando, nisi quando adesset talis causa.

Ad confirmationem dico impedimentum conuersationis, & alia quæcumque damna, quæ sequuntur ex licentia mentiendi, non esse rationem præcisam, ob quam nunquam liceret mentiri; tum, quia his damnis sufficienter esset prouisum per hoc, quòd non liceret mentiri absque rationabili causa, vt prouideretur ad damna æquiuocationis; tum etiam, quia ex illis damnis non sequeretur quin Deus posset dispensare in mendacio taliquando: nam magis damnum immineret reipublicæ, & minùs fiderent homines sibi inuicem, si liceret cuilibet quemlibet alterum interficere, quàm si liceret ipsis mentiri, & tamen certum est quòd Deus potest dare illam licentiam, & dispensare in præcepto de homicidio; ergo cum non possit dispensare in præcepto de mendacio, signum est quòd aliam habeat rationem malitiæ, quàm quòd ex eius licentia sequerentur illa detrimenta.

Dico octauò nunquam licet in vlllo casu vt oratione, quæ solùm ex se vt externè profertur, habet sensum falsum, quamuis haberet sensum verum, vt connecteretur cum restrictione aliqua mentali. Hæc est Authorum secundæ sententiæ suprà citatorum, & probari posset primò ex eo quòd tolleretur humanam conuersationem, quia vnusquisque posset dubitare de quocumque, an verum diceret, & sic non deberet prudenter fidere ipsi, præsertim vbi non intercederet obligatio alterius virtutis, quàm veracitatis.

Et si dicatur, vt dixi numero præcedenti, respondendo ad hanc rationem, prout opponebatur contra præcedentem conclusionem, quòd caueretur sufficienter humanæ conuersationi per hoc quòd sciretur non posse quem vt huiusmodi oratione, nisi quando esset grauis causa, quia tum vnusquisque deberet rationabiliter contentus esse non significari sibi veritatem.

Contrà opponi posset primò, quòd per hoc non caueretur conuersationi, quia semper posset quis dubitare an subesset talis causa iusta, & sic nunquam deberet credere. Deinde quemadmodum caueretur hoc modo conuersationi humanæ, & communi commercio, nec tolleretur fides hominum mutua, quia scilicet scirent se non posse vt locutione restricta, nisi quando adesset rationabilis causa, ita etiam posset dici quòd licentia mentiendi tum solum cum esset rationabilis causa, non tolleretur conuersationem, nec mutuam fidem.

Propter has replicas existimo hanc probationem optimè valere contra eos, qui putant mendacium in nullo casu licere ex eo, quòd si liceret, tolleretur mutua fides, & conuersatio hominum inter se: non dubito enim quin locutiones restrictæ tam pugnent cum huiusmodi conuersatione, ac commercio, quàm mendacium; vnde si ex hoc capite non licet mendacium in vlllo casu, etiam cum adesset rationabilis causa,

d d nec

Responsio.
*Quomodo nō tolleretur cō-
uersatio hu-
mana, & cō-
fidentia mu-
tua ex æqui-
uocatione.*

*Non est illi-
citurum men-
daciū in om-
ni casu ob
impedimentū
cōuersationis
humana.*

69.
Affertio 8.
*Nunquā li-
cet vti ora-
tione restri-
cta, seu ora-
tione quæ ad-
dūm est vera
cum mentali
aliqua reser-
uatione.*

Responsio.

Replicatio.

70.
*Contra quos
valet prædi-
cta probatio*

*Locutio re-
stricta tam
pugnat cum
conuersatio-
ne, quàm men-
daciū.*

Non valet
contra me.

nec locutio etiam restricta licebit. Verum quia ista, ut autè dixi, non est ratio, ob quam mendacium sit intrinsecè, & indispensabiliter malum, quia magis tolleretur communis conuersatio, & commercium, si vnusquisque alterum posset interficere, quàm si vnusquisque alteri posset mentiri; & tamen Deus posset dispensare, ut vnusquisque alterum posset occidere, idè existimo non sufficere hanc rationem absolutè, & simpliciter ad probandum quòd non liceat, saltem mediante dispensatione diuina, vti locutione restricta.

71.

Dico autem *mediante dispensatione diuina*, quia fortassis illa ratio sufficeret, ut non liceret talis locutio absque dispensatione diuina, nisi saltem in casu, quo dubitari posset quòd alius vellet nos decipere. & dico *in tali casu*, quia quemadmodum licet non debeamus proximum interficere propter prohibitionem legis naturæ, & Decalogi, possumus tamen interficere illum in defensionem nostram, si scilicet aggrediatur nos. Ita etiam licet non debeamus decipere nos inuicem per locutionem restrictam, propter prohibitionem legis naturæ, quæ id vetat; tamen si alius vellet nos decipere, aut si iniuste inferret nobis aliquod graue damnum, quod vitare non possumus, nisi eum decipiendo locutione restricta, tum potuissimus absque vlla dispensatione diuina vti tali locutione, quantum est ex parte huius rationis: vnde hæc ratio solum habet simpliciter locum ad hominem, ut dixi contra eos, qui ob eam putant nulla ratione licere mendacium in vilo casu.

72.

Responsio Emonerij ad
predictam probationem.

Sed quomocumque sit, non placet vilo modo responsio Emonerij, qui *cap. 24. num. 5.* negat locutiones restrictas tollere vitam socialem: quia alioquin Christus dum utebatur locutione restricta, peccaret contra sinceritatem humanæ conuersationi debitam: & Consiliarij etiam, ac Legati Principum, qui vtuntur tali locutione communiter, nec damnantur mendacij, sed potius ob prudentiam commendantur: hæc, inquam, responsio non placet. nam quod ad Christum attinet, ostendam postea eum non fuisse vsum locutione restricta, de qua hic agimus. Quod ad alios verò illos Consiliarios, & Legatos, dico eos non debere laudari ob prudentiam aliquam, quam monstrant locutione restricta vtendo; sed potius propterea essent vituperandi, & si quis eos propterea laudaret, sine dubio vituperaret eos, qui talibus locutionibus nollent vti, essetque ex numero eorum, à quibus *deridetur iusti simplicitas*, & quibus *nihil stultius videtur* (ut inquit Gregorius lib. 10. in Iob cap. 16.) *quam mentem verbis ostendere, nihil callida machinatione simulare*. Qui etiam bene describit eodem loci illam prudentiam huiusmodi Consiliatorum, & Legatorum, dum dicit: *Huius mundi sapientia est cor machinationibus tegere, sensum verbis velare*, cui inferiùs opponit veram prudentiam, dicens: *Sapientia iustorum, est nihil per ostensionem fingere, sensum verbis aperire*.

73.

Vera probatio
conclusionis.
Oratio exter-
na falsa quia
vera cum
restrictione
mentali, est
mendacium.

Probatur ergo secundò, quia re vera talis oratio est directum mendacium. nam mendacium nihil aliud est, quàm oratio significans oppositum illius quod mente concipitur; ac talis esset oratio, de qua fit mentio in conclusione: ergo sicut mendacium nunquam licet, ita nec illa. Nec refert vilo modo, quòd illa oratio haberet sensum verum ex suppositione coniunctionis

cum conceptu illo interno, quem quis haberet in mente; nam ille conceptus non est pars, nec aliquid prorsus pertinens ad orationem vocalem externam, cum nemo mortalium posset quantacumque adhibita diligentia, colligere ex oratione, ut externè profertur, (prout suppono,) quòd haberet sensum talem, qualem haberet simul cum illo conceptu interno.

Confirmatur, quia malitia mendacij consistit in significatione conceptus contrarij conceptui mentis: sed sic loquens significaret solummodo conceptum contrarium conceptui mentis: ergo sic faciendo tam malè faceret, quàm si mentiretur.

Dices cum Emonerio *cap. 24. num. 2. §. quoad restrictiones*; quando quis loquitur restrictè, eum exterius proferre quod interiùs sentit, nam qui dicit se non scire, subintelligendo ut possit, aut debeat dicere, habet interiùs conceptum, quòd non sciat ad illum finem: ergo non significat exterius quod interiùs non sentit, & consequenter non mentitur.

Contra hanc responsionem, quæ mihi nullo modo placet, facit quòd hæc oratio, *non scio*, ex se, & impositione hominum, significet absolutè, & simpliciter negationem scientiæ vilius ea de re, de qua dicitur quòd non sciatur, non verò significat negationem scientiæ ad talem, vel talem finem, nec negationem scientiæ talis, vel talis: ergo licet proferens illam orationem haberet internè conceptum, quòd non haberet scientiam ad dicendum, tamen non haberet conceptum quòd non haberet scientiam simpliciter ea de re: ergo quandoquidem oratio illa significet quòd non habeat scientiam simpliciter ea de re, si proferat illam, cum habet scientiam simpliciter, omnino mentietur.

Confirmatur, si quis diceret Petrum non esse hominem, subintelligendo quòd non esset homo secundum *quid*, verbi gratià, homo pictus, aut homo lapideus, aut ligneus, sine dubio mentiretur, quia vox *homo* simpliciter prolata ab omnibus intelligitur tantum de homine simpliciter, qui scilicet est animal rationale, & non significat sic hominem secundum *quid*: ergo quandoquidem hæc verba, *non scio*, significant absolutè, & simpliciter prolata negationem vilius scientiæ de re, de qua id dicitur, non poterit significare negationem scientiæ, secundum *quid*, hoc est, scientiæ talis, vel ad talem finem; & consequenter licet esset conceptus internus de negatione talis scientiæ secundum *quid*, si tamen non sit conceptus de negatione scientiæ simpliciter, seu scientiæ omnis, illa verba erunt falsa.

Confirmatur secundò, quia non habemus alia verba, quibus commodius significamus nos nullam habere scientiam de re, quàm illa, & ex communi omnium acceptione, qui illa profert, intelligitur de omni prorsus scientia, & non de hac, vel illa determinata; aliàs quando dicimus, *non scio*, volentes significare quòd nullam haberemus scientiam, deberemus vltèriùs addere, non scio per vltam scientiam, nec per diuinam, nec per humanam, & alias limitationes multas, quòd absurdissimum esset.

Confirmatur tertio; quia sine dubio posset quis mentiri, dicendo se nescire aliquid quod sciret, quamuis non sciret illud in ordine ad aliquem

Responsio Emonerij ad confirmationem.

74.
Reiicitur.
Qui dicit, non scio, significat se nullo modo scire.

Confirmatio 1.
Dicens Petrum non esse hominem, subintelligendo hominem secundum quid, mentitur.

75.
Confirmatio 2.

Confirmatio 3.

quem particularem finem; sed hoc esset falsum, secundum prædictam responsionem, quia iuxta illam illa oratio non est falsa, quæ est conformis alicui conceptui, quamvis sit difformis alicui alij conceptui: sed illa oratio *nescio*, esset in tali casu conformis secundum prædictam responsionem, isti conceptui interno, quem haberet eam proferens; nempe *non scio* ut dicam, aut ut aliquid aliud faciam: ergo non posset esse falsa, & consequenter talis per eam non posset mentiri, quod sanè mihi est valde ridiculum, & tale quid ex quo sequitur quòd non possumus vnquam etiam volentes mentiri, nisi ex defectu alicuius cognitionis, quam facillè possemus habere, nimirum ex defectu cognitionis illius conceptus interni, cui, si eum haberemus, oratio esset ipsi conformis, & consequenter necessariò vera.

76.
Replica reij-
citur 1.
Velle mentiri,
& mentiri nõ
est idem.

Dices posse committi mendacium, quia talis vellet significare falsum. Contrà primò, quia velle mentiri, & mentiri non est idem; ergo quamvis vellet mentiri, non tamen mentiretur, nisi proferret orationem, quam sciret esse falsam: sed non sciret orationem quam proferret in casu nostro esse falsam, sed potius esse veram; quia sciret ipsam esse conformem conceptui alicui suo interno, quod sufficit secundum prædictam responsionem ad veritatem orationis.

Relicitur 2.
Quid facien-
dum, ut ali-
quis mentia-
tur.

Contrà secundò, quia eatenus ipse vellet mentiri, aut significare falsum, quatenus vellet proferre orationem, quæ absolutè, & simpliciter significat aliquid, cuius oppositum ipsemet internè sentit absolutè, & simpliciter: sed dum dicit *non scio*, volens mentiri, non magis vult proferre talem orationem, quam dum profert eam æquiuocando per orationem restrictam, ut mihi est euidentis; ergo vel in vno casu non vult mentiri, & significare falsum; vel certè vult mentiri in vtroque casu, quod est intentum.

Relicitur 3.
Vtens oratio-
ne restricta
vult signifi-
care falsum,
non minus
quàm men-
tians.

Contrà tertio, dum vtitur oratione restricta, certum est quòd velit significare falsum, quia licet ipse habeat conceptum internè, cui est conformis oratio secundum aduersarium, nempe conceptum illum restrictum, quod non sciat ut dicat; tamen non vult illum significare, sed conceptum falsum, quem non habet internè: propterea enim vtitur oratione restricta, & propterea non significat externè restrictionem. Verbi gratià, qui interrogatus, an aliquis sit domi, dicit non esse, subintelligendo ut dicat interroganti, vult omnino quòd interrogans intelligat orationem illam in sensu, in quo est falsa: ergo vult significare falsum; ergo si hoc sufficiat ut, cum velit, mentiat, sufficit etiam ut mentiat, dum loquitur restrictè.

Nec valet dicere quòd vellet indirectè falsum significare; quia non posset directius significare falsum, & quia illa oratio esset per se significatiua falsi, non minus quàm explosio bombardæ ad locum ubi videretur homo, esset per se interfectiua hominis; nemo autem diceret quòd qui sic exploderet, non per se intenderet illam interfectionem.

77.
2. Probatio
conclusionis.
Si liceret
oratio restri-
cta, nemo nisi
ignorantissi-
mus menti-
retur unquã.

Probatur secundò conclusio, quia si liceret huiusmodi locutio, nihil esset facilius, quàm vitare omne mendacium, & non nisi ignorantissimus vnquam mentiretur. Quid enim esset facilius, quàm in omni affirmatione, aut negatione addere restrictionem mentalem, talem qualem volunt aduersarij sufficere, hoc modo, est ita quantum teneor tibi dicere, non est ibi quantum teneor ti-

Scoti oper. Tom. VII. Pars I I.

bi dicere, aut ut alij sufficere putant: est ita in eo sensu, in quo hæc oratio potest à me cum veritate dici, aut non est ita in eo sensu, in quo id à me dici potest. At sanè valde mihi improbabile videtur mendacia tam facillè vitari posse, cum ab auocadis hominibus ab illis, & ipsa Scriptura SS. PP. & omnis ætatis Philosophi, ac Doctores tantopere laborent, nec vnquam proponant hoc medium ea vitandi, quod tamen facillimum esset, & omnium captui tam opportunum, ut si sufficenter proponeretur, nunquam ferè committerentur mendacia: nam omnes sine dubio vterentur potius huiusmodi locutione restricta, quæ æquè seruiret ac mendacium, quantum ad vtilitatem, & non esset peccaminosa. Vnde cum sancti Patres non proposuerint hoc medium vitandi mendacium, mihi satis patet eos non putasse illud fuisse in se legitimum, etiam supposita quacumque causa, nisi ea quæ sufficeret ad excusandum ipsum mendacium, si causa vlla talis reperiri possit.

Confirmatur primò, quia nunquam posset aliquis conuinci mendacij; nec deberemus vnquam existimare quòd aliquis mentiretur, aut esset mendax, quia omnis oratio quantumvis falsa posset esse vera cum aliqua restrictione mentali facillimè adhibenda, & nemo posset scire quin adesset talis restrictio semper; imò deberemus semper existimare quòd adesset, quia semper debemus præsumere quod melius est de proximo, nisi oppositum constet aliquo modo; non potest autem constare quòd non adsit restrictio talis, nisi persona loquens esset tam rudis, ut non posset eam adhibere: sed certè hæc videntur esse & contra praxim, & satis absurda.

Nec aliquis
posset conuin-
ci mendacij,
aut iudicari
mendax.

Confirmatur secundò, quia si oratio restricta huiusmodi non coincideret cum mendacio, nemo, nisi imprudentissimus, vnquam peieraret, quia nullo negotio posset semper addere orationi, quam vellet confirmare iuramento, aliquam restrictionem, secundum quam esset vera. Deinde quidquid sit, an quis verè peieraret, non posset conuinci periurij, nec deberet quis existimare quòd peieraret, quia potius deberemus existimare quòd addiderit aliquam talem restrictionem; & sic frustrà essent ordinatæ pœnæ pro periuris, contra praxim omnium ferè gentium. Nec valet dicere quòd istæ pœnæ possent ordinari, & imponi propter præsumptionem fori externi, quia non deberet esse talis præsumptio, imò potius deberet esse opposita, ut ex dictis constat. Nec valet etiam dicere quòd illæ pœnæ possunt statui, & infligi propter deceptionem proximi, quæ ex tali asseueratione sequeretur; quia reuera pœna non est imposita de facto propter hoc, sed propter irreuerentiam, quæ exhibetur Deo, adducendo ipsum in testem falsi, & propterea multò grauior ordinata est, quàm ordinaretur propter simplicem deceptionem; unde cum non deberet præsumi esse facta talis irreuerentia, nec posset vllò modo probari, non deberet infligi talis pœna, nec consequenter statui. Adde ad hæc quòd si quis peierauit externè tantum, iuraret se addidisse restrictionem internam, adhuc non liberaretur illis pœnis: at certè deberet liberari, si id faciendo non peierauit, & quamvis sic peierando, externè tantum, peccaret; modò tamen non peccaret verè peccato periurij, non deberet puniri pœna peccati periurij.

Nec aliquis
conuinceretur
periurij.

dd 2 Confir

Cur Christus
præcepit non
iurare?

Confirmatur terribè, quia propterea Christus præcepit, aut consului, vt *dist. seq.* dicemus, vt nunquam iurarem, sed semper vteremur illis verbis *Est, est, Non, Non*, aut æquivalentibus, vt vitarem periuriam, quæ inter frequentia iuramèta vix possunt vitari. Vnde Author imperfecti hom. 12. in Matth. 5. *Nisi iuramentum interdicatur, non possunt amputari periuria: nemo enim est qui frequenter iurat, & non aliquando periuret.* Et Augustinus lib. 1. de serm. Domini in monte: *Ita ergo intelligitur præcepisse Dominum, ne iuretur, ne quisquam sicut bonum appetat iuramentum, & assiduitate iurandi ad periurium per consuetudinem delabatur.* Sed multò faciliùs retraheret eos à peierando, ostendendo iis hanc viam orationis restrictæ; vnde cum id non fecerit, signum est quòd non putauerit eam esse licitam.

Hæc sufficienter probant conclusionem, pro ut iacet; sed quia potest fieri vt aliqua oratio, quæ ex se solum habet sensum falsum, habeat tamen sensum verum ex suppositione modi quo profertur, aut aliarum circumstantiarum, ex quibus colligi possit quòd loquens aliud intendat, quàm verba ipsa secundum se sonant, & quia tum liceret vti tali oratione, sine præiudicio nostræ conclusionis, ad praxim, & veritatem multum conduceret examinare quando posset, & ex quibus circumstantiis colligi aliud intendere loquentem, quàm nuda oratio præ se fert; sed vt hoc ipsum commodiùs fiat, obicienda sunt fundamenta oppositæ sententiæ contra conclusionem: occasione enim illa soluendi dabitur via significandi illas circumstantias, præterquam quòd ex natura verborum, & circumstantiarum id faciliè cognosci possit, & præterea per eorundem fundamentum solutionem valdè confirmabitur nostra conclusio.

79.
Obiectio 1. ex
prophetia Iona.

Obiicies primò denunciationem Ionæ Prophetæ Ionæ 3. *Adhuc quadragesima dies, & Ninive subuertetur.* Quæ locutio facta nomine Dei à Prophetâ vera esse debet, & licita Prophetæ; sed non esset vera, nisi quatenus coniungitur cum restrictione aliqua mentali non significata exteriùs, nempe quòd subuerteretur Ninive, nisi pœnitentiam agerent, aut placarènt iram Dei: nec vt sic esset licita Prophetæ, nisi licita esset quandoque talis locutio restricta, & nisi esset distinctæ rationis à mendacio, quod nunquam licet.

Responsio.

Respondeo Ionam nomine Dei denunciassè subuersionem illam Ninivitæ credentibus iam tum in Deum, vt patet ex eodem cap. sed ex communi vsu, & modo agendi Dei, qui credunt in ipsum, sciunt non velle ipsum aliquid absolute facere, quoties dicit se illud facturum absque conditione expresse proposita, sed aliquando quidem ita absolute facere solere, aliquando verò non facere, nisi ex suppositione conditionis alicuius; vnde nisi ipsemet aliud significet, aut locutiones illæ conditionatè sunt intelligendæ, aut certè dubitandum est an absolute, vel conditionatè intelligendæ sunt; tales ergo locutiones prophetiæ Dei, licet ex se habeant vnum sensum absolutum; tamen ex suppositione modi loquendi Dei non habent talem sensum absolutum, sed vel dubium, vel conditionatum; quare non sunt locutiones restrictæ; de quibus loquimur in conclusione, vt mihi manifestum est.

80.
Ninivita non
intelleverunt
prophetiâ Iona
absolutè.

Confirmatur hoc, quia Ninivita non intellexerunt illa verba absolute, sed vel intellexerunt

illa conditionatè, ita scilicet vt esset subuerrenda ciuitas, nisi agerent pœnitentiam; & propterea addiderunt illam conditionem, quæ erat impeditura subuersione, vel dubitauerunt quo sensu esset intelligenda, & in omnem euentum maioris securitatis causa apposuerunt illam pœnitentiæ conditionem, vt si fortè conditionatum sensum haberent, euaderent subuersionem: ergo verba illa non habebant ex communi vsu intelligendi locutiones propheticas absolutum sensum, sed vel dubium; vel conditionatum.

Deinde ex praxi communi Dei, qui promisit remittere peccatum, quoties ingemiscit peccator, & auertit se ab iniquitate, ac conuertitur ex toto corde ad Dominum; quoties Deus comminatur mortem peccatori, quia certum est illum non posse contradicere sibi, sufficienter intelligitur quòd non comminetur mortem, nisi sub conditione non pœnitentiæ, vnde restrictio illa conditionis ex his circumstantiis faciliè patebat, nec erat occulta, vt sunt restrictiones, de quibus nos agimus.

Dices cum Emonerio, quamuis Deus pepigerit cum peccatoribus, vt quoties ingemiscerent, & dolerent dolore debito de suis peccatis, toties ea condonaret ipsis, & consequenter posset optimè intelligi quòd si minaretur ipsis ob scelera mortem æternam, eius comminatio esset conditionalis, nisi scilicet facerent pœnitentiam; tamen non pepigit cum ipsis quòd quoties adhiberent pœnitentiam parceret ipsis pœnas temporales; nec etiam id de ipsius benignitate præsumendum semper est, cum sæpius nulla ratione velit ignoscere talem pœnam, vt docuit, inquit, pœna Davidis in paruuli morte, & pœna Moysis de non ingredienda terra promissionis; ergo quando comminaretur talem pœnam, sicut in proposito comminatus est Ninivitis, non esset fundamentum intelligendi restrictionem mentalem conditionis.

Respondeo, distinguendo consequens: non esset fundamentum determinatè colligendi talem conditionem cum aliqua certitudine, transcat; non esset fundamentum dubitandi de illa, aut etiam probabiliter coniiciendi quòd includeretur, nego consequentiam; quia benignitas, & misericordia Domini præbere posset sufficiens fundamentum sic coniiciendi, & etiam experientia multarum pœnarum, quas minatus est, & postea adhibita conditione pœnitentiæ condonauit.

Et sanè ipsemet Ionas significat sufficienter se dubitasse de inclusione istius conditionalis in illa denunciatione; nam vt probabilior sententia fert, propterea cum iuberetur ire ad faciendam illam denunciationem Ion. 1. volebat fugere à facie Domini in Tharsis, vt scilicet declinaret illam denunciationem, ex qua scilicet si includeretur talis conditio, ipse falsi prophetæ nomen videbatur sibi non posse declinare, quod & ipsemet abundè significat cap. 4. vbi conquerens cum Domino de non subuerfa ciuitate ait: *obsecro Domine, nunquid non hoc est verbum meum, cum adhuc essem in terra mea? propter hoc præoccupavi, vt fugerem in Tharsis; scio enim quia tu Deus clemens, & misericors es, patiens, & multa miserationis, & ignoscens super malitia.*

Adde ad hæc Deum nullatenus voluisse, aut intendisse, vt aut Ionas, aut Ninivita intelligerent illam orationem absolute, sed potiùs voluisset,

81.
Replica Emonerio.

Responsio.
Comminationes pœna temporalis, nec sunt intelligenda absolute, nec conditionatè, determinatè loquendo cum aliqua certitudine.

82.
Ionas dubitauit de inclusione conditionis in sua prophetia.

se, & optasse vt intelligerent ipsam conditionem in sensu vero; vnde ad minus sequitur quod hoc exemplum nullo modo possit patrocinari vsui restrictionum mentalium cum animo decipiendi, quod est magis principale intentum nostræ conclusionis, & id cuius notitia habere possit emolumentum.

83. Obiicies secundò, denunciationem Isaïæ Prophetæ nomine Dei dicentis Ezechia: *Dispone domus tue, quia morieris tu, & non viues*: quæ denuntiatio falsa est secundum verba, nisi adiungatur aliqua restrictio mentalis, nam postea vixit quindecim annos, quos motus oratione eius, & lacrymis Dominus addidit, vt eodem cap. refertur, super dies eius.

Responsio. Respondetur vt suprà, illam orationem non fuisse intelligendam, aut etiam actu intellectam absolute, sed conditionaliter, nisi scilicet Dominus esset misertus eius: vnde Ezechias subito conuertit se ad orationes, & pœnitentiam, quibus Deum flectere posset ad misericordiam, quod certè non est verisimile facturum fuisse, si intellexisset illam denunciationem absolute. Deinde illa denuntiatio, si verba spectentur, non indigebat ad veritatem vlla restrictione, aut conditione, quia nihil aliud præ se fert, quàm quod ipse esset moriturus, & non victurus, quod verum esset, siue ex illa infirmitate, siue post centum annos postea esset moriturus: vnde hæc denuntiatio potius locutionem amphibologicam sine restrictione, quàm ad locutionem restrictam in sensu nostro esset referenda. Nec refert quod etiam fuerit coniuncta cum restrictione, quia vt excludatur à restrictionibus, de quibus iam addimus, sufficit quod ex se sine restrictione haberet sensum aliquem verum, vt pater. Per hæc patet responsio ad omnes huiusmodi denunciations propheticas.

84. Obiicies tertio Angelum Raphaëlem, qui nec mentiri, nec peccare potuit, dixisse *Tobia* 4. se esse de filiis Israël, & Azariam Ananiæ magni filium. Quæ locutio esset falsa, aut peccaminosa, nisi liceret vti restrictione; falsa quidem, nisi adderetur aliqua restrictio, & peccaminosa si adderetur, cum eam addi non liceret.

Responsio. Respondeo locutionem illam Angeli habuisse sensum verum externum sine vlla prorsus restrictione: nam imprimis erat de filiis Israël, non solum affectu, & charitatis coniunctione, vt explicat Lyranus, & Carthusianus, quo sensu sæpe, qui sunt vnius patriæ, verbi gratiâ, Italiæ, dicunt se alterius esse patriæ, verbi gratiâ, Hispaniæ, quod satis vulgare est; non solum, inquam, hoc sensu erat de filiis Israël, sed etiam quatenus erat ex filiis adoptiuis Dei, qui possunt bene vocari filij Israël, id est, filij specialiter electi à Deo. Adde non dixisse Angelum se esse natum ex filiis Israël, sed potius venisse ex, seu à filiis Israël, hoc enim sufficiebat respondere Tobia iuniori quærenti: *Vnde te habemus bone iuuenis?* Poterat etiam se vocare verè Azariam sine vlla restrictione non expressa externè; quia erat verè auxilium Dei, quod significat *Azarias*, missum opportunè ad succurrendum necessitatibus vtriusque Tobia. Et poterat etiam se vocare filium Ananiæ magni, quia erat filius gratiæ Dei magni, quod significatur per *Ananiam magnum*. Deinde poterat verè dicere, & id etiam significat illa locutio se esse Azariam filium Ananiæ magni, quia poterat assumptisse corpus omnino simile cor-

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

pori illius, qui sic propriè vocabatur, & sic esset repræsentatione, & similitudine Azarias ille.

Has explicationes adducit Serarius in idem caput, & sunt satis faciles, & communes, significanturque etiam per illa verba ex se, quod miror negare videri Emonerium *cap. 12. num. 7.* vbi etiam non satis rectè rejicit expositionem Barnesij, quæ coincidere videtur cum nostra. Itaque hic locus potius adduci posset in fauorem locutionis amphibologicæ non restrictæ mentaliter, quàm restrictæ. Adde Raphaëlem non videri habuisse sufficientem occasionem vtendi oratione restricta; ergo cum non licet ea vti sine tali causa, dicendum est quod ea non sit vsus.

Obiicies quartò exempla Abraham, Iudith, Iacob, qui æquiocatione huiusmodi videntur vsi fuisse, sed ad hæc postea cum Doctore respondimus inter soluenda argumenta principalia.

Obiicies quintò illum locum Marci 13. *De die autem illo, vel hora nemo scit, neque Angeli in cælo, neque Filius, nisi Pater*, quem locum Emonerius vocat palmarem, & verè ineluctabilem, quia scilicet ita conuincit vsum restrictionis mentalis aliquando esse licitum, vt non possit quis vlla recta explicatione euadere vim eius, quæ in hoc consistit, quod illa verba secundum se intellecta sine restrictione mentali externè non manifesta, sunt falsa: ergo cum Christus non potuerit dicere falsum, neque vt Deus, neque vt homo, admittendum necessariò est eum vsus fuisse restrictione mentali, atque aded licitum esse quandoque talem vsus; nec orationem sic restrictam coincidere cum mendacio, vt nos supponimus in probatione nostræ conclusionis.

Ego certè quamuis non dubitem locutionem illam, prout prædictis verbis comprehenditur, præcisè esse falsam, atque aded eam esse suppleendam, vt vera sit, aliquo addito; tamen non existimo ex ea inferri efficacius argumentum, quàm ex præcedentibus, & non solum non ineluctabilem sentio, sed satis facilis responsioni. Itaque imprimis respondeo Christum mediante illa locutione non intendisse vllò modo deceptionem, aut errorem discipulorum. quid enim ad hoc ipsum vrgeret: vnde quamuis illa locutio esset locutio habens veritatem solummodò ex mentali restrictione non significatà externè, tamen non esset ex genere illarum, quas potissimum vellemus exterminari in omni euentu à communi conuersatione, quandoquidem non fuerit prolata cum intentione fallendi, aut decipiendi.

Confirmatur, quia non possunt aduersarij ostendere quod Christus habuerit sufficientem causam æquiocandi, aut vtendi oratione restricta tum cum suis discipulis: sed secundum eodem aduersarios, non licet vti oratione restricta absque causa: ergo non debent dicere quod Christus tum vsus fuerit tali oratione. Probat maior, quia aliam non assignant, nisi quod si diceret se scire illum diem, & nollet tamen illum significare suis discipulis, illi contristarentur, aut conqueri possent minus cum confiderent cum ipsis agere: sed certè illa non videretur sufficiens causa, præsertim cum Christus posset mille alijs viis tollere illam tristitiam, & suspicionem. Adde ex illa oratione potuisse ipsos acci-

d d 3 pere

Obiectio 4 ex factis hominum veteris Testamenti soluitur postea.

85. Obiectio 5 ex dicto Christi Marci 13.

Vt obiectio.

Non est maioris momenti hac obiectio quàm præcedentes.

Responsio 1.

Non intendit deceptionem discipulorum Christus illa oratione.

Confirmatio prima.

Christus non habuit sufficientem causam æquiocandi.

pere vehementem occasionem dubitandi de diuinitate Christi, & de omni scientia eius, quod erat multò magis inconueniens, quàm tristitia illa, quam conciperent: ergo non est verisimile quòd Christus ita dixerit filium nescire, vt ipsi non intellexerint, quo sensu id dixit, vel saltem, vt ex modo loquendi, & circumstantiis non cognouerint, illud dictum habuisse aliquam specialem interpretationem, quam ipsi nondum intellexerant.

86.

*Responsio 2.
Significauit
Christus ali-
quo modo la-
tuisse aliquam
restrictionem
in prædicta
oratione.*

Respondeo secundò, & quidem principaliter, licet de facto non significetur in Scriptura sacra, quòd illa restrictio, secundum quam prædicta locutio est vera, fuerit exterius significata Discipulis, quibus Christus loquebatur, omnino tamen verisimile esse, quòd aut significauerit ipsis, siue aliis verbis, siue aliquo particulari loquendi modo, quo sensu dicebat neminem cognouisse diem illum præter Patrem, aut certè addiderit aliqua ex quibus ipsi faciliè capere possent non esse intelligenda illa verba, prout secundum se sonant; quamuis tum non intelligerent alium sensum eorum, sed habuerint illa inter cæteras parabolæ, & obscuras locutiones Christi, quas aliquando ipso docente essent intellecturi: hoc autem supposito, manifestum est ex illa locutione nihil contra nos adduci posse.

87.

*Fundamen-
tum huius
responsionis.*

Moueor autem ad hoc existimandum primò, quia nihil impedit, quòd minùs ita dicatur. nam quòd sacra Scriptura id non significet, nihil facit ad rem. Scriptura enim, vt manifestum est, multas circumstantias actionum, & locutionum Christi subtricit, & quidem aliquas etiam, quæ valdè conducerent ad faciliorem intellectionem rerum, de quibus agit, cuius rei infinita ferè exempla ostendi faciliè possunt, & sunt obuia; vnde ex hoc oritur partim obscuritas Scripturæ, cuius multi passus satis obscuri essent faciles, si adderentur aliquæ circumstantiæ, quæ reuera concomitabantur actionem, aut sermonem, de quibus fit mentio in illis passibus.

Secundò moueor ob fundamenta conclusio- nis nostræ, & magnam difficultatem, quæ est in secernenda oratione, quæ in solo sensu restricto non significato exterius, habet veritatem à mendacio; hinc enim non debemus, nisi coacti, tales orationes ascribere Christo, nec quæ Deus est, nec quæ homo; cum ergo nihil cogat ad dicen- dum quòd non significauerit discipulis, quo sen- su deberet intelligere illa verba, & si id dicamus, faciliè soluemus non fuisse ipsum vsum locutio- ne restricta, meritò dicendum est id illum signifi- casse. Tertiò moueor, quia non video, quam ob causam vellet illis externè significare illud quod erat falsum, quamuis non esset falsum in sensu, in quo ille loquebatur, non significato illis ali- quo modo, quòd non deberent locutionem in- telligere in sensu falso, quem præ se ferebat ex- ternè.

88.

Replica.

Dices sanctos Patres intelligere illam loquutionem cum restrictione mentali, præsertim Augustinum in *Psalm. 9. Hilarium q. de Trinitate*, quos sequuntur Scholastici communiter: ergo ita intelligenda est, & non in sensu nostro.

Responsio.

Respondeo aliud esse quòd locutio illa sit intelligenda cum restrictione aliqua, quæ non habetur in verbis, quod Patres asserunt, & nos non possumus, nec volumus negare; aliud verò quòd Christus non significauerit discipulis, quibus lo- quebatur, fuisse aliquam talem restrictionem ad-

hibendam, ratione cuius non essent intelligenda verba, vt sonant; & hoc est quod ego assero, & credo quòd à nullo Patre negatur, sufficitque ad eximendam illam Christi locutionem à ge- nere locutionum, quas nego in conclusione li- cere.

Confirmatur, quia nulli sancti Patres ex illis verbis occasionem sumpserunt ad persuadendum orationem restrictam; quod tamen facerent verisimiliter, (præsertim illi, qui videntur fauere orationi restrictæ, & qui voluerunt cauere men- dacia) si putarent illam orationem fuisse restri- ctam.

Quòd si quærat, in quo sensu intelligenda sit illa locutio? Respondeo id non pertinere ad propositum præsens, ad quod sufficit quòd ali- quem sensum verum habuerit, secundum quòd eam proferebat Christus, & quòd significatum fuerit Apostolis aliquem alium habuisse eam sen- sum, quàm illum, quem ipsamet verba expressa in Euangelio significant ex se. Ex plurimis autem sensibus, qui adferri solent, illi sunt difficiles, quòd non sciuerit illum diem, vt eum indicaret discipulis, aut aliis, aut quòd non sciuerit illum, vt Magister, aut vt Legatus; quia sic non satis be- nè videtur addi posse illud, *nisi pater*; nam nec Pater etiam illum nouit, vt reuelaret illam ho- minibus, nec vt Magister, nec vt Legatus. Faci- lis autem est, si dicatur quòd nemo scire possit illum diem, nec quidem filius à se. nam sic solus Pater nouit illam diem, quia licet filius, vt Deus, & Spiritus sanctus etiam nouerunt illam diem, non tamen à se, sicut Pater nouit, quandoqui- dem ipsi seipso, & quidquid ipsis competit, ha- bent à Patre. Facilis etiam esset sensus, si dice- retur quòd solus Pater, & qui cum ipso vnum sunt natura, & essentia, vt Spiritus sanctus, & Filius, etiam quæ Deus, nouerint illum diem si- ne vlla reuelatione alterius, & quòd nullus alius, nec quidem ipsemet Filius quæ homo, sic noue- rit illum.

89.

*Quis sit sen-
sus illorum
Christi ver-
borum?*

*Sensus diffi-
cilium.*

*Sensus faci-
lius.*

*Alius sensus
facilis.*

Ex responsione huius loci faciliè responderetur ad alium locum Ioan. 7. *Ego non ascendam ad diem festum hunc*: cum tamen postea ascenderit; nam quamuis aliquo modo illa oratio esset supplenda, vt vera sit, (quod ipsum non adeò certum est) tamen dicendum est quòd discipulis ille mo- dus, quo suppleri debet, fuerit significatus; aut saltem quòd fuerit ipsis significatum eam oratio- nem non fuisse intelligendam secundum sola verba; & sanè si sensus Christi erat quòd non erat ascensurus publicè, & cum celebritate ali- qua, aut in ordine ad docendum, vel manife- standum se per miracula, vt communiter expo- nitur, satis faciliè erat discipulis ex sua petitione, (id enim ipsi petebant) cognoscere quòd in hoc sensu loquebatur. nam responsio faciliè ex com- muni modo loquendi admittit limitationem ab interrogatione, aut petitione.

90.

*Soluitur lo-
cus alius
Ioan. 7. ap-
poni solitus.*

Barnesius aliam responsionem adhibet ad has omnes obiectiones, nempe quòd quamuis constaret Christum, aut alios Sanctos ex ordinatio- ne speciali Dei vfos fuisse huiusmodi locutione restricta: non tamen propterea cuiuslibet alteri id liceret propria auctoritate, aut vlla præter diui- nam. Quam responsionem improbat Emone- rius: sed certè ex suppositione sententiæ Nomi- nialium, & aliorum, & dispensabilitate in men- dacio, responsio est optima; imò quamuis Deus non posset dispensare in mendacio, modò sit aliqua

*Responsio Bar-
nesij ad præ-
dicta loca.*

*Esset bona
responsio ex
suppositione
quòd Deus
posset dispen-
sare in men-
dacio, aut
oratione re-
stricta.*

aliqua differentia inter mendacium, & orationem restrictam, ratione cuius mendacium esset diuersum, & grauioris malitiæ, quàm oratio restricta, adhuc valeret illa responsio, quia posset oratio restricta habere talem malitiam, vt quamuis Deus posset in ea dispensare, non tamen homines; quemadmodum omnes admittunt de homicidio innocentis. Hoc autem supposito non sequeretur: Christus, Prophetæ, Angeli boni vsi sunt tali oratione: ergo talis est licita hominibus sine speciali Dei concessione.

Obiectio 6. Obiicies sextò, Authoritates Patrum explicantium loquutiones illas cum adiunctione restrictionis mentalis, quod non facerent, si non putarent orationes restrictas licere. Sed respondi Paulò ante eos non dicere, quod restrictio, quam adiungunt, non fuerit aliquo modo significata à Christo, quod esset necesse vt colligerentur approbare orationes restrictas, de quibus hinc agimus.

91. **Obiectio 7. ex 8. Greg.** Obiicies septimò. S. Gregorius lib. 6. in primum Regum cap. 3. dicit *Tyrannorum versutiam atque sanitiā quandoque esse pia fraude deludendam, & obicienda eis qua credant, vt nocendi aditum non inueniant.* Addit postea id ita esse faciendum, vt *caueatur culpa mendacij, quod tunc benè perficitur*, cum illud fit quod asseritur, sed quod fit, sic dicitur, vt celetur, quia ex parte dicitur, & ex parte reticetur. Non potuit, (inquit Emonerius cap. 12. num. 4.) apertius, & explicatius proponere, quod hinc asserimus, nimirum licere orationes restrictas.

Responsio. Non patrocinauit Gregorius orationi restricta.

Respondetur tamen Gregorium hinc nullo modo patrocinari Emonerio, vt patet ex intento Gregorij & toto eius discursu. Quod vt intelligatur, aduertendum Gregorium prædicta verba habere in illud Regum 16. Et ait Samuel, quo modo vadam? Audiet enim Saül, & interficiet me. Et ait Dominus, Vitulum de armento tolles in manu tua, & dicet: Ad immolandum Domino veni, in hunc, inquam, locum sic loquitur Gregorius. Quid his verbis ostenditur, nisi quia Tyrannorum versutia atque sanitiā quandoque est pia fraude deludenda? Præcepto namque Domini de armento vitulus tollitur, immolatio simulatur, & ad Regem vñtionem peruenitur, quia dum nocere tyranni cupiunt, obicienda sunt eis quadam, qua credant, vt nocendi aditum non inueniant. Sic tyranni deludendi sunt; vt caueatur culpa mendacij, quod tunc benè perficitur, cum illud fit, quod asseritur, sed quod fit, sic dicitur vt celetur, quia ex parte dicitur, & ex parte reticetur. Prophetam namque Samueli dicitur vt ad ungendum Regem vadat, & se immolaturum Domino, non Regem vñturum asserat, vt immolans verum dicat, & vñtionem celans Tyranni sanitiā vera dicens, deludat.

92. Ex hoc integro Gregorij discursu patet eum, nec mentionem quidem facere de oratione, quæ esset falsa exterius, & vera solummodò cum coniunctione conceptus interni, solumque eum dicere quòd possit quis deludere tyrannum significando externè aliquid verum, & occultando, seu non significando aliud verum, quod daret ipsi occasionem malè faciendi. Et sanè ad hoc solummodò dedit ipsi occasionem locus ille, quem exponit, in quo Dominus iussit Samueli, vt ad vitandam indignationem Saulis externè diceret se ire ad immolandum: quod verum erat, & non significaret alium finem, quem habebat vngendi Dauidem, cuius significatio esset ipsi nociua. Nec refert quòd dicat caueri benè mendacium, cum illud fit, quod asseritur, sed quod fit, sic dicitur vt

celetur, quia ex parte dicitur, & ex parte reticetur: nam per hoc solum vult quòd caueatur mendacium dum decipitur tyrannus absque mendacio per hoc, quòd dicatur aliquid fieri, quòd verè fit, & quòd celetur aliquid eiusdem, verbi gratiā, finis, aut circumstantia eius: per hoc enim partim dicitur, & partim reticetur. Quòd autem hoc velit Gregorius, patet ex facto Samuelis, quòd subiungitur ab ipso Gregorio in exemplum doctrinæ à se propositæ, cuius facti aliquam partem significauit Samuel, nimirum immolationem, & aliam celauit, nimirum vñtionem, quòd tam clarum est ex ipsismet verbis, vt mirum sit visum Emonerio non potuisse Gregorium apertius, aut explicatius proponere doctrinam de oratione restricta, de qua non videtur, quantum ad prædicta verba attinet, Gregorius vel cogitasse quidem.

Addit Emonerius Gregorio Augustinum tanquam suæ sententiæ fauentem, dum in Psal. 5. dixit in discrimine vitæ corporalis, aut etiam propriæ, non esse quidem vnquam mentiendam, fas tamen esse verum tacere, & occultare.

93. **Obiectio 8. ex Augustino.**

Verum cum ipsemet Emonerius fateatur ibidem eum subobscurius fauere, & intelligendum tamen non de occultatione negatiua, sed de positiua, nempe simili, de qua agit Gregorius, non est diutius in eo explicando immorandum, cum ex dictis constet Gregorium non loqui de occultatione per orationem restrictam, sed per orationem, in qua significatur aliquid verum, licet non significetur illud verum, cuius cognitio loquenti, aut aliis obesset. Imò omnino videtur Sanctus Augustinus non posse de illa occultatione positiua per orationem restrictam intelligi, quia cum dixisset quòd qui non vult hominem ad mortem prodere, paratus esse debet verum occultare, non falsum dicere, vt neque prodat, neque mentiatur, ne occidat animam suam pro corpore alterius: subiungit: si autem hoc nondum potest, vel sola huius necessitatis habeat mendacia, vt etiam ab istis, si sola remanserint, liberari mereatur, & Spiritus sancti robur accipere, quo quidquid perpetiendum est, pro veritate, contemnat. Ex quibus verbis videtur eum loquutum fuisse antecederet de aliqua occultatione, in qua esset aliqua difficultas, & ob quam quis posset aliquid pati pro veritate, non verò de aliqua occultatione facile, ob quam nihil pati posset, qualis esset occultatio positiua illa, & restricta Emonerij, in qua nihil prorsus est difficultatis, nec periculi, vt sanè non debuerit Augustinus dubitare quin posset quis sic occultare veritatem, nisi accepto robore aliquo speciali à Spiritu sancto.

Responsio. Augustinus non fauet orationi restricta.

Miror autem quòd venerit Emonerio in mentem vt confirmaret mentem Augustini de occultatione illa positiua per exemplum affine, quòd, inquit, mox Augustinus ad honestatem occultationis veri aperiendam adhibet; nempe eius qui furentis gladium apud se depositum habens resposcente furioso negat se redditurum, quæ non est mera omisso restitutionis, sed positiua inficiatio. Miror, inquam, cum adduxerit ad propositum suum hoc exemplum, quòd neque ex se habet aliquid commercij cum locutione restricta, nec vllò modo ab Augustino adducitur ad declarationem doctrinæ de occultanda veritate; sed ad rem prorsus distinctam, nempe ad ostendendum quòd illud non possit esse mendacium, quòd non fit cum duplici corde. Verba eius sunt, & quidem absoluta, & nullam habentia connexionem cum præcedentibus, sed proponentia nouam, vt

94. **Confirmatio prædicta obiectio.**

Solutur.

dixi, doctrinam: *Illud verò quod non habet duplex cor, nec mendacium quidem dicendum est, tanquam, verbi gratia, si cui gladius commendetur, & promittat se redditurum, cum ille qui commendauit poposcerit, si forte gladium suum repetat furens, manifestum est tunc non esse reddendum, ne vel se occidat, vel alios, donec ei sanitas restituatur: hic ideo non habet duplex cor, quia ille, cui commendatus est gladius, cum promittebat se redditurum poscenti, non cogitabat furem posse repetere.* Ecce integram doctrinam Augustini hac de re, quæ ut euident est, nihil habet commercij cum locutione restricta.

95.

Quod si oporteret esse talem proportionem huius exempli cum occultatione veritatis, quam permittit Augustinus, ut quemadmodum is, apud quem depositus est gladius, non solum negatiuè se habet, non reddens, sed etiam positiuè, affirmans se non redditurum, ita posset quis occultare veritatem, non solum negatiuè, sed etiam positiuè, nihil adhuc euinceret Emonerius: nam posset quis occultare veritatem sine locutione restricta, vel ambigua, si positiuè negaret se nolle indicare, ut si interrogaretur ubi esset homicida, non solum taceret, quod esset negatiuè se habere, sed etiam audacter negaret se id dicturum, quod esset tam positiuè veritatem occultare, quam negans gladium restituere furenti, positiuè id negaret.

Adde ad hæc ipsummet Augustinum subdere alia exempla directe suadentia honestatem occultandæ veritatis; subdit enim ad prædicta verba: *Verum autem occultauit & Dominus, cum discipulis nondum idoneis dixit: multa habeo vobis dicere, sed nunc non potestis portare illa, & Apostolus Paulus, cum ait, non potui loqui vobis quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus; unde manifestum est non esse culpandum, aliquando verum tacere.* Ecce exempla Augustini de occultanda veritate, in quibus non apparet vel leuis mentio de occultatione per verba æquiuoca, aut restricta, sed potius de alia occultatione, positiua quidem in priori exemplo, negatiua verò in posteriori.

96.

Augustinus
vel non nouit
orationes re-
strictas, vel
habuit eas
mendacij loco.
Probatio 1.

Sed meo iudicio clarissimè potest colligi Augustinum, vel nunquam somniasse de orationibus restrictis, vel certè non alio eas loco habuisse, quam mendacia; colligi, inquam, id potest ex libro ipsius contra mendacium, in quo plenius, & accuratius suam sententiam de mendacio exposuit, quam vlllo alio suo opere. Nam in hoc libro, cum proposuisset sibi cap. 17. quæstionem; an melius fecissent obsterices, & Raab, si nullam misericordiam præstitissent nolendo mentiri? Respondet obsterices si fuissent ex iis, qui pertinent ad Ierusalem cælestem, nec mentituras, nec assumpturas etiam curam interficiendorum paruulorum. Et cum replicaret sibi, quod tum mouerentur, responderet; at vide quod sequatur. *Morerentur enim cælestis habitationis incomparabiliter ampliore mercede, quam domus illa, quas sibi fecerunt in terra esse potuerunt. Morerentur enim futura, in æterna felicitate, mortem perpeffa pro innocentissima veritate.* Et deinde agens de Raab, ostendit qua ratione commodè posset absque mendacio respondere, nimirum si diceret: *Scio ubi sunt, sed Deum timeo, non eos prodo.* Et cum obiiceret quod illi ministri iustitiæ scrutarentur domum, & sic fieret ut exploratores interficerentur, responderet quod si ita accideret, fortè exploratores non reperirentur, & illa vitam istam finiendam pretiosa in conspectu Domini morte finiret, & erga exploratores eius beneficium inane non fuisset. Et cum postea

Probatio 2.

ulterius instaret quod fortassis venirent scrutatores ad locum, ubi absconditi sunt exploratores, responderet quod fortè id accideret etiam, quamuis illa meretrix mentiretur, quia scilicet fortè non crederetur ipsi, & postea significat omnia illa pericula, quæ mendacio euadi poterant relinquenda tutelæ diuinæ. Sic enim loquitur: *& ubi ponimus voluntatem, ac potestatem Dei? an fortè non poterat & illam, nec ciuibus suis mentientem, nec homines Dei prodentem, & illos suos ab omni pernicie custodire?* Ecce quomodo Sanctus Augustinus docet potuisse Raab mendacium cauere, sincerè fatendo veritatem, & directè nolendo prodere quos occultabat, ac reliqua pericula, quæ cum eo agendi modo coniuncta erant, magna sanè, & manifesta, relinquendo diuinæ providentiæ. At si putaret Sanctus Doctor eam potuisse uti locutione restricta, qua scilicet diceret: *nescio ubi sint.* Subintelligendo in mente, *ut dicam vobis*, aut *exierunt*, intelligendo in mente, *si placuit Deo*, aut aliquam aliam restrictionem, quandoquidem sic commodè posset providere tot malis absque mendacio, vel peccato, sine dubio illam potius loquelam suaderet, quàm apertam illam ac periculosissimam, nisi Deus miraculosè subueniret negationem prodendi exploratores; ergo cum hoc non fecerit, quandoquidem fuisset ipsi opportunissimum, signum est, vel quod non venerunt illæ restrictiones ipsi in mentem; vel certè, quod verisimilius est, quod non putauerit eas fuisse licitas magis, quàm ipsa mendacia.

Rursus cap. 18. cum fateretur quod in rebus humanis vinceret se sensus humanus, præsertim cum proponeretur sequens exemplum, quod ipsiusmet verbis melius proponitur: *Ecce, inquit, graui morbo periclitatur agrotus, cuius iam vires ferre non possit, si ei mortuus unicuique, & carissimus filius nunciatur, si a te querat, an viuatur, quem vitam finisse tu nosti, quando quidquid aliud dixeris præter unum de tribus, aut mortuus est, aut viuit, aut nescio, nihil aliud credit ille quàm mortuum, quod te intelligit timere dicere, & nolle mentiri? Tantumdem valet etiam si omnimodo taceris. Ex illis autem tribus duo sunt falsa, viuit, & nescio, nec abs te dici possint, nisi mentiendo? Illud autem unum verum, id est, esse mortuum, si dixeris, & perturbati hominis mors fuerit subsequuta, abs te occisus clamatur.* Ad quæ sanctus & doctissimus Doctor subiungit.

97.

Probatio 3.

Et quis ferat homines exaggerantes, quantum sit mali salubre mendacium deuicari, & homicidam diligere veritatem? Moueor his oppositis vehementer, sed mirum si etiam sapienter. Cum, inquam, proponeret sibi difficultatem magnam huius exempli, concludit potiusarendam veritatem, quàm mentium: *Nec me mouet, inquit, contemplans luminosum bonum, in quo mendacij tenebra nulla sunt, quod nobis mentiri nolentibus & hominibus vero audito morientibus homicida dicitur veritas.*

Ex hoc discursu Sancti Augustini colligitur manifestè, quod aut non sciuerit restrictiones mentales, quas negamus, aut quod eas non distinxerit à mendacio; tum, quia expressè ait quod non possit quis sciens mortem filij interroganti patri, si veritatem sciat, morituro, dicere nescio, absque mendacio, quod tamen esset falsum, si licent orationes illæ restrictæ; tum etiam, quia facile posset vitari difficultas magna istius casus, quo tantopere mouebatur Augustinus, dicendo quod possit quis respondere *nescio*, cum restrictione mentali, & quod ita faciendo cauere periculo

periculo patris, & non committeretur mendacium.

Rurfus cap. 20. proponit alium casum, in quo videri posset licere mendacium, nempe si aliquis baptizandus sit in potestate infidelium, ac impiorum, qui eum baptizari non sinant nisi decepti aliquo mendacio; & resoluit non esse ipsi succurrendum remedio Baptismi, sicut non esset succurrendum remedio adulterij, in casu scilicet quo isti fideles non permetterent ipsum baptizari, nisi quis committeret adulterium. *Cur enim, inquit, si custodes isti, ut nos ad baptizandum hominem admittant stupro illi possent, non facimus contraria castitati, & si mendacio decipi possunt, facimus contraria veritati.* & paulò infra: *sed quomodo iubeat veritas, ut homo baptizetur, esse mentiendum, si non iubeat castitas, ut homo baptizetur esse mæchandum.* Atqui si liceret oratio restricta, non esset recurrendum ad mendacium, quia facilè posset acquiri oratione restricta quidquid posset per mendacium.

Longior sum in declaranda mente Sancti Augustini, sed non inutiliter, ut spero; tum, quia nullus Patrum diligentius, aut magis ex proposito tractauit de mendacio; tum, quia etiam nullus est eorum, qui habeat maiorem, quam ipse auctoritatem; tum denique, quia ex hac ipsius doctrina facilè respondere potest ad casus omnes, in quibus videri possit necessitas locutionis restrictæ.

Idem Emonerius, præter prædictas auctoritates, adducit pro sua sententia factum Synesij Ptolemaidis Episcopi, qui cum vellet declinare Episcopatum, ut à se eligendo eos, quorum intererat, auertere, in Epistola sua 105. multa, si verba externa considerentur, dicit mendacia, quæ tamen non erant mendacia, ob mentalem restrictionem, ut quoddam esset deditus ludis, quoddam noller vsum publicum vxoris dimittere, quamuis initiaretur, nec omittere opiniones quasdam philosophicas fidei dogmatibus non congruentes.

Verum imprimis quamuis admitteremus eum vsum fuisse oratione restricta, non propterea sequeretur quoddam id licere putaret absque peccato, saltem veniali; quia non tantam ipsi sanctitatem concedere debemus, quin posset peccare venialiter, & aliquando etiam peccauerit, & præsertim cum scripsit illam epistolam, nempe ante suum baptisma.

Deinde non debemus ipsi tantum doctrinæ ascribere, quin posset ipse existimare licere sibi restrictè loqui, ad euitandam dignitatem sibi, ut putabat, valde obfuturam, quamuis reuera à parte rei id non liceret.

Confirmatur hoc efficaciter. Primò, quia ipse eodem loci, ut in illa re vñs est locutione restricta, ita etiam in materia fidei, dicens se non abiecturum opiniones hæreticas; sed, secundum ipsosmet aduersarios, non licet uti oratione restricta in illa materia; ergo vel ipse peccauit in ea vrendo tali oratione, vel putauit sibi id licere ex ignorantia inuincibili. Si primum dicatur, ergo quemadmodum in hoc peccauit, potest dici quoddam peccauit in cæteris restrictionibus, quas tum adhibuit. Si dicatur secundum, ut de facto dicit Emonerius, sic excusans ipsum à peccato; ergo similiter potest dici quoddam passus fuerit talem ignorantiam in reliquis restrictionibus.

Confirmatur secundò, quia eodem loci videretur idem Synesius approbare aliquando mendacium; ergo non est mirum quoddam ipsemet mentiretur, & consequenter ex facto ipsius non potest

colligere quoddam liceat mentalis restrictio. Probat antecedens, quia expressè habet hæc verba. *Animus certè quidem Philosophia imbutus, ac veritatis inspector, mentiendi necessitati non nihil remittit.* & paulò post: *Ac ut ophthalmicis caligo magis expedit, eodem modo mendacium vulgo prodesse arbitror.* Verum est quod Emonerius capiat hinc mendacium largè, prout comprehendit locutiones restrictas, & ambiguas: sed præterquam quod id gratis asserat, de eo postea aliquid dicam.

Ad hæc adde quoddam plures antiqui illam epistolam Synesij ab eo sincerè scriptam sine vlla æquiocatione intellexerint, nominatim Euegius lib. 1. c. 15. & Nicephorus lib. 14. c. 55. & quamuis Emonerius dicat hos authores turpiter hallucinatos, mihi sanè videtur turpius historicis tam celebribus talem censuram inurere sine aliqua magna ratione, aut auctoritate, quorum neutrum adest Emonerio. Neque coniectura Baronij an. 410. factum Synesij hoc modo interpretantis, tanti momenti est, ut turpiter hallucinatos eos dicamus sine vltiori fundamento: nec adhuc etiam sufficit fundamentum istius coniecturæ, nempe quoddam aliàs Theophilus Alexandrinus Synesium non esset in Episcopum assumpturus, si sincerè, & non æquiocè putaret eum loqui: nam Theophilus non erat talis, in quem error cadere non posset, & præterea poterat ex bona conditione, & natura Synesij, expectare ut assumptus statim deponeret omnes philosophicos errores, & plenè accommodaret se fidei dogmatibus, & ritibus, quam spem confirmauit postea euentus ipse, ut prædicti historici affirmant.

Adducit præterea idem Emonerius in sua sententiæ fauorem auctoritatem S. Dorothei Doct. 9. num. 7. *Interdum, inquit Dorotheus, alicuius rei necessitas incumbit, quam nisi parumper occultaueris, dissimilauerisque, in maiorem turbationem, & afflictionem conuertetur. Quando igitur huiusmodi casus occurrerit, & noueris homo coactum se eiusmodi necessitate, mutet verba, variet sermonem, ne grauior fiat afflictio, & maior, ut dixi, turbatio maiusque periculum, ac discrimen. Quemadmodum dixit Abbas Alonius Abbati Agathon. Ecce, inquit, duo viri iuxta te cadempatrarunt; aliter ad cellam tuam fugit. Ecce princeps, seu iudex illum querit, interrogat te utrum homicidium, & cades illa coram te sit perpetrata, & apud te sit homicida; nisi te moderate ac prudenter gubernaueris, ad supplicium mortis hominem trades. Quando igitur ait discrimen aliquod ingens ingruerit licere puto. Ita ipsemet Emonerius citat hanc auctoritatem ex translatione Chrysostomi Calabri Cassinensis, sed addit sensum in fine vix consistere & hiare; vnde corrigit clausulam ex translatione Hilarionis Veronensis, hoc modo: *Ab te petit ubi sit homicida, nunquid huiusmodi hominem ad mortem trades? an verba commutes? licere, ait, puto in tali articulo, & necessitate.**

Ad hanc auctoritatem imprimis dico, parum ad propositum referre quænam ex his translationibus sit verior; & sanè facilè ex vtraque colligitur sensum Alonij fuisse, quoddam liceret mutare verba, aut variare sermonem, vrgente tali necessitate, & posterior etiam translatio non adeò perfecta est, quantum ad integrum sensum, quin aliquo modo hiet sicut prima; nam *licere puto* posset referri commodè ad totam interrogationem præcedentem, & non solum deberet, si verba spectes, referri ad vltimam partem eius, ad quam tamen, ut vera sit, debet referri.

100.
Responsio 3.
An vsus sit
Synesius æqui-
ocatione.

101.
Obiectio 9. ex
auctoritate
S. Dorothei.

99.
Obiectio 8. ex
auctoritate
Synesij.

Responsio 1.
Quamuis Synesius vreretur oratione restricta non tamè liceret.

Responsio 2.
Posset Synesius ex ignorantia putare orationem restrictam licere.

Confirmatio
responsionis.

Confirm. 2.

Sed

102.

Responsio.
Dorotheum
non fauet
orationi re-
stricta.

*Potest varia-
ri sermo &
mutari ora-
tio absque
oratione re-
stricta.*

Sed quidquid sit de hoc, respondeo ad vitandam magnam necessitatem, licere mutare verba, & variare sermonem, quod est totum, quod prædicta autoritas vult, secundum quatenus translationem: sed nego ex hoc sequi quod liceat uti oratione externè falsa, & vera solummodo secundum mentalem restrictionem. Imò nescio unde illud poterat inferre Emonerius nisi diuinando. Posset enim quis mutare verba per orationem æquivocam optimè, & clarissimè, sine restrictione mentali, ut in casu proposito, si iudex peteret ab aliquo, an homicida esset in cella sua, si is responderet, *non est*, intelligendo per *est* comedit, profectò mutaret verba, & variaret sermonem, nec tamen vteretur oratione restricta: ergo ex eo, quo dicat Dorotheus licere mutare verba, & variare sermonem, non licet inferre quod dicat licere uti oratione restricta, de qua agimus.

Confirmatio 1.

Confirmatur hoc. Primò, quia videtur loqui expressè de mutatione aliqua, & variatione, quæ indigent prudentia & circumspectione, ut patet ex verbis illis, quæ sunt in prima translatione, *nisi te moderatè, & prudenter gubernaueris*, sed nulla prorsus est opus prudentia ad mutanda verba, aut variandum sermonem cum restrictione mentali, non significata externè: quis enim vel imprudentissimus non posset facilè respondere interroganti, an homicida esset domi, eum non esse, intelligendo in mente, *ut dicam tibi*, aut *ut facias impossibilia*? nam hæc etiam restrictio tam sufficeret, quàm quæcumque alia, & vniuersaliter potest cadere in quamcunque responsionem negatiuam, qua negatur aliquid esse: non autem est tam facilè inuenire orationem æquivocam, cuius vterque sensus sit externè significatus, correspondentem interrogationi, unde circumspectione, & prudentia opus esse potest ad inueniendam orationem æquivocam talem; non verò ad orationem restrictam, & consequenter de æquivoca, non de restricta videtur loqui Dorotheus.

Confirmatio 2.

Confirmatur secundò, quia reuera qui profert verba secundum se falsa, non mutat ea, nec significationem eorum, addendo restrictionem mentalem, non significatam vlllo modo externè, ut mihi evidens est. Quid enim facit ad verba ista restrictio? ergo dum Dorotheus dicit licere mutare verba, aut variare sermonem, non loquitur de oratione restricta.

*Non mutat
verba utens
oratione re-
stricta.*

103.

Replica.

Dices cum Emonerio, mutare verba apud Dorotheum esse mentiri, vel re ipsa, vel in speciem; ergo mutare verba ob grauem necessitatem est mentiri non re ipsa, quia sic non liceret; sed in speciem: sed mentiri in speciem est oratione restricta uti: ergo intelligit Dorotheus per mutationem verborum licitam, talem orationem.

Responsio.

Respondeo, concedendo consequentiam, & negando subsumptum; nam mentiri in speciem est uti oratione æquivoca non restricta; uti autem oratione restricta est reuera mentiri. Quod si etiam hæc restricta oratio esset mendacium in speciem, quandoquidem oratio etiam amphibologica non restricta sit tale mendacium, non sequitur quod Dorotheus concedens mendacium in speciem ob grauem necessitatem concesserit quodcumque tale mendacium: posset enim intelligi de mendacio in speciem amphibologico.

*Confirmatio
responsionis.*

Confirmatur hoc, de eadem mutatione verborum, & variatione sermonis agit Dorotheus, dum eam licere ait ob grauem necessitatem, de qua supra agebat, eam reprehendendo cum sit ob ex-

plendam concupiscentiam, dicens: *sirem quamlibet concupiscit, & appetit, non audeo dicere, rem illam desidero, & concupisco: sed sermonem peruertit, & amphibologia, seu circumlocutione vitatur, dicens: hoc patior, hac re mihi opus est, huic rei subditus, & obnoxius sum, & toties mensiri pergit, quoad desiderium, & concupiscentiam suam expleat*; sed in hoc loco agit de mutatione æquivoca, & amphibologica non insensibili, id est, restricta, ut putat Emonerius; sed externa non restricta, ut patet ex ipsismet exemplis adductis à Dorotheo; ergo mutatio verborum, quam admittit aliquando; est talis mutatio, & externa, & non restricta.

Plura alia possent facilè addi ad ostendendum quod Dorotheus nulla ratione faueat orationi restrictæ, sed hæc ipsa abundè sufficiunt. Quod si Dorotheus esset in ea Emonerij sententia, adhuc responderi posset, non esse sequendam eius doctrinam: tum, quia ipsemet videtur dubitare, quod peccaret qui vteretur ista mutatione: nam subiungit, *nec sis tamen usque adeo securus, & supinus, ac socors, sed respice, sed penitentiam, ac lacrymas funde, & plura coram Deo, atque hoc tempus reputa, ut tempus tentationis, neque id sapius ac frequenter agas; sed semel in multo tempore*. Ex quibus verbis duo habemus ad propositum. Primum est, quod existimauerit non fuisse licitum mutare verba, etiam urgente graui necessitate, quin postea de ea mutatione esset dolendum; hoc autem non esset verum, nisi id facere esset peccatum, aut saltem dubitaretur esse tale; sed manifestum est non esse faciendum quod est peccatum, aut quod dubitatur esse tale; ergo sicut Dorotheus errauit in hoc, poterat etiam errare in illo altero. Secundò, dixit id sæpius fieri non posse: sed certè si posset fieri absque peccato, posset etiam sæpius fieri, accedente tali causa, ob quam posset fieri semel: ergo putauit fuisse aliquo modo peccaminosum id facere, & consequenter non videtur eius doctrina, quoad hoc, amplectenda.

Confirmatur, quia Dorotheus non proponit illam sententiam nomine suo, sed nomine Abbatris Alonij, aut Agathonis: sed non sufficit autoritas vllius ex ipsis, ut teneatur illa doctrina; quamuis qui sequeretur eorum autoritatem deferens eorum sanctitati, & captiuans intellectum suum ipsis, bene faceret in praxi, quando non constaret ipsi quod eorū doctrina aliàs nō esset bona.

Pergit Emonerius confirmare sententiam suam auctoritate Origenis, Chrysostomi, & Cassiani. Ex Origene adducit locum ipsius 6. Stromatum, adductum à S. Hieronymo lib. 2. *aduersus Rufinum*, in quo loco ait licere hominibus, quandoque uti mendacio; ubi per *mendacium* intelligit secundum Emonerium locutionem restrictam. Verum gratissimè sic intelligit mendacium, & contra sanctum Hieronymum, qui eodem loci Origenem de mendacio propriè dicto intelligit, & propterea reiicit eius doctrinam. Quis autem non putet Hieronymi suffragium hac in re præponendum esse coniecturæ satis friuolæ, & malè fundatæ Emonerij? Nec refert quod Origenes adfert in exemplum mendaciorum, quæ intellexerat, mendacia Iacobi & Iudith: nam hæc mendacia, ut postea videbimus, non erant locutiones restrictæ, sed vel amphibologicæ, vel mendacia propriè dicta. Quod ad auctoritatem autem Origenis, dico eum in hoc potuisse errare, sicut errauit in aliis, eique opponimus auctoritatem Hieronymi, eius doctrinam reprobantis.

Quodd

104.

105.

*Obiectio 10.
ex Origene
Chrysost. &
Cass.*

*Respondetur
Origeni loc.*

Quodd si etiam expressè diceret licere orationem restrictam, etiam negaremus eandem ob rationem, eius auctoritatem.

106.
Respondetur
Chrysostomo.

Ex Chrysostomo n. 14. adducit duo loca, vnum ex homilia 5. de poenitentia, vbi laudat mendacium Raab meretricis, inquit: *O bonum mendacium? o bonum dolum, diuina non tradentem, sed pietatem custodiensem.* vbi etiam per mendacium intelligit Emonerius locutionem restrictam. Alterum etiam locum adfert eiusdem, ex fine libri primi de Sacerdotio, vbi laudat circumuentionem, & fraudem bono animo factam: *Fraudis, inquit, magna vis, modo ne fraudulento animo fiat, quam ipsam tum ne fraudem quidem nominandam putauerim; verum economiam quandam potius ac sapientiam artemque, qua possis a mediis, iisque imperitis desperatarum rerum angustias, difficultatibusque, correctis emendatisque animi vitiis euadere.*

Sed facile responderetur non constare villo modo quodd Chrysostomus loquatur de oratione restricta in villo ex his locis, sed vel de vero mendacio, vel de oratione æquiuoca non restricta. Quodd si de vero mendacio loquatur, eius auctoritas neganda est, & eidem opponenda auctoritas Augustini & aliorum Patrum, qui negant in villo casu mendacium licere. Si loquatur de oratione amphibologica non restricta, non facit ad propositum; sed eius auctoritas confirmat conclusionem præcedentem, qua dicimus talem quandoque licere.

107.
Respondetur
Cassiano.

Eodem modo posset responderi ad locum Cassiani, quem num. 16. adducit Emonerius ex Collatione 17. cap. 17. quo in loco inter cætera dicit: *Quando igitur graue aliquod imminet de veritatis confessione discrimen, tunc mendaciorum sunt recipienda perfugia.* Vel enim loquitur de mendacio propriè dicto; vt intelligit Sixtus Senchsis lib. 5. *Bibliotheca annot.* 107. Cuychius ad eiusdem Cassiani lib. 5. instit. c. 37. Ciaconius ibidem, & alij, quorum auctoritatem, & doctrinam, nemo non præferet Emonerij aliter intelligentis, & sic non est admittenda eius doctrina, sicut nec esset, si de oratione loqueretur restricta: vel intelligendus est de mendacio improprio, hoc est, de oratione amphibologica, & sic non facit ad rem.

Nullus Pater
suffragatur
orationi restricta.

Ex quibus pater ex tanto numero Patrum, quos pro sua sententia citat Emonerius, nullum prorsus ipsi suffragari. Postea cap. 14. & sequentibus tribus capitibus citat Theologos speculatiuos, & morales, ac Iurisconsultos magno numero, adductis eorum verbis pro sua sententia; sed quia non est dubium quin plures Doctores eam teneant, veritatis gratiâ, & vt admoneatur Emonerius, delectum adhibere in citandis authoribus, significando breuiter ex auctoribus, quos citat aliquos, qui ipsi non patrocinantur.

108.
Guilielmus
Altiſſiodorensis non patrocinaſtur orationi restricta.

Et vt à primo, à quo agmen Scholasticorum ducit, incipiam, nimirum Guilielmo Altiſſiodorensi, dico eum in verbis ab ipſomet citatis ex lib. 3. sum. tract. 18. q. 2. nec leuem mentionem facere orationis restrictæ: nam solum dicit quodd si querant ab aliquo apparitores, an reus morte plectendus, si suæ domi, possit respondere: Creditis quodd si ipse esset, hic, quodd ego dicerem vobis? Vel sic: nec possum mentiri, nec possum esse proditor: quæ responsiones, vt excludantur à mendacio, non indigent vlla restrictione mentali, vt manifestum est. Imò si Altiſſiodorensis, aut Præpositius, quem ipse citat eo loci, putarent licere orationem restrictam, potius innuerent aliam re-

sponsionem faciliorem, qua vti posset sic interrogatus, nimirum vt absolute diceret: Non est domi, intelligendo in mente, *quantum teneor sibi dicere*; vel potius, quodd esset adhuc facilius, intelligendo in mente, *vt faciat impossibilia.* Vnde planè puto Altiſſiodorensis, & Præpositius esse pro nostra conclusione contra Emonerium, & illam responsionem, quam dant, accepisse ab Augustino lib. contra mendaciū c. 17. vbi similem proposuit, qua vti posset Raab, interrogata de exploratoribus.

Ex sancto Thoma tria loca adducit, vnum ex 4. d. 21. q. 3. art. 1. questione 1. ad 2. & 3. vbi dicit Confessarium interrogatum de peccato in confessione, etiam prout in ea audito, iurare posse quodd illud nesciat, subintelligendo quodd nesciat vt subiectus. Secundum ex 3. d. 38. q. vnic. art. 2. ad primum, vbi excusat Iacobum dicentem se esse Esau primogenitum Isaaci, à mendacio, quia reuera erat primogenitus, ex ordinatione diuina: & loquebatur ex instinctu Spiritus sancti ordinantis eius verba, & intendebat loqui in sensu, ad quem Spiritus sanctus ordinabat.

109.
Nec S. Thomas.

Tertium ex 2. 2. q. 69. art. 2. in corpore, vbi ait reum non interrogatum iuridicè posse subterfugere per appellationem, vel aliter. Sed vt ab hoc loco incipiam, certum est quodd non faciat ad propositum, quia non est necesse vt illud aliter intelligatur de oratione restricta mentaliter, sed vel de oratione amphibologica, vel negando se debere respondere, vel absolute dicendo quodd non debet respondere, vel diuertendo semper orationem ad alia: quodd si alij aliter intelligant D. Thomam, tum eorum non D. Thomæ auctoritas fauebit sententiæ, quam impugnamus in conclusione. Secundus etiam locus nihil iuuat, quia ex suppositione quodd primogenitura erat à Deo ordinata Iacobo, si ipse id sciuit, poterat verè dicere quodd esset primogenitus: nam ex vulgari vsu primogenitus solet significare illum filium, cui deberetur primogenitura, nec erat opus vlla mentali restrictione, quæ non significabatur per verba. Quodd si ipse id non sciebat modò, tamen intelligebat se ad ea verba dicenda impelli à Spiritu sancto, quandoquidem poterat cognoscere Spiritum sanctum non impellere ad mendacium, poterat scire quodd illa verba habebant aliquem sensum verum, & poterat ea dicere in eo sensu; nec tamen id faciendo vi deberet oratione restricta, sed potius vteretur oratione vera in suo vero sensu, & hoc tantum vult S. Thomas.

Tertius locus magis fauet, sed postea patebit quomodo possit Confessarius id facere absque oratione restricta, de qua hic agimus. Aduertendum autem hic obiter quodd in responsione ad secundum nihil dicat S. Thomas ad propositum: solum enim dicit quodd cui præcipéretur sub excommunicatione dicere si quid sciret de peccato cognito solum in confessione, possit non confiteri veritatem; hoc autem est diuersum ac dicere quodd posset negare se aliquid scire.

Scorum nostrum, quodd nostra magis interest, adducit pro se in quarto duobus locis. Primò d. 29. q. vnic. lit. E. vbi dicit posse adactum meru ad accipiendam aliquam in uxorem, quamuis cognoscat se verè non accipere illam, dicere tamen: *Accipio te in meam, sine mendacio.* Secundò in dist. 15. q. 4. fin. vbi admissa locutione restricta, inquit Emonerius, subditum postea fore poenitere de huiusmodi locutione, eo quodd dubium sit an in ea interuenerit culpa.

110.
Explicatur
mens Scoti.

Sed

Non fauet
orationibus
restrictis in
primo loco.

Sed nec Scotus vlllo modo fauet, his locis, locutionibus restrictis, imò potius obest: nam in primo loco adactum metu ad dicendum illa verba, affirmat debere habere animum conformem, quod non esset necesse, si liceret vti locutione restricta.

Quòd autem sciat non posse se accipere verè illam, non facit quòd mentiatur; quia verba illa ex se tantum significant quòd ipse eam accipit, quantum est ex se, & hoc est verum absque vlla restrictione mentali, si habeat talem animum, qualem dicit Scotus eum debere habere; qui etiam optimè addit non esse necesse vt ipse addat externè illam clausulam: *Si Dominus Deus permiserit*; quia talis clausula in omni conuentione intelligenda est vniuersaliter ad veritatem conuentionis. Quando enim conuenimus cum aliis de aliqua re, certum est nos non posse conuenire nisi cum subordinatione ad voluntatem Dei; vnde ista vniuersaliter intelligitur. Deinde quando promittimus aliquid, certum est quòd non intelligamur alio modo promittere, quàm quantum est ex parte nostra: vnde quandiu verum est quòd id facimus, quantum est ex parte nostra, promissio absolutè, & simpliciter est vera.

III.
Nec in se-
cundo.

In secundo loco non magis fauet Scotus. nam imprimis nullo modo dicit licere orationem restrictam, sed potius oppositum significat. nam non aliam responsonem concedit reo interrogato à iudice de crimine vero, sed non probato, quàm responsonem cautam Iuristarum, nempe: *negò proposita vt proponuntur*, quæ responso non est restricta, sed vera absque vlla restrictione: & postea addit si vterius cogatur ad vterio-rem responsonem, posse ipsum omnem aliam negare, & persistere in illa priori, ac rogare vt iudex procedat iuridicè secundum allegata, & probata. Quòd si putaret licere orationem restrictam, omnino diceret posse reum ad vterio-rem responsonem redactum absolutè negare se crimen illud fecisse, intelligendo, vt voluit aduersarij, ita vt teneretur illud confiteri tum.

Verum quidem est quòd postea subiungat; *sed nunquid si neget, intendens tamen negare vt propositum est, scilicet vt publicum, sicut sacerdos facit de confesso, dicens, nihil mali scio ipsum fecisse, quia loquitur in publico, audiuist autem in alio foro, nunquid teneretur illo, qui ita negauit pœnitere?* & respondet tutum esse pœnitere de tali negatione, indistinctè tamen, hoc est, tanquam de tali, quale est; si mortale, tanquam de mortali; si veniale, tanquam de veniali. Sed ex hoc non sequitur vlllo modo quòd Scotus permiserit locutionem restrictam illam, sed dat tantum consilium, quid agendum sit in casu, quo aliquis ea vteretur. Imò potius videtur eam non admittere, quandoquidem ex responsonem videatur supponere, quòd ad minus sit dubium an talis liceat necne, & propterea dat consilium pœnitentiz tali oratione videnti, quòd sanè non daret, si putaret eam esse licitam; vnde ad summum tantum habetur quòd fuerit dubius, an liceret, necne. Adde ad hoc, quamuis liceret talis oratio in casu illo Scoti, id non fauere aduersariis, vt postea ostendam. Durandum citat in 4. dist. 21. quæst. 4. num. 10. dicentem Confessarium de peccato pœnitentis in confessione audita interrogatum, posse negare se quidpiam ta-

112.
Exponitur
Durandum.

le scire; sed postea ostendemus quomodo hæc doctrina possit esse vera sine restrictione mentali, de qua hîc agimus, & præterea quandoquidem expressè ille neget licere alicui negare quod scit in communi sermone, & nisi quis interrogetur, manifestè sequitur quòd non faueat aduersariis in ea vniuersalitate, in qua ipsi tenent oppositum nostræ conclusionis.

Citat præterea Adamum Goddam 3. dist. 14. quæst. 5. difficultate 3. asserentem quòd si Christus dixisset: *A fore secundum voluntatem & scientiam diuinam, adhuc illa propositio: A eris, poterit esse contingens*; quia dato quòd *A* non foret, dicendum esset quòd Christus non intendebat asserere quòd foret *A* absolutè; sed quòd foret sub aliqua conditione intellecta, quæ non erit secundum potentiam ordinatam, licet aliter esse potuerit secundum potentiam absolutam. Verum hæc doctrina non fauet aduersario. nam sensus est quòd locutio illa Christi deberet intelligi quantum ad potentiam ordinariam, non verò quantum ad absolutam: vt, verbi gratiâ, si diceret Christus quòd ignis combureret domum, illa locutio deberet intelligi naturaliter, ita vt deberet esse vera, nisi poneretur aliqua conditio, quæ naturaliter non adesset, verbi gratiâ, nisi fiat miraculum; quia autem absolutè Deus posset facere miraculum, propterea propositio illa esset contingens, & posset non esse vera; nec tamen Christus mentiretur, quia ipse non intendebat dicere quòd ignis combureret absolutè, sed quòd combureret, quantum ad naturalem rerum cursum. nec etiam vteretur oratione restricta, de qua modò agimus, quia illa subintellectio, quam haberet, quantum ad naturalem rerum cursum, significatur sufficienter ex natura locutionis. Quando enim dicimus aliqua esse futura, vt si diceremus, ignis applicatus calefaceret, omnes intelligere debent quòd loqueremur iuxta naturalem ordinem rerum, nisi contrarium specialiter significaremus. Quòd autem hoc modo intelligendus sit Adamus, patet, quia si fundamentum istius doctrinæ esset quòd vti liceat quandoque oratione restricta, non deberet limitare assertionem Christi ad conditionem, quæ naturaliter non fieret. nam sufficeret eam limitare ad quamcumque vellent conditionem, siue quæ naturaliter, siue quæ supernaturaliter fieret.

Citat insuper Gregorium Arimin. 1. dist. 42. art. 2. ad primum asserentem Deum per Prophetas vrsupasse quandoque orationes restrictas; in quibus aliquid non exprimebatur, sed à Deo intelligebatur. Sed facillè responderi posset quòd non loquatur Gregorius de restrictione alicuius non expressi per voces, nec significati ex circumstantiis, aut communi modo loquendi, sed de restrictione, & subintellectione alicuius non expressi quidem per voces, sed tamen intellecti ex communi modo intelligendi, aut circumstantiis; sic autem explicatus Gregorius non fauet aduersariis, vt patet.

Postea citat Paludanum 4. dist. 21. quæst. 3. art. 3. descriptum à Capreolo 16. quæst. 2. sed ille etiam non adedè clarè fauet quàm Emonerius putat. Verum quidem est quòd fateatur posse quem negare crimen cognitum tantummodò in confessione; hoc verò poterit esse verum absque restrictione mentali, vt sæpè dixi, & postea clarè ostendam. Ultra quod addit Paludanus: *Qui negat*

113.
Explicatur
Adamus
Goddam.

114.
Explicatur
Gregorius
Arim.

115.
Exponitur
mens Palu-
dani.

negat se scire aliquid omni modo, dicens: nullo modo sciendi scio illud, si scit illud aliquo modo mentitur, & peccat si iuret, si tamen illa negatua sit uniuersalis secundum mentem, sicut secundum verbum. Alias cum sermo sit subiectus intentioni, & non è contra, quantumcumque verba sint generalia, si loquens intendat se restringere, & audiens similiter debet intelligere, non est mendacium, & sic est in proposito, nempe in materia loquendi de re cognita per confessionem, quia qui confessionem auditis, non intendit de illis loqui. Qui autem eum audit in communi locutione, vel in quantumcumque dispositione coacta, vel spontanea, non debet intelligere de confessione, de qua non licet respondere, vel deponere; sermones enim requirendi, & accipiendi sunt secundum materiam. Hæc verba Paludani putat Emonerius tam perspicua, vt glossam, vel extensionem non desiderent. Et ita quidem est, sed potius contra Emonerium, quam pro ipso; nam non dicit Paludanus verba ita subiecta esse intentioni, vt possit quis quando vellet absque mendacio vti verbis secundum se falsis, restringendo, vel extendendo illa ad libitum, iuxta suam intentionem; sed expressè addit aliam conditionem ad hoc requiri, nempe quod audiens debeat intelligere verba proferri cum tali restrictione, secundum quam sunt vera; & tum solum dicit esse licitum vti verbis ex se falsis: quantumcumque, inquit, verba sunt generalia, si loquens intendat ea restringere. Ecce vnam conditionem requisitam ad excusandum à mendacio. & audiens similiter debet intelligere. Ecce alteram conditionem; non est mendacium. Et ex his duabus conditionibus infert Paludanus, quod si quis dicat nescire se aliquid; quod tamen scit in confessione, siue id dicat in communi sermone, siue coactus, siue sua sponte, non mentiatur; quia & ipsemet potest restringere se ad cognitionem extra confessionem, & alij sic eum debent intelligere; vnde patet manifestè quod Paludanus non faueat orationi restrictæ in sensu aduersarij.

116.
Explicatur
Gabriel.

Citat deinde Gabrielem 4. dist. 15. q. 16. lit. M. vbi dicit quod non mentiatur, qui interrogatus de crimine occulto, negat se scire illud, quamuis sciat, subintelligens quod negat illud, quatenus publicum, & publicè probatum. Sed cum idem ibidem dicat difficile esse saluare talem locutionem à veniali, quantum ad eius auctoritatem id sufficit nobis: nam solum asserimus in conclusione non licere absque peccato aliquo vti oratione restricta. Deinde postea ostendam quomodo possit negari veritas occulta in iudicio absque mendacio, aut restrictione, de qua hinc agimus.

Exponitur
Pelbartus.

Citat postea Pelbartum in Rolario V. mendacium §. 9. sed ipse nihil aliud dicit quam quod qui non tenetur respondere veritatem, possit vti verbis duplicibus, & simulatis, quod non facit ad propositum; neque enim per hæc verba necessariò intelligendæ sunt orationes restrictæ, vt patet, quidquid gratis dicat Emonerius.

117.
Explicatur
Adrianus,
Caietanus,
Ioannes Med.

Citat præterea Adrianum, Caietanum, & Ioannem Medinam, sed illi manifestè loquuntur de restrictione, quæ ex natura rei, vel verborum, vel circumstantiarum significatur sufficienter, de qua restrictione hinc non agimus, vnde non fauent aduersariis. Imò Caietanus expressè negat restrictiones mentales 2. 2. q. 89. art. 7. & licet eum intelligat Emonerius de restrictione non significata villo modo verbis, hoc nobis sufficit, qui talem solam licere negamus, & eodem modo exponi possunt maiori ex parte, cæteri, quos citat

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

ex Theologis, ex quibus tamen non diffiteor aliquos ipsi fauere.

Post Theologos speculatiuos citat cap. 15. plures morales, ex iis tamen Ioannes Nider nec fauet quidem, cum solum concedat hanc responsionem interrogato, vbi sit iniuste quæsitus ad mortem: Creditis quod si ipse esset hic, ego dicerem vobis? Ex cæteris plures explicari possent de oratione restricta, significata exterius restrictione, sed nimis longum esset de quolibet in particulari discurre.

Idem est iudicium meum de Iurisperitis, quos citat n. 17. quorum primus, nempe Hostiensis, non facit in toto suo discursu vllam prorsus mentionem de oratione restricta, sed de re amphibologica, non restricta.

Post auctoritates, quibus opposita conclusioni sententia fulciri possit, nunc nobis opponenda sunt momenta rationum, quibus nititur.

118.

Prima obiectio rationis.

Prima ratio est; quod nostra sententia tollat viam, qua multa mendacia vitari possunt, & consequenter dum nos conamur retrahere ab æquiuocationibus restrictis, demus occasionem committendi multa mendacia: ergo. Respondeo hanc obiectionem non posse virgeri contra nos, nisi ostendatur quod non mentiatur quis vtendo oratione restricta; nam si talis oratio sit mendacium, vt nos putamus, eo ipso, quo tollimus illam, tollimus viam latissimam mentiendi, quam aduersarij aperiant, & dum retrahimus ab illa, retrahimus à mendacio; aduersarij verò concedendo vsum orationis restrictæ vt vitentur mendacia, nihil aliud faciunt quam incidere in Scyllam, (vt dicitur) dum volunt vitare Charybdem; nam concedunt aliqua mendacia, vt declinentur alia. Vnde in forma nego sequelam antecedentis. Quod si dicas in aliorum sententia consuli multum conscientie hominum, & dari ipsis viam, qua possent absque peccato multa facere, quæ aliàs facerent cum peccato; in nostra autem sententia oppositum fieri, atque adeò nostram sententiam esse longè difficiliorem opposita. Respondeo, totum quidem verum esse, sed non propterea tamen nostram esse postponendam; nam non debemus ad consulendum conscientis, nec ad facilitandam viam non peccandi, asserere aliqua non esse peccata, nisi aliunde quam illa facilitate cõtet nobis quod non sint peccata; aliàs certè potuissimus dicere quod mendacia ipsa manifesta non essent peccata, quia id dicendo efficeremus vt multi non peccarent mentiando, qui aliàs peccarent; & similiter potuissimus dicere quod cætera peccata omnia non essent peccata, & sic dicendo facilitaremus viam non peccandi, seu daremus occasionem vitandi multa, & graua peccata, quæ committi quotidie solent, & non committerentur, saltem formaliter, si proponeretur quod non essent peccata.

Ex difficultate maiori nostra sententia non est deferenda.

Secunda ratio est, qua vtitur Nauarrus in cap. Humana aures q. 1. n. 2. & probabilem fatetur Suarez lib. 3. de Iur. c. 10. n. 7. Consistit autem in hoc; Quemadmodum datur terminus mixtus ex vocali, & mentali: ita etiam dari potest oratio mixta constans partim ex vocibus & partim ex conceptu interno: ergo si oratio sit vera, vt componitur ex illis duabus partibus, licebit ea vti: sed oratio restricta, quæ negatur licere in conclusione, est huiusmodi oratio, vt patet: ergo licet, & consequenter conclusio est falsa. Hæc ratio meritò displicet ipsemet Emonerio, & ad eam breuiter

119.

Responsio.

respondeo, quamvis daremus dari talem orationem unam mixtam; non inde tamen sequi, quod liceat ea uti; unde in forma nego consequentiam, & dico quod licet utens oratione restricta habeat internè apud se unum conceptum mentalem verum correspondentem isti orationi restrictæ mixtæ ex verbis, & conceptibus, quem conceptum verum si exprimeret, verum loqueretur; tamen non exprimit illum conceptum verum; sed exprimit conceptum falsum, quia solum exprimit illud, quod verba significant ex se, & circumstantiis, illud autem, ut suppono, est falsum. Confirmatur hoc, quia si quis diceret, homo est lapis, volens significare per hoc, quod esset animal, modò sciret illam vocem *lapis* secundum hominum acceptionem non habere illum sensum, verè mentiretur, aut saltem peccaret; quia licet conceptus, quem ille vellet significare, esset verus, tamen illum non significat, sed conceptum falsum; ergo quantumvis dicens quod Petrus non sit domi, quem tamen scit esse domi, velit significare quod non sit domi, ut faciat Chimæram, mentietur tamen, aut saltem peccabit; quia oratio illa non habet ex acceptione communi significare hoc, sed solum quod Petrus non sit domi.

Peccat qui solum falsum significat, quamvis intendat significare verum.

120.
Tertia obiectio ex ratione.

Tertia ratio est ipsiusmet Emonerij, quam proponit *cap. 20. num. 3.* hoc modo: dimidiata illa conceptus expressio, quæ sit ab utente oratione restricta, vel esset illicita, quia non est expressio totius conceptus veri, quem loquens habet internè; vel quia est expressio contra mentem loquentis, vel quia est contra ius audientis, tollitque simplicitatem, & candorem conuersationis humanæ: sed non est illicita ex vilo ex his capitibus, urgente causa sic loquendi; ergo non est tum illicita vilo modo. Minorem, in qua est difficultas solummodò, probat quoad primam partem, quia non potest ostendi unde oriretur illa obligatio exprimendi totum suum conceptum. Probat etiam quoad secundam partem, quia sic loquens habet talem conceptum in mente, quem exterius profert; licet etiam habeat alium conceptum præterea, quem celat: ergo non loquitur contra mentem. Probat eandem minorem denique quoad tertiam partem, aliquantulum fusiùs: summa est, quod ius alterius non obliget quempiam ad significandum totum conceptum, quando inde sequeretur graue detrimentum loquentis, aut aliorum.

121.
Responsio.
Vtens oratione restricta, non habet interius talem conceptum, qualem significat, sed oppositum.

Relinquitur.
Aliàs numquam quis mentiretur.

Respondeo breuiter, negando minorem pro secunda parte, quia non habet in mente illum conceptum, quem exprimit: qui enim externè tantum dicit quod Petrus non sit domi, quem scit esse domi, solum exprimit quod non sit domi simpliciter, non autem habet internè talem conceptum; sed potius oppositum, scit enim ipsum esse domi simpliciter, licet habeat alium conceptum quod non sit domi, ut faciat Chimæram. Quod si dicas in hoc ipso conceptu, non est domi ut faciat chimæram, includi quod non sit domi, ut propterea eum, qui id scit, habere necessariò conceptum quod non sit domi, quia qui habet totum, habet partes in ipso inclusas, atque adeò eum non loqui contra mentem. Contrà est quod si hoc sufficeret ad excusandum à mendacio, nunquam posset quis mentiri, per orationem saltem affirmatiuam. nam qui dicit quod Petrus est domi, quem scit non esse domi, habet internè conceptum quod Petrus non est domi,

& in hoc conceptu, tam benè includitur, *Petrus est domi*, quàm in conceptu, quo dicit quis internè. *Petrus non est domi, ut faciat Chimæram*, includitur conceptus ille quod Petrus sit domi; ergo dicendo quod Petrus est domi, non dicit contra mentem. Itaque ut aliquis dicat contra mentem, sufficit quod significet externè aliquod iudicium completum, & absolutum, quale internè non habet; sic autem se habet qui loquitur restrictè: ergo si non liceat loqui contra mentem, non licet sic loqui.

Quid requiritur ut aliquis loquatur contra mentem.

122.
Confirmatio.

Confirmatur, querendo an qui haberet hos duos conceptus internos: *Petrus est domi*, & *Petrus non est domi ut faciat chimæram*, posset, si veller, mentiri, dicendo quod non esset domi. Si dicas quod non id videtur absurdum, & contra omnium sensum. si sic, ergo potest mentiri, quamvis non ita loquatur contra mentem, quin habeat internè conceptum talem, qualem exprimit in sensu aduersariorum. Si dicas quod ipse possit mentiri, quia posset intendere ire contra conceptum verum absolutum, quem haberet internè, licet non iret contra alium conceptum. Contrà, ut dixi supra, intentio mentiendi licet sit peccaminosa, non tamen est mendacium: neque enim qui intendit mentiri, eo ipso mentitur, nisi ultra intentionem procedat ad actum, eundo contra mentem; ergo ab intentione eundi contra mentem habet ille mentiri præcisè, sed ab aliquo alio: quero quid est illud aliud, à quo habet actu ire contra mentem ille, de quo loquimur? & sanè non credo aliud assignari posse, quàm quod ille protulerit orationem significatiuam iudicij absoluti, quod non habet in mente; sed potius oppositum: sed qui utitur oratione restricta, de qua agimus; profert talem. ergo mentitur.

Confirmatur secundò per dicta superius; quia intendens significare per hanc orationem: *homo est lapis*, cum intelligit significationem communem verborum, quod esset rationalis, mentiretur, & tamen non intenderet significare conceptum falsum; ergo intentio significandi conceptum falsum, non est quæ facit ut quis mentiatur, loquendo de alia intentione distincta ab intentione proferendi orationem, quam scit significare falsum.

123.
Quid est mentiri.

Itaque mentiri prorsus nihil aliud videtur, quàm proferre orationem, quam scit esse solummodò significatiuam conceptus falsi. Vnde cum loquens restrictè, talem proferat, videtur mentiri.

Hinc autem potest negari eadem minor propositæ rationis, quoad primam partem, quia licet non habeat quis obligationem exprimendi totam mentem, quando non exprimendo eam totam, non loquitur contra mentem; tamen quando, nisi exprimat totam necessariò, ita contra mentem, habet obligationem exprimendi totam mentem. Quare si quis conciperet Petrum esse album, & bonum, veller hunc conceptum totum significare, cum diceret, *Petrus est albus*, posset desistere absque peccato, etiam sine vlla causa, quia & illa ipsa oratio non est falsa, & nihil vrget ipsum ad exprimendam reliquam partem; at si veller dicere: *Deus non est Angelus*, non potest datà operâ solum dicere, *Deus non est*: sed teneretur adiungere Angelus, aut aliquid aliud, quod faceret propositionem veram, aut saltem significare

Responsio.
Ad præmissam rationem.

significare aliquo modo quod volebat aliquid aliud adiungere, quia sine adiuncto aliquo tali, propositio esset falsa, & habet quis obligationem non proferendi voluntariè, & significativè propositionem falsam, nisi quando significaret ipsemet aliquo modo quod non protulerit integram propositionem.

124.
Confirmatio
Emonerij.

Ad confirmationem, & declarationem maiorem prædictæ, etiam solutæ rationis, addit Emonerius hunc discursum: si quis interrogatus à iudice iniuste, an fecerit aliquam rem, quam fecit, sed non tenetur fateri, responderet: *non feci talem rem, prout adstrictus obligatione respondendi*, verum diceret: sed si idem responderet: *non feci*, non additis illis aliis verbis, idem diceret, ac quod diceret iis additis: ergo sicut iis additis diceret verum, ita etiam iis non additis diceret verum, & consequenter oratio restricta non est mendacium, nec ea vtens mentitur. Probat minorem, quia ex circumstantiis illius interrogationis sufficienter innotescit quod ipse sic respondeat in illo sensu, & quoties ex vno verbo significatur sufficienter aliquid, non est necessarium addere alia verba. Exemplum dat Emonerius, in eo qui solet frumentum vendere, & non habet amplius vllum, quod sit venale, licet habeat quod retinere vult ad proprios vsus, si quærat ab ipso, an habeat frumentum, potest absolute, & simpliciter dicere quod non habeat, intendendo quod non habeat frumentum venale; nec est necesse vt addat illa verba: *non habeo quod vendam*, nam ex circumstantiis id intelligitur cum velle sufficienter.

Quando aliqua circumstantia locutionis innotescit sine verbis non est necesse eam exprimere per verba.

Hoc exemplum tradit vniuersaliter ad omnes locutiones restrictas, quæ sunt cum debita causa: existimat enim quod quemadmodum intelligitur ex circumstantia huius responsionis, quod intelligat de frumento venali, ita semper quoties quis loquitur, aut dicit aliquid esse, vel non esse, debeat intelligi quod id non dicat, nisi in sensu aliquo vero, siue illo, quem exprimit, siue alio, quem mente præmit, & non tenetur ob legitimam causam exprimere. Vnde videtur sibi conciliare in re Authores secundæ & tertiæ sententiæ, quia dum Authores secundæ sententiæ affirmant licere restrictionem, quando significatur aliquo modo exterius, & dum Authores tertiæ sententiæ negant licere restrictionem, nisi quando est causa legitima, quandoquidem, quoties est causa legitima, toties secundum Emonerium, significatur restrictio exterius, sequitur innotescit quod utrique authores conveniant in re in casibus, in quibus licet & non licet restrictio.

125.

Ad hanc confirmationem imprimis dico esse mihi certum quotiescumque ex circumstantiis personarum, aut negotij, intelligitur ex communi acceptione vocum quod aliquis loquatur cum aliqua determinata restrictione, non significata per verba præcisè, & secundum se considerata, non esse necessarium significare verbaliter talem restrictionem, & orationem sic restrictam licere, eamque nihil habere commercij cum mendacio; hac enim ratione sufficienter significamus conceptum nostrum verum, nec significamus conceptum falsum vlla ratione: nam licet oratio vocalis, quam proferimus, sit falsa secundum se, determinatur tamen ad aliam significationem per illas circumstantias, quam eandem ob rationem vtimur, & benè orationibus imperfectis, si secundum se considerarentur, quia scilicet determi-

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

nantur sufficienter ex circumstantiis aliquibus ad significandum perfecte non minus, quam si ipsæmot perfecte essent. sic si aliquis quærat an Petrus sit domi, benè respondemus: *non, aut est*, quia licet illa verba ex se non significant Petrum esse, aut non esse domi, tamen ex circumstantia talis interrogationis sufficienter determinantur ad significandum non minus, quam si diceremus: *Petrus est domi*, aut *Petrus non est domi*, imò quia sic determinantur, non tam commodè quis responderet interroganti, an Petrus esset domi, dicendo: *Petrus non est domi*, quam dicendo *non solummodo*, vt patet ex communi modo loquendi.

126.

Vnde libenter fateor quod venditor ille frumenti, de quo in exemplo, possit licitè, & aptè interroganti an habeat frumentum, respondere quod non, licet habeat frumentum necessarium ad suos proprios vsus, & non venale; quia reuera ex communi modo loquendi ista negatio habet sensum illum de frumento venali, sicut & interrogatio illa, nisi addantur aliquæ aliæ circumstantiæ, ob quas daretur intelligi quod non sic esset intelligenda, sed alio modo.

At si interrogaretur an haberet frumentum venale, & responderet negatiuè, intelligendo quod non haberet frumentum venale interroganti, licet haberet illud venale aliis, existimo quod splendide mentiretur, quia interrogatio illa non intelligitur ex communi modo loquendi de frumento venali interroganti, sed simpliciter de venali; vnde etiam responsio de tali intelligenda venit, atque aded est falsa, & illicita.

Vnde directe ad propositum respondeo in forma ad confirmationem, concedendo maiorem, & distinguendo minorem, si verum est quod supponit probatio minoris, intelligi sic responsionem ex eius circumstantiis, concedo minorem, & nego id esse contra conclusionem, aut ad sensum controuersæ, quæ non est de oratione restricta, cuius restrictio ex circumstantiis innotescit; sed de ea cuius restrictio non sic innotescit, si id non sit verum, nego minorem. An autem sit sic verum, nec ne, non incumbit mihi definire ex obligatione confirmationis præmissæ. Sed dico quamuis id verum esset, non esse tamen idem dicendum in omni occasione restringendæ orationis, vt vult Emonerius, sed de hoc vltèrius postea.

Responsio directa ad præmissam confirmationem.

Quarta ratio, quam adducit Emonerius c. 21. pro vsu locutionis restrictæ contra nostram conclusionem, est ab incommodis, quæ aliàs imminerent, & solummodò vitari possent communiter tali locutione, ob quæ sanè incommoda Authores quasi coacti sibi videbantur admittere illas orationes restrictas. Primum incommodum est, quod aliàs non possit quis cauere manifesto periculo carissimi amici, aut patris, cum scilicet quæreretur ab interfecturo, vtrum esset domi, aut vbi esset: si enim non negaret eum esse domi, aut scire se vbi esset, intelligendo ad dicendum interfectori, sed vel fateretur directè veritatem, vel taceret; aut responderet disparato modo, manifestum esset periculum, quod aut amicus, vel pater interficeretur; aut ipsemet, nisi directè responderet. Secundum incommodum esset, quod vxor adultera; interrogata à marito interfecturo eam, si veritatem falsa sit, aut non respondeat directè, an commiserit adulterium, non possit vitare mortem, aut mendacium, nisi posset respondere se non commisisse adulterium, intelligendo ad dicendum ipsi; mortem quidem si fateatur veritatem,

127.
4. Obiectio ex ratione desumpta ab inconuenienti nostra sententiæ.

Primum incommodum nostra sententiæ de interrogato vbi sit aliquis innotescendus.

2. Incommodum de vxore interrogata an commisit adulterium.

tatem, aut non respondeat directè: mendacium autem si respondeat directè se non commisisse, nihil subintelligendo per restrictionem, aut etiam subintelligendo aliquid, si locutio sic restricta sit mendacium.

128.

*Tertium in-
commodum
de reo iniuste
interrogato
an crimen
commiserit.*

Tertium incommodum est de reo iniquè interrogato, an aliquid fecerit, quod reuera fecit, qui si fateatur verum aperte, inferetur ei supplicium; si non, iniquè licet, afficietur tormentis ipsa morte grauioribus, quo malorum labyrintho facile extricare se posset, vtendo locutione restricta, & nullo alio modo.

*4. Incom-
modum de con-
fessario inter-
rogato de cri-
mine in con-
fessione au-
dito.*

Quartum incommodum est Confessarij, qui interrogatus de peccato aliquo in confessione audito, an scilicet illud vnquam in confessione audiuerit, nisi respondeat directè, interficiendus sit; & si respondeat directè se audiuisse, sit fracturus sigillum Confessionis; mentiturus autem si directè neget se audiuisse.

129.

*Quintum in-
commodum de con-
fessario inter-
rogato de arca-
nis reip.*

Ad hæc priuata incommoda addi possunt multa etiam publica, sed vnum tantum specificare sufficiet, nimirum si quis Reipublicæ Consiliarius, cui arcana quædam maximi momenti, ex quorum occultatione Reipublicæ salus dependeat, commissa sunt, interrogetur an nouerit talia arcana, & statim interficiendus sit, nisi directè respondeat absque ambagibus: *noni*; vel *non noni*, quid faciat? Si dicat, *noni*, iam Rempublicam supremo exponet, vt suppono, periculo: si dicat: *non noui*, nihil subintelligendo, mentietur, imò & mentietur etiam in nostra sententia, aut saltem peccabit. Si dicat, *non noni*, subintelligendo restrictionem mentalem: sed si liceret vti locutione restricta, & Rempublicam, & se etiam tam à morte corporis, quam à morte animæ, & quocumque peccato indemnem seruabit.

Hæc ergo, & similia grauissima tam publica, quam priuata incommoda, quæ vitari non possunt, nisi mediante locutione restricta, vel sola sufficere deberent, vt vsus talis locutionis licere dicendum esset.

130.

Responsio 1.

Sed certè ex dictis suprâ circa mentem Augustini de restrictionibus facilis est ad hanc objectionem responsio, nec enim ferè grauiora sunt hæc incommoda, quam quæ ipsemet Augustinus sibi tum imposuit, vnde ad hæc responsiones ipsius ad illa accommodari possunt.

*Nulla incom-
moda excu-
sant locutio-
nes restrictas,
sicut nec ipsa
mendacia.*

Respondeo ergo primò generaliter, nisi ostendatur locutionem restrictam non habere neque talem malitiam, qualem habet mendacium, neque malitiam aliquam intrinsecam, vt habet mendacium, siue eiusdem, siue diuersæ rationis, vitiationem prædictorum incommodorum, & quorumcumque aliorum, non sufficere vt licitus dicatur vsus locutionum restrictarum: nam quemadmodum si vitari non possent nisi per mendacium, nemo diceret mendacium licere in casibus, in quibus occurrerent prædicta incommoda, ex eo quod mendacium supponatur intrinsecè, & indispensabiliter esse malum, ita etiam qui putat locutionem restrictam esse mendacium, aut habere malitiam tam necessariò, & inseparabiliter annexam, quam mendacium, consequentissimè diceret non licere talem locutionem, quantumvis, nisi ea mediante non possent vitari prædicta, & quæcumque alia incommoda. Si autem ostendatur semel quod locutio restricta non habeat inseparabilem malitiam, quemadmodum habet mendacium, tum non erit difficultas quin licere possit ad vitanda prædicta incommoda; nihil enim

tum impediret. non ergo probatur sufficienter, meo iudicio, vsus restrictæ locutionis per prædicta incommoda; nisi aliunde constaret quod non esset intrinsecè malus: id autem aliunde non constat, nisi ex aliis præmissis rationibus, & auctoritatibus, quas abundè soluimus: ergo hæc probatio ex incommodis non vrget nostram sententiam. Sed breuiter dici potest illa incommoda non esse vitanda, nisi possint vitari alio modo, quam per orationem restrictam, aut mendacium.

Nam, vt optimè Augustinus contra mendacium cap. 7. *sed ea quæ constat esse peccata, nullo bona causa obientu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione faciendâ sunt.* Quod cum probasset fusiùs, ibidem subiungit: *Quod enim sceleratissimum facinus, quod turpissimum flagitium, quod impiissimum sacrilegium non dicatur posse fieri rectè, atque iustè, vt in eo perpetrando non solum supplicia nulla timeantur, sed sperentur & præmia: si semel conceßerimus in omnibus malis operibus hominem non adeò quid fiat, sed quare fiat, esse querendum, vt quæcumque propter bonas causas facta inueniuntur, nec ipsa mala esse iudicentur.* Vnde etiam in toto ferè discursu istius libri, cum opponeret sibi Augustinus ex sententia eorum, contra quos arguebat, quod per perpetrationem mendacij possent vitari aliqua incommoda, & procurari emolumenta, semper respondebat quod similiter per perpetrationem furti, & adulterij, ac aliorum criminum possent etiam vitari incommoda, & procurari emolumenta, & quod tamen non propterea vllus dicere posset quod liceret talia facere, & hinc inferebat quod similiter non licebat mendacium, quamuis illa incommoda per ipsum vitari possent, & procurari commoda, cum tamen si cognouisset vsus restrictæ locutionis, facile posset ostendere quomodo possent vitari illa incommoda absque mendacio.

Respondeo secundò directiùs: nisi possint vitari illa incommoda per locutionem amphibologicam, aut declinationem responsionis, aut responsionem impertinentem, aut aliquo modo, quam per locutionem restrictam, aut mendacium, non debere cauere ista incommoda, sed illa esse relinquenda Deo, in quo si quis spem collocauerit, non dubito quin pro sua bonitate, & misericordia, si iis incommodis remedium illud adhibiturus, quod magis opportunum est nolenti ex veritatis, & non offendendæ diuinæ maiestatis amore, ea cauere per locutionem restrictam, aut mendacium; & nunquam potius quam in similibus occasionibus vrgere putarem præceptum spei secundæ virtutis Theologicæ.

Et hoc etiam videtur satis insinuare Augustinus suprâ cap. 17. vbi cum proposuisset responsionem quandam veram, quam Raab daret iis, quos fefellerat, & opponeret sibi quod interficeretur si sic responderet, & etiam quod fortè inuenirentur exploratores, subiungit: *Et ubi ponimus voluntatem, ac potestatem Dei, an fortè non poterat & illam, nec ciuibus suis mentionem, nec homines Dei prodentem, & illos suos, ab omni pernicie custodire.* Et ad confirmandam hanc spem præponit exemplum ex Scriptura Genes. 19. Vbi Deus miraculosè custodiuit Loth à Sodomitis volentibus per eum habere hospites Angelos, quos acceperat, & quos non negauerat domi suæ esse, quia volebat mentiri, cum tamen posset fortè mentiendo excusare omnem illam vim, quam intèrabant Sodomitæ non minus, quam excusauit Raab suo mendacio

131.

*Quæ sunt in-
trinsecamala
nullo modo
possunt fieri
bona.*

132.

Responsio 2.

*Incommoda
si non possunt
vitari absque
oratione re-
stricta, aut
mendacio, re-
linquenda
sunt diuine
providentiæ.*

Idcirco vltius scrutinium domus suæ. *Nisi forte*, inquit Augustinus, *obliti sumus hoc fuisse in Sodomis factum ubi masculi in masculos nefanda libidine accensi, nec vltim domus, in qua erant, quos querebant, inuenire potuerunt, quando vir iustus in causa orationis simillima pro suis hostibus mentiri noluit, quos esse Angelos nesciebat, & vim morte peiorem ne paterentur timebat. Et certe poterat talia respondere quærentibus qualia in Iericho mulier illa respondit, nam prorsus similiter & illum interrogando quæsiuerunt, sed homo iustus noluit pro corporibus hospitum animam suam suo mendacio maculari.*

Et subiungit quod ad totum hoc argumentum ab inconuenientibus valde conducere potest: *Faciat ergo homo etiam pro temporali hominum salute quod potest, cum autem ad hunc articulum ventum fuerit, ut tali saluti consulere, nisi peccando, non possit, iam se existimet non habere quod faciat.* Nisi ergo constet orationem restrictam non esse peccatum, non est adhibenda fides ad vlla incommoda vitanda, sed tum illorum incommodorum cura diuinæ committenda est prouidentia.

Ex duobus autem incommodis, quæ in aliquibus ex prædictis casibus imminerent, mortis nempe propriæ, aut reuelandi crimen auditum in confessione, vel prodendi arcana Reipublicæ, mortis propriæ periculum esset sine dubio postponendum illis aliis incommodis: unde potius deberet quis pati mortem, quam fateri se aliquod peccatum determinatum auduisse in confessione, aut prodere arcana Reipublicæ, ut omnes fatebuntur.

Dices paucissimos reperiri posse, qui non volunt potius peccare, quam exponere se tam manifesto periculo mortis. Respondeo, si hoc ita sit, paucissimos esse qui non peccabunt.

Instabis: sed melius esset dare eis viam, qua possent vitare peccatum: talem autem dant aduersarij, concedendo vsum orationum restrictarum, nos verò negantes talem vsum, non damus talem viam.

Contrà, si melius esset ipsis dare talem viam, deberemus dicere quod non peccarent mentiendo, quia si essent semel possessi hac doctrina, facile vitarent incommoda illa sine peccato. Itaque quemadmodum aduersarij negarent esse melius dare ipsis viam euadendi ista incommoda per licentiam mentiendo, nos dicimus etiam non esse melius dare ipsis talem viam per licentiam orationis restrictæ: sola enim illa via est danda, quæ potest iniri absque peccato villo: talis secundum nos non est via orationis restrictæ, sicut nec est secundum illos via mendacij.

Respondeo tertio particularius, quotiescumque aliquid quæritur à Confessario, aut reo, vel teste, in publico examine absolute & simpliciter, si sit res, quam confessarius solum nouit in Confessione, aut quam iudex non possit, quæ talis peteret, posse & Confessarium, & testem absolute dicere se non scire tale quid, & etiam si opus esset id negare cum iuramento, nam ex communi omnium acceptione, interrogationes quæ sunt Confessario circa cognitionem alicuius rei, intelliguntur de cognitione, quam aliunde, quam ex confessione sciri; & interrogationes, quas faciunt iudex, & ministri iustitiæ, intelliguntur esse interrogationes competentes ipsis iuxta præscripta legis; unde & responsiones etiam ex communi vso intelliguntur esse proportionatæ interrogationibus, ita ut quemadmodum interrogatio facta Confessario,

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

an scilicet cognouit aliquam rem, habet hunc sensum, an cognouit illam rem extra confessionem, eodem modo responsio, qua diceret quod non, habeat similiter hunc sensum, quod non cognouit extra confessionem, qui est verus, atque adeo licitus: & quemadmodum interrogatio facta à iudice, teste, aut reo, an scilicet cognouerit, vel fecerit tale quid, habet hunc sensum, an cognouerit, vel fecerit illud, sicut debeat illud interroganti tum fateri: similiter responsio habeat hunc sensum, quod non cognouerit, vel fecerit, sic ut teneatur illud ei sic interroganti fateri. Itaque quemadmodum in casu venditoris frumenti, de quo supra, si quis quæreret ab ipso an habeat frumentum, id intelligendum esset, non de frumento quomodocumque, sed de frumento venali, ita in his casibus, interrogatio intelligenda est non de cognitione rei simpliciter, & absolute, sed de cognitione rei, cum limitatione præmissa; quare qui responderet negatiue ad illas interrogationes subintelligendo in mente sua rem cum illis limitationibus, non vteretur oratione restricta, de qua agimus in conclusione, quia ipsa restrictio ex communi vso ab illis circumstantiis significaretur abunde, ita ut non esset opus verbali expressione vltiori eius. Non loquimur autem in conclusione, ut sæpe dixi, de restricta oratione huiusmodi, sed de ea cuius restrictio non esset significata sufficienter secundum communem acceptionem. In hoc sensu intelligo plures ex Doctoribus, qui videntur significare vsum orationum restrictarum esse licitum, & præsertim qui illum concedunt in casu rei, aut testis iniuste examinatorum, & Confessarij interrogati de crimine audito in Confessione.

Ad hæc adiungo quando aliquis absolute, & simpliciter quærit aliquid, nisi determinet in interrogatione quod velit illud scire quacumque ratione, siue peccando, siue non, intelligendum esse eum sic, ut non velit illud scire, si non potest id scire absque peccato, quia vniuersaliter præsumendum est quod homines non sint mali, nec operentur malè, nisi sufficienter appareat quod sint tales, aut quod taliter operentur; unde si aliquis peteret à me, ut irem cum ipso quocumque vellet, posset absolute, & simpliciter id promittere, sed si postea significaret se velle ut irem ad domum pestis, aut meretricis, non deberem ire, nec vllus me æstimaret propterea violare promissionem, quia promissio ab omnibus intelligeretur prudentibus cum limitatione ad res, quæ possent fieri absque peccato. Præterea, si aliquis interrogaret absolute, & simpliciter, an cognoscerem aliquid, ex eadem ratione omnes prudenter intelligerent quod non vellet illud scire cum magno aliquo respondentis detrimento, sed quod intenderet illud scire, ita ut non tenderet in tale detrimentum; unde & responsio sic etiam intelligenda veniret, ita nimirum ut si negaret interrogatus se tale quid scire absolute, & simpliciter, omnes prudentes existimarent quod id non sciret, ita ut posset illud dicere absque graui detrimento, nisi aliud ex aliquibus circumstantiis constaret.

Ex his patet quod vniuersaliter quoties peccaret quis interrogatus simpliciter respondendo sine restrictione, aut quoties incurreret magnum detrimentum, liceat ipsi uti oratione restricta, & quod restrictio significetur sufficienter ex circumstantiis interrogationis, quæ debet haberi

cc 3 de

Mors propria
potius susti-
nenda quam
reuelandum
peccatum in
confessione
auditum, aut
reuelanda
secreta gra-
uia resp.

Replica.

Responsio.

Alia replica.

Relicetur.

134.

Responsio 3.
ad illud de
Confessario
& reo. Con-
fessarius ab-
solute inter-
rogatus an
aliquid nouit
iudicium in
confessione,
potest negare.
Idem est de
reo iniuste in-
terrogato &
de teste.

135.

Quando possit
quis uti ora-
tione restricta
sine prau-
dicio nostra
conclusionis.

Promittens
facere ali-
quid absolute
intelligitur
promittere
cum condi-
tione si possit
absque pec-
cato.

de interrogante, nisi aliud constet; atque adeò quòd talis restrictio non præiudicet nostræ conclusioni, & iuxta hoc intelligendum puto esse Coninckum *disp. 10. de actibus supernaturalibus* dub. 3. n. 51. & 52.

135.

Quando ex circumstan-
tiis exclusi-
tur restrictio
non licet ea
viri.

Quando non
possit reus in-
iuste interro-
gatus uti
oratione re-
stricta.

Quando item
Confessarius
non possit uti
restrictione.

At his non obstantibus nullo modo existimo posse quem uti responsione restricta in vllis casibus, in quibus significat interrogans se excludere restrictionem, quamvis reuera aliàs teneretur eā excludere. Vnde si iudex quærat, an reus fecerit tale quid vlla ratione, siue sic ut debeat, aut possit aliud fateri; siue sic ut non debeat, nec possit; & siue ipsemet iudex habeat auctoritatem interrogandi, siue non habeat; existimo tum reum non posse negare cum illa restrictione, ita aut possim dicere, aut, ita ut debeam, quia illa restrictio ex suppositione talis particularis interrogationis intelligitur exclusa ex communi omnium acceptione: quemadmodum in casu venditoris frumenti, licet si quis peteret absolūtè an haberet frumentum, cum non haberet vendibile, licet haberet non vendibile, posset respondere quòd non; tamen si interrogaretur an haberet vllò modo frumentum, siue vendibile, siue non vendibile, non posset respondere, non habeo, quia ex natura interrogationis præcludebatur illa restrictio de vendibili. Similiter si quis quæreret à Confessario, audiuiti ne, aut ut homo, aut ut minister Dei, aut vices eius gerēs tale peccatum in confessione hesternā à tali homine, siue possis, aut tenearis illud dicere, siue nō, non credo quòd possit dicere, quòd non audiuit illud, modò illud audiuerit, quia restrictiones, quas aliàs adhibere posset ex simplici interrogatione, & præsertim illæ, quas communiter adhibere solent, nempe non audiui, ita ut teneam, aut possim dicere, non audiui ut homo, non audiui ut subditus; sunt præclusæ per ipsammet interrogationem sic limitatam, ita ut nemo prudens possit intelligere ex circumstantiis illius interrogationis quòd locutio eius esset restricta illis restrictionibus.

Et sanè si id liceret supposita tali interrogatione, in casu confessionis, aut rei, liceret etiam vniuersaliter in omni occasione, in qua peccaret quis confitendo veritatem uti restrictione, & vniuersaliter illa restrictio in omni tali occasione esset tam sufficienter nota ex circumstantiis interrogationis, ac esset in casu hoc Confessarij. Vnde in hoc conuenio cum Emonerio, quòd minùs consequenter discutiant ij Theologi, qui concedunt vsum restrictionis in casu confessarij, & rei, & non concedunt illum vniuersaliter in omni casu, in quo peccaretur confitendo veritatem sine restrictione, imò si liceret eam adhibere in casu Confessarij interrogati cum limitationibus à se propositis, omnino liceret ea uti in omni proflus casu, in quo sequeretur notabilè detrimentum, si quis ea non vteretur, siue posset exponere se illis nocuentis, siue non absque peccato. Nec satis intelligo differentiam illam, quam adhibet Malderus in tractatu de abusa restrictionum mentalium *cap. 10. sect. 2.* inter has duas restrictiones, quæ coniungi possunt, & solent interne cum responsione negatiua: *nescio* nempe, *sic ut debeam dicere*, & *sic ut possim dicere*, quasi prima liceret in casu aliquo, in quo altera non liceret, non enim dubito quin in quocumque casu, in quo possit quis verè dicere: *nescio* sic ut possim dicere, possit etiam verè dicere: *nescio* sic ut debeam dicere, nam quando non potest quis aliquid facere,

non debet illud facere: vnde in quocumque casu potest quis habere in mente hanc restrictionem, *sic ut possim*, potest etiam habere alteram, *sic ut debeam*. Imò & quotiescumque potest quis dicere verè, *nescio* sic ut debeam dicere, potest etiam dicere: *nescio* sic ut possim commodè, quia debet non uti restrictione mentali, nisi in casu, in quo non possit quis commodè sine detrimento ea uti, & consequenter quoties potest habere hanc restrictionem: *nescio* ut debeam dicere, potest habere alteram *nescio* ut possim.

Non etiam intelligo differentiam aliam, quam assignat Soto de detegendo secreto in 3. q. 3. & lib. 5. de iust. q. 9. a. 2. inter restrictiones, quæ fierent mediantibus verbis dicentibus ordinem ad loqui, & non dicentibus, quasi licerent restrictiones cum illis primis verbis, & non cum secundis, ita scilicet ut qui interrogaretur homicida, an fecerit homicidium, non posset dicere, non feci, subintelligendo sic, ut teneam illud fateri; si verò interrogaretur an sciuerit quis interfecerit, possit dicere, non: subintelligendo, sic ut debeam dicere; non intelligo, inquam, hanc differentiam, nec dubito quin in quocumque casu liceat uti vna restrictione, liceat etiam & altera; nec credo vllum esse qui ex natura horum verborum, *nescio* quis fecit, potiùs intelligat, aut intelligere possit restrictionem illam: *ut dicam*, quàm ex verbis, *non feci*, non est domi: vnde ruit fundamentum Soti, nempe quòd ex communi hominum usu subintelligeretur illa restrictio in verbis quibusdam, & non in aliis. Adde necessitati illi, ob quam Authores recurrant ad restrictionem, ut vitent scilicet præmissa incommoda, non satisfieri posse per restrictiones illas solas, quas admittit Soto, quia interrogantes possent facillimè vrgere ad responsionem in verbis illis, quæ dicit Soto esse incapacia restrictionis.

Quòd si quæras, quid ergo faciendum sit testi, aut reo, quando iniuste examinantur à iudice excludente per modum interrogationis restrictiones? Respondeo ipsos respondere posse se non teneri alio modo, quàm secundum formam iuris respondere; secundum autem formam iuris se negare quòd fecerint: & quòd si vrgantur vterius, non debent vterius respondere, sed repetere prædictam responsionem, aut tacere, vel diuertere sermonem semper ad alia, & rogare ut agatur secundum iuridicè, cæteraque committere Deo, quæ est doctrina Doctoris 4. dist. 15. quæst. 4.

Idem dico de Confessario, si interrogetur iuridicè, quamvis huic semper respondendum putarem, si interrogaretur an audiuerit tale quid in confessione, se quæ audiuerit in confessione nec debere, nec posse dicere, nec dicturum, etiam si ad mortem esset damnandus, tale crimen, quamvis illud audiuisset. Imò circa hoc aduerso mihi videri periculosum Confessario dicere se non audiuisse tale crimen in confessione, quamvis reuera illud non audiret, quia hoc ipsum videtur esse aliqua reuelatio confessionis.

Præterea puto non esse consultum ut Confessarij significant se per confessionem continuam Petri, verbi gratiā, cognoscere quòd nunquam peccauit, aut nunquam se audiuisse ab illo in confessione peccatum mortale, quia præterquam quòd aliquo modo significaret confessionem alterius; adhuc pauci crederent illis, & darent occasionem aliis malis hominibus mentiendi in confessione, & non significandi sua peccata, ut scilicet

136.

Inutilis est
distinctio re-
strictionum
qua sunt cum
verbis dicen-
tibus ordinem
ad loqui &
non dicenti-
bus.

137.

Quid debet
facere testis
aut reus quan-
do non possunt
uti oratione
restricta.

Quid item
debet facere
in tali casu
Confessarius.
Videtur peri-
culosum Con-
fessario dice-
re se non au-
diuisse in con-
fessione cri-
men aliquod.

138.

Non videtur
consultum ut
Confessarij
dicant se co-
gnoscere quòd
aliquis non
peccauit mor-
taliter, aut
non confessus
est vnam
peccatum
mortale.

Si liceret re-
strictio in ca-
su Confessarij
& rei, liceret
etiam ubi-
cunque pec-
cassetur sa-
cramento sim-
plicitè vindi-
cari.

Nulla est
differentia
inter illas re-
strictiones, sic
ut possim &
sic ut debeam
dicere.

scilicet idem diceretur à Confessario de ipsis, quòd faterent talia, vel talia opera bona, & quòd non peccauerint, & sic reputarentur boni. Sed præcipuè moueor ad hoc sentiendum, quia eo ipso, quo Confessarius soleret dicere de aliquibus quòd ipsi non peccauerint mortaliter, toto eo tempore quo ipse audiuit eorum confessiones, & non diceret hoc de aliis, eo, inquam, ipso significaret quòd alij peccauerint mortaliter, & sic reuelaretur aliquo modo aliorum confessio: posset enim vnusquisque formare apud se hunc discursum; cur ille Confessarius diceret Petrum sibi confitentem tanto tempore non peccasse mortaliter, & non diceret idem de Paulo, nisi quia Paulus est ipsi confessus aliqua peccata mortalia, non verò Petrus.

Itaque consultum omnino existimo Confessariis, vt non solum non agant de peccatis particularium personarum, sed nec etiam de virtutibus, tanquam in confessione cognitis; sed quantum ad scientiam habitam in confessione eodem modo se gerant respectu omnium, nec hos magis laudantes, quàm illos, sed de omnibus eodem omnino loquentes modo, quo loquerentur, si eorum confessiones non excepsissent.

139. Quòd si pari deberent mortem, nisi ad mentem interrogantis categoricè responderent, audiuisse se à Petro tale peccatum in confessione, aut non audiuisse, tum occurrit obligatio per sequutionem, tormèta, & mortem ipsam subeundi, & si senes sint, aut debiles propterea quoque suo, & aliorum iudicio tormentis sufferendi impares, sperandum tum est in Domino; qui non confundit, nec derelinquit sperantes in se, nec patitur nos tribulari supra id quod possumus. Illis autem recolendum esset illud Augustini lib. contra mendacium cap. 17. *Sed inquires, ipsa morerentur. At vide quid sequatur, morerentur enim celestis habitationis incomparabiliter ampliori mercede, quam domus illa, quas sibi fecerunt in terra, esse potuerunt.* Morerentur enim futuræ in æterna fecilitate, mortem perpeffæ pro innocentissima veritate.

140. Dices, si Confessarius non negauerit absolute se audiuisse in confessione crimen, de quo interrogatur, eo ipso intelligetur, aut saltem vehemens suscipio habebitur, quòd istud crimen audiuit, quia aliàs simpliciter negaret se illud audiuisse; nec in hoc difficilem se præberet: ergo tenebitur id negare. Respondeo negando sequelam, si significet se non posse dicere, nec audiuisse se, nec non audiuisse, siue audiret, siue non audiret: fateor quidem si esset talis, qui negare soleret audiuisse se in confessione, quæ non audiuit, quoties interrogaretur de illis, tum vehementem daturum eum de peccato suspicionem, de quo interrogatus nollet respondere se id non audiuisse. Vnde ex hoc ipso capite confirmo quòd dixi, non debere homines negare, aut asserere quidpiam, de quo interrogantur, tanquam de re intellecta in confessione; quia si ita se gerant in casu prædicto cum negauerint se posse respondere negatiuè, aut affirmatiuè ad interrogationem, non dabunt vllam suspicionem de audito crimine; aliàs autem dabunt.

141. Quantum ad casum vxoris interrogatæ à viro de adulterio, commodè respondebit istius modi interrogationem esse impertinentem, ac talem, cui ipsa non deberet respondere; & quòd si ipsa esset conscia istius criminis, & negaret ipsum,

non deberet fides ipsi adhiberi. Quæ enim vxor conscia talis criminis vellet illud fateri? Hæc etiam responsio esset commoda: Marite mi, cur me de hoc interrogas? putasne me aut vllam aliam talis criminis conciam, fassuram illud; an non scis quòd talia crimina difficulter confiteamur ipsi Deo? quid ergo putas nos ea fassuras extra confessionem, & quidem maritis, quibus minimè omnium ea vellemus esse comperta.

Hæc ergo, & simili aliquo modo absque mendacio, aut restrictione deberet se extricare, & si non posset, patienda essent omnia.

Ego vltro fateor paucissimas fore mulieres, quæ, quamuis conscie criminis, de quo interrogantur à marito, non statim id negabunt se vnquam fecisse, & si quæ sit, quæ id non negabit, de ea posse dici meritò: *Quæ est hæc, & laudabimus eam, fecit enim mirabilia in vita sua*, quod de viro iusto, & contemptore diuitiarum *Eccles. 3.* dicitur; sed sum etiam certissimus, quòd cum sic interrogantur, vix, aut ne vix quidem, recordentur æquiuocationis, aut restrictionis, sed splendide & simpliciter mentiantur, & negent fecisse se quod fecerunt. Nec id pro fragilitate humana mirum videri debet, cum in eo mendacio non esset, vt communiter supponitur, aliud peccatum, quàm veniale, & meliores Christiani aliquando peccent venialiter sine occasione tam vrgenti, iuxta illud, *sepius in die cadit iustus*: miraculum potius esset, si fragilis mulier non peccaret venialiter mentiando officiosè, ad vitandam tam grauem calamitatem, quam pari deberet si veritatem fateretur. Vnde imprudentissimè à maritis, aut aliis proponuntur illis tales quæstiones, cum debeant esse moraliter certi, quòd ipse, si conscia sint, non fatebuntur veritatem. Nec minùs etiam prudenter, sed magis impiè adigunt ipsas aliquando ad iurandum quòd tale crimen non sint perpeffæ, nam neque verisimile est eas iuraturas, ex veritate saltem, iuxta mentem eorum, qui illud proponunt, & præterea datur ipsis valde vrgens occasio peierandi sine emolumento villo.

Quòd si in his grauissimis casibus vti locutione restricta non liceat, multò minùs ea vti licebit in aliis minoris momenti, & præsertim communiter, & ad singulas ferè interrogationes, in quibus, quamuis quis posset absque magno incommodo fateri veritatem, mallet tamen eam occultare. In quo sanè deplorandus est nimius quorundam abusus, & quòd peius est, instructio, cum quibus quòd ad me attinet, non alio modo conuersor, quàm cum merè mendacibus me gererem, nihil prorsus credendo ipsis, quàm quòd mea non refert credere, quamuis falsum esset. Nec negari potest quin æquè ipsis ac mendacibus in omnibus, quæ dicunt credendum, aut discredendum sit. Nam vix mendaces etiam solent absque aliqua causa mentiri, & quoad eos, quibus aliquis loquitur, pèrinde prorsus est quòd is vtatur, aut non vtatur restrictione.

Ex hæcenus dictis, in solutione præsertim argumenti deducti ex incommodis, quæ oriri possent, nisi licerent orationes restrictæ, cum causa sufficienti, habemus regulas faciles ad discernendum, quando licet vti restricta oratione, & quando non.

Nam quoties in ipsa interrogatione, aut ex circumstantiis locutionis excluditur omnis restrictio, non licebit ea vti, ob quantumuis grauem causam;

142. *Rara sunt qua non absolute mentiantur in illo casu.*

Imprudenter simè proponuntur tales quæstiones vxoribus.

Cum vtriusque locutione restricta eodem modo conuersandum ac cum mendacibus.

143. *Quando licet vti oratione restricta?*

causam:quoties autem non excluditur restrictio, sed quæritur aliquid simpliciter, tum vix regula vniuersalis dari potest, sed ex natura personarum ac interrogationis, ac aliarum circumstantiarum facile colligi potest hîc & nunc in particulari, quando restrictio subintelligi potest sufficienter, & quando non.

Quoties quis potest vni oratione restricta absque peccato, toties potest eam confirmare iurando absque periurio.

Vbi obiter aduertendum, quod quoties quis vti potest locutione restricta absque peccato, aut mendacio, toties possit, si opus sit, absque periurio iurare mediante tali restrictione. Vnde si iudex interroget à reo, aut teste, an fuerit tale quid, quod non tenetur fateri, quia potest ex dictis simpliciter dicere quod non fecerit, poterit etiam iurare quod non fecerit illud, quæ est sententia communis Authorum, & fundamentum eius est obuium, quia potest quis absque periurio confirmare quamcumque orationem veram, quando est necesse: sed ex dictis illa oratio est vera in illis circumstantiis; ergo potest confirmari iuramento. Idem est de Confessario dicendum, quando interrogatur simpliciter, an cognouerit aliquod tale, vel audiuerit: licet enim audiuerit illud in confessione, quia potest absolute dicere quod non audiuit tale quid, potest etiam iurare quod illud non audiuerit, subintelligendo extra confessionem.

Ad hæc, Authores tenentes licere vsum restrictionum mentalium, quotiescumque est vrgens causa iis vtendi, dicunt quod quamuis quis iuraret se non æquiocaturum, possit tamen æquiocare; vnde vidi cuiusdam viri doctissimi conclusionem, qua asseruit: *Iuratus non æquiocare, æquioca.* Quod tamen non ita intelligendum est, vt si iuraret absolute, & simpliciter se non æquiocaturum,

possit postea vlllo modo æquiocare, quia hoc esset manifestè peierare; sed ita intelligi debet, vt in ipsomet iuramento æquiocet, nimirum iurando externè absolute & simpliciter quod non æquiocabit; sed subintelligendo in mente, nisi quando possunt legitimè æquiocare: supposito autem huiusmodi iuramento, eo non obstante poterit postea æquiocare, quoties aliàs legitimè id facere posset, quia non iurauit tum se non æquiocaturum.

Verum hæc doctrina ad prædictam nostram doctrinam, vt vera sit, est accommodanda, nimirum sic, vt si quis absolute, & simpliciter quærat iuramentum de non æquiocando, possit tum quis id iurare cum subintellectione præmissa, quia in tali casu præsumendum esset de altero, nisi aliud constaret aliunde quod noller alia ratione iuramentum exhiberi. At si exigeret iuramentum sic, vt iuraret is, à quo exigeretur iuramentum, quod nullo modo vellet æquiocare, nec si posset aliàs, nec si non posset, & quod etiam nulla ratione æquiocaret in ipsomet illo iuramento, nec si posset, nec si non posset, existimo quod non posset tum æquiocare, nec interpretandum illud iuramentum, nec postea etiam, antequam absolueretur ab obligatione iuramenti, quia per huiusmodi circumstantias sufficienter excluditur restrictio quæcumque, ita vt non significetur vlllo modo ex communi acceptione, & intellectione hominum. & hæc modò sufficiant de æquiocatione, & restrictione mentali, ad quæ addi debent, quæ postea dicemus inter soluend. argumenta principalia. Nunc repetendus est Scoti textus.

SCHOLIUM.

Diuidit mendacium in perniciosum, officiosum, & iocosum, & explicat singula. Primum docet esse mortale. Impugnat D. Bonau. quatenus ait alia duo in perfectis esse mortalia, non tamen in imperfectis; quia perfecti non se obligarunt amplius quàm alij.

7.

Triplex mendacium, perniciosum, officiosum, & iocosum. Perniciosum est mortale.

Secundò, videndum est quale peccatum sit mendacium, & licet distinguatur multiplex mendacium ad propositum, tamen sufficit distinctio trimembris, scilicet perniciosum, officiosum, & iocosum.

Perniciosum est, quod est nociuum ex se, vel noceat cui mentior, vel de quo mentior, & si nocumentum est quantum ad religionem Christianam, puta circa fidem, vel mores, tunc est peccatum mortale: si quantum ad vitam corporalem, vel quantum ad fidem coniugalem non seruandam sibi: vel quantum ad prolem, vel personas quantumcumque, vel qualitercumque sibi coniunctas auferendas: vel quantum ad alia bona temporalia, secundum quod plus, & minus nocet, quod pensatur ex bono cuius est ablatiuum; secundum hoc pensatur grauius, & minus graue: & vniuersaliter omne tale mendacium ex deliberatione dictum, est peccatum mortale cuiusque. Prohibetur enim simpliciter illo præcepto: *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* Non enim testimonium est præcisè in iudicio, sed quando aliquis ex certa deliberatione asserit quod ignorat, vel cuius oppositum scit. Quicumque igitur cum intentione decipendi illum, cui profert oppositum eius quod scit, vel credit esse verum, & sic dicendo intendit nocere illi cui loquitur, vel de quo loquitur; dicit falsum testimonium contra proximum. Vtrum autem indeliberatio excuset, tangetur quæstione sequenti.

8.

Quid mendacium officiosum & iocosum?

Officiosum est, quod nulli nocet, & alicui vtile est. Iocosum autem non est narrare fabulam, de qua omnes audientes sciunt quod non est verum, nec narratur tanquam verum, vbi nec audiens decipitur, nec loquens intendit decipere, nec sermo est de se deceptiuus: quia non est talis, qui sit natus credi ab audientibus, sed magis, vt sciatur esse dictum sine opinione facienda alicui de veritate: sed mendacium iocosum est, quando aliquis iocando intendit decipere, ita quod deceptus verè decipitur: non tamen in aliquo, in quo sibi nocumentum magnum inferatur; in quo etiam iocantur illi, qui

qui sciunt ipsum decipi. Et similiter potest ipse iocari, quemadmodum dicit Augustinus fuisse de mendacio Ioseph, qui veraciter voluit decipere fratres suos in verbis suis, dicens: *Exploratores estis, &c.* tamen ipse, qui sciuit veritatem, iocari potuit de ipsorum deceptione, & timore, quem incurrerunt decepti: & si qui alij hoc sciuisent, percepissent tandem ipsum non seriosè, sed iocosè fuisse locutum. Gen. 42.

De istis duobus officioso, & iocoso, conceditur communiter quod neutrum est peccatum mortale in viris imperfectis: quia neutrum ex se est contra charitatem, nec contra aliquid de se requisitum ad statum talium personarum. S. Bonan. præfensi dist. q. 4.

Sed in viris perfectis dicitur à quibusdam vtrumque esse peccatum mortale, quia auferunt eis auctoritatem ne credatur eis, & in hoc faciunt statum suum vilescere, & etiam obfunt audientibus propter scandalum.

Contra illud secundum arguitur, quia nulla circumstantia facit quod est veniale in vno, esse mortale in alio, nisi ille alius necessariò obligetur ad illud, ad quod non obligatur alter: sed vir perfectus non obligauit se ad veritatem seruandam in verbis, aliquò voto, vel iuramento, plus quàm quicumque Christianus: igitur circumstantia personæ, ex quo ipsa non est specialiter obligata, non transfert veniale in mortale. 9.

COMMENTARIUS.

145. **S**ecundò videndum est, &c. Suppositio ex præcedentibus quòd omne mendacium sit peccatum, examinatur iam quale peccatum sit, an scilicet mortale, vel veniale, vt videatur an aliqua mendacia sint venialia, & aliqua mortalia; an verò omnia sint mortalia, vel omnia venialia, optimè diuidit mendacium, vt sic, in tria genera, nimirum in perniciosum, officiosum, & iocosum. nam cum nulum prorsus sit mendacium, quod ad aliquod ex his non reducatur ex ratione peccati annexi his tribus generibus, pater sufficienter quale peccatum sit omne mendacium, & consequenter quale peccatum sit mendacium vt sic, nam si illa tria mendacia sint peccata mortalia, mendacium, vt sic, erit mortale, & si illa tria sint venialia, mendacium vt sic, erit veniale: si verò aliquod membrum ex his est peccatum veniale, & aliud mortale, tum mendacium vt sic, abstrahet à mortali, & veniali.

Diuisio mendacij in officiosum, iocosum, perniciosum.

Hanc eandem diuisionem mendacij habet Sanctus Thomas q. 100. a. 2. pro eaque citat glossam in illud Psal. 5. *Perdes omnes, qui loquuntur mendacium*, eamque approbant Doctores communiter, & valde idonea est ad solutionem propositæ iam difficultatis: nam cum hæc diuisio sit mendacij per ordinem ad finem, quem habet mentiens ad proferendum mendacium, aut ad effectum eius, & cum certum sit quòd finis & effectus aggrauet, vel diminuat rationem peccati; aggrauet quidem si sit malus; diminuat si sit indifferens, vt colligatur grauitas malitiæ mendacij optimè recurritur ad fines, seu effectus, propter quos solet fieri.

Illà diuisio potest reduci ad trimembrem.

Quòd si cui displicet trimembris hæc diuisio, ex eo, quòd putet omnem diuisionem bonam debere esse bimbrem, quidquid sit de hac ipsa sententia, quòd omnis diuisio talis esse debeat, de quo in Logica, facile poterit hæc diuisio ad bimbrem reduci, diuidendo mendacium, vt sic, primò in perniciosum; & postea subdividendo mendacium non perniciosum in iocosum, & officiosum.

146. *Replica.*

Et si quis dicat vterius non sufficienter ostendi posse quale peccatum sit mendacium ex natura sua, ex quòd ostenderetur quale peccatum esset, vt fieret propter fines tales, vel tales, vel vt haberet tales, aut tales effectus, sicut non ostenderetur sufficienter quale peccatum esset furtum

ex natura sua, per hoc quòd ostenderetur quale peccatum esset, quando fieret ob tales, ac tales fines, verbi gratià, ad occidendum, aut potandum, aut subueniendum pauperi; aut quando fieret in circumstantiis, in quibus tales, vel tales effectus sequerentur, & consequenter non satisfacere Doctorem propositæ difficultati, ostendendo qualia peccata sunt mendacia iocosa, officiosa, & pernicioosa.

Respondet eo ipso, quo ostendit Doctor mendacium aliquod in particulari coniunctum cum tali fine, aut effectu, non esse peccatum mortale, sed veniale, sufficienter eum ostendere quòd mendacium, vt sic, ex se non sit peccatum mortale, sed vel veniale, vel certe tale peccatum, quod abstrahit à venialitate & mortalitate, & non habet esse nec mortale, nec veniale, nisi quatenus coniungitur cum fine, aut effectu tali, vel tali. Et sanè sic etiam ostenderetur sufficienter an furtum, vt sic, ex natura sua esset mortale, vel veniale, ostendendo in particulari quòd omnia furta particularia, quæ possunt fieri, essent talia: hoc est ergo intentum Doctoris, qui, quia hæc diuisio ad hoc ipsi sufficiebat, optimè omittit alias mendacij diuisiones, tanquam propositæ suo non necessarias, quarum diuisionum duas habet S. Thomas articulo supradicto. Prima est ex Aristotele 4. Ethic. 11. qua diuiditur in iactantiam, quæ est mendacium, quo quis maiora de se prædicat quàm ipsi conueniunt: vt si dicat se nobilem, aut diuitem, cum non sit; & Ironiam, quæ est mendacium, quo quis minora, quàm sibi insunt, & de se dicit, aut laudabilia, quæ insunt, negat. Verùm hæc diuisio, vt aduertunt Authores communiter, non est adæquata diuisio mendacij, & sic quandoquidem non comprehendat mendacia, quibus quis negaret aliquem esse domi, qui reuera est domi, & infinita alia; sed comprehendit tantum mendacia alicuius, spectantia ad laudem sui.

Responsio.

Alia diuisio mendacij vt sic. Quid est mendacium iactantia. Quid sit mendacium ironia. Hæc diuisio non est adæquata.

Secunda diuisio est ex Augustino lib. de mend. cap. 14. qua diuiditur in octo gradus, qui expressè habentur in textu Magistri, & propterea hic non sunt repetendi.

Alia diuisio in octo gradus. Alia diuisio mendacij in illud quod fit per verba & facta. Mendacium propriè dictum fit per verba.

Aliam diuisionem tradunt alij ratione signi, quo quis significat falsum, quæ signa cum sint duplicia, nimirum vel verba, vel facta. diuiditur mendacium hoc modo in illud, quod fit per verba, & vocatur propriè dictum mendacium. Sub verbis

*Mendacium
simulationis.*

verbis autem comprehenduntur scripta, & in illud, quod fit per facta, & vocatur *simulatio*, de quo postea aliquantulum discurremus *num. 201.*

Alias mendacij diuisiones breuitatis causa omitto, & vltiorem harum ipsarum declarationem ad diuisionem Doctoris accedens.

148.
Quid est mendacium perniciosum.

g *Perniciosum est, &c.* Ex tribus membris, in quæ diuisit mendacium, explicat iam illud, quod vt ex ipso nomine patet, est grauius peccatum, & dicit esse illud mendacium, quod secum adfert aliquod nocumentum ex natura sua, siue illud detrimentum afferatur ei, cui dicitur mendacium, vt si diceretur ipsi quoddam equus, verbi gratiâ, quem emeret, esset optimatum conditionum, aut qualitarum, cum reuera non esset, & per hoc mendacium adduceretur ad illud emendum; siue ei, de quo diceretur mendacium, vt si quis diceret Paulo mendaciter quoddam Petrus esset fur, aut malus Christianus; siue etiam alicui alteri, cui, nec de quo diceretur mendacium, vt si diceret quis mendaciter Petro habitaturo Romæ, verbi gratiâ, in ædibus Francisci, & hac ratione datur emolumentum ipsi, quoddam si iret Romam, incugetur vitæ periculum, siue in via, siue in ipsa Vrbe, vt scilicet sic auerteret ipsum ab eundo eò, & consequenter impediret emolumentum Francisci. Nec refert quoddam Scorus non fecerit mentionem huius tertij membri, sed solummodò duorum priorum; neque enim voluit omnia membra mendacij officiosi describere, sed illa quæ communius fiebant, & ad propositum eius sufficiebant.

149.
Quale nocumentum debet adferre mendacium ut sit perniciosum.

Itaque vno verbo mendacium perniciosum est, quod adfert secum detrimentum aliquod, distinctum à detrimento malitiæ in ipso nec inclusa, præcisum à mentiente, vel saltem tale, quod præuideri ab ipso debuit, & præuideretur, nisi fuisset culpabiliter ignorans. Dico autem distinctum à malitiâ, quam intrinsecè includit, quia si intelligeretur per nocumentum, in ordine, ad quod describitur mendacium perniciosum, nocumentum malitiæ, quam intrinsecè includit, omne mendacium esset perniciosum; nam, vt suppono, omne mendacium est peccatum, & habet consequenter secum nocumentum malitiæ suæ intrinsecæ, & sic non sufficienter per hanc descriptionem distingueretur perniciosum mendacium à iocoso, aut officioso.

Imò propter eandem rationem, existimo quoddam nocumentum, quod specialiter dicit mendacium perniciosum, debeat esse nocumentum distinctum à deceptione eius, cui fit mendacium; quia talis deceptio ex se comitatur omne mendacium, quamuis fortè per accidens hic, & nunc non comitaretur, ex eo scilicet quoddam audiens mendacium non crederet.

150.

Addidi etiam in descriptione vltima mendacij perniciosi, quoddam nocumentum sit, aut debuerit esse præuisum à mentiente, quia alias per accidens sequeretur, & non fieret voluntariè à mentiente sub ratione mendacij perniciosi, vnde non esset ipsi mendacium perniciosum formaliter, sed tantum materialiter. hic autem agimus de mendacio pernicioso formaliter, vt scilicet habet rationem peccati distincti à peccato mendacij officiosi, & iocosi. Et sanè hanc conditionem intelligendam dedit Doctor, quando dixit hoc ipso paragrapho, quoddam omne tale mendacium, ex deliberatione dictum, sit peccatum; nam nisi præuideretur, aut præuideri deberet, &

culpabiliter tantum omitteretur eius præuisio, non fieret ex deliberatione, qua tale mendacium, scilicet qua perniciosum. & dico *qua tale*, quia posset præuideri, quoddam mendacium, & non præuideri quoddam perniciosum, & sic committeretur quiddam peccatum mendacij formaliter, non verò peccatum mendacij perniciosi formaliter, sed vel officiosi, vel iocosi.

Supposita hac descriptione, & enumeratis variis bonis, in quibus mentiendo nocumentum posset fieri alicui, concludit Doctor omne mendacium perniciosum cuicumque homini in quocumque gradu, aut statu constituto, esse peccatum mortale; quod tamen sine dubio limitandum est ad mendacia, ex quibus nocumentum graue sequitur; nam cum ratio nocumenti sit, ex quo desumitur malitia mortalis mendacij, si nocumentum sequens sit tam leue, vt bene posset esse, vt nequeat refundere malitiam mortalem, mendacium, per quod adfertur tale nocumentum, non potest esse mortale.

Confirmatur, quia licet furtum prohibeatur in Decalogo præcepto particulari, tamen non omne furtum est peccatum mortale, sed furtum rei notabilis; quia non videtur quoddam Deus velle prohibere furtum rei parui momenti, sub peccato mortali; ergo quamuis prohiberetur lege naturæ, vel positiua diuina, mendacium omne, quod adferret nocumentum; tamen nisi nocumentum esset graue, non debet dici quoddam mendacium esse peccatum mortale. Adde hanc esse sententiam communem,

Probat autem Doctor quoddam omne mendacium perniciosum, ex quo scilicet sequitur graue nocumentum, sit peccatum mortale, quia prohibetur præcepto illo Decalogi: *Non loqueris contra proximum falsum testimonium*, vbi non solum per *testimonium* intelligit illud, quod datur in iudicio, sed omnis testificatio falsi, ex quo proximo sequitur nocumentum, quo modo communiter Doctores intelligunt illud præceptum, & nominatim *Lysanias in Exod. 20.* Lorinus, & Cornelius à Lapide in *Deuter. 5.*

Probari etiam potest vterius, quia velle malum graue proximo, est sine dubio peccatum mortale; ergo & mentiri, quod ex mendacio sequitur malum graue.

Probari etiam potest vterius, quia aliquod mendacium est peccatum mortale, vt patet ex auctoritatibus supra citatis. *Os quod iuratur occidit animam*, Sap. 1. *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*, Psal. 5. nam peccans venialiter tantum, non videtur occidere animam, nec Deus solet perdere sic tantum peccantes; ergo significatur in illis locis mendacium aliquod, quod est peccatum mortale; sed nullum potius esse potest peccatum mortale, quam perniciosum, ex quo sequitur graue nocumentum; ergo tale mendacium est peccatum mortale.

Confirmatur, quia glossa illud locum ex Psal. 5. expresse intelligit de mendacio pernicioso.

Hic posset tractari de mendaciis perniciosis, quæ fierent circa diuersas materias, verbi gratiâ, circa materiam fidei, & circa mortem, aut famam, aut bona temporalia, quoddam esset grauius, sed reuera id non spectat per se ad præsentem materiam; nam dependet totaliter ex detrimento, quod ad mendacium sequitur. nam, vt bene Doctor, quoddam illud detrimentum est maius, aut minus, eò mendacium, ex quo sequitur,

151.

Conclusio Doctoris de mendacio pernicioso.

Omne mendacium perniciosum in materia graui est mortale ex genere suo.

Mendacium perniciosum adferens nocumentum parui momenti non potest esse peccatum mortale.

Furtum rei parui momenti non est peccatum mortale.

152.

Probat conclusio præmissa. Prohibetur mendacium perniciosum præcepto septimo.

Alia probatio.

Probatio 3.

153.

Quoddam mendacium perniciosum est maximum.

tur, est grauius, aut minùs graue: cognitio autem grauitatis detrimenti, non spectat ad tractatum de mendacio, sed ad tractatum, ad quem spectat ipsum detrimentum.

Mendacium in materia fidei est grauius.

Supponitur autem communiter quòd mendacium in materia fidei sit grauius mendacium. & maximè perniciosum, vt si quis mentiretur, dicendo non esse faciendum, quod secundum fidem est faciendum, verbi gratià, si quis dicat, non esse bonum honorare Sanctos, aut si quis mentiretur, dicendo aliquid esse faciendum, quod reuera non esset faciendum, vt si diceret esse superfluum bibendum.

154. *Ratio huius.*

Ratio autem cur huiusmodi peccatum est grauius, quàm alia mendacia (verbi gratià illud, quo quis mendaciter diceret Petrum furatum fuisse equum, vt suspenderetur) non est quod grauius inferret detrimentum ei, cui mentiretur per primum, quàm per secundum mendacium; quia licet aliquando sic, vt si doceret aliquid non esse necessarium ad salutem, quod esset, non tamen semper: non enim videtur quòd qui diceret alicui non esse malum inebriare se, tantum malum ipsi inferret, quantum si diceret ipsum esse furem, ex quo sequeretur eius interfectio.

Ratio ergo videtur esse, quòd docendo aliquid pertinere ad fidem, quod non pertineat, faciat iniuriam Deo; dando ipsum pro auctore veritatis, cuius non est author; sed certè hæc etiam ratio videtur difficilis; nam videtur quòd non tantum inhonoraretur Deus, dicendo quòd ipse reuelauit materiam primam esse, aut non esse posse sine forma, quantum inhonoraretur interficiendo directè hominem contra eius præceptum, præsertim cum non cognosceretur esse falsum, id cuius reuelatio attribueretur Deo, & cum non sequeretur ex eo, quòd inducerentur homines ad discredendum aliis rebus necessariis, proponendis ab eodem, qui sic mentiretur. Itaque existimo, vt mendacium factum in materia fidei sit peccatum grauius quàm alia peccata, considerandum esse vltiùs quale damnum inferat proximo, & qualis irreuerentia per ipsum exhiberetur Deo, & iuxta hoc decidendum arbitror, quodnam mendacium sit grauius peccatum.

155. *Quid est mendacium officiosum.*

h Officiosum est. Describit hîc alia duo membra suæ diuisionis, & dicit mendacium officiosum esse, ex quo non sequitur vllum detrimentum vlli, sed benè aliquod emolumentum alicui, vt si quis ad liberandum aliquem morte iniustâ, negaret ipsum esse domi, cum tamen reuera esset domi: dixi autem morte iniustâ, quia si iustè esset plectendus morte, fortassis mendacium, quo seruaretur eius vita, non esset officiosum, sed perniciosum, quia cederet scilicet in damnum Reipublicæ, aut aliorum. Dicitur verò huiusmodi mendacium *officiosum*, quia sit officij causa, hoc est, ad vtilitatem alicuius. Et ad hoc mendacium referri potest illud probabiliter, quo quis inferret aliquod detrimentum alicui, quod esset parui momenti, & quod ipsemet, cui adferretur illud detrimentum, deberet rationabiliter postponere emolumenta, cuius gratià fieret mendacium, quia reuera tale mendacium simpliciter officiosum vocari deberet. & quia Doctores communiter vocant mendacium Iacobi, quo finxit se esse Esau officiosum, cum tamen sine dubio fuerit præiudiciosum eidem Esau.

Cur dicitur officiosum.

Mendacium aliquod inferens nocuum est officiosum.

i Iocosum mendacium est quod sit quidem animo decipiendi, sed tali tamen deceptione, quæ non adfert decepto aliquod detrimentum; si enim adferret magnum, aut paruum detrimentum, mendacium, esset perniciosum & non iocosum. Quod tamen sic intelligendum est, vt detrimentum allatum sit maioris momenti, quàm emolumentum ioci; nam si sit minoris, mendacium censeri potest simpliciter iocosum; quemadmodum censendum esset simpliciter officiosum, si detrimentum esset minoris momenti quàm emolumentum, quod adferret, vt paulò antè dictum est.

Itaque vnico verbo mendacium iocosum est, quod sit animo decipiendi in ordine ad iocandum, seu voluptatem capiendam, sine intentione per se, aut per accidens vllius detrimenti, quod non recompensaretur per ipsum iocum. Vnde inferri potest quod præmisit Scotus eos, qui referunt fabulas, quas omnes sciunt esse tales, non mentiri, quia istæ fabulæ sic narratæ non deducunt homines ex natura rei, aut communi acceptione ad iudicia opposita conceptibus internis eius, qui eas refert, & consequenter ille non mentitur, præsertim cum fabulas non referat ex se, sed ex aliis. Quando enim referimus mendacia aliorum, ipsi non mentimur, vt patet. Imò nec ipsi, qui primò inuenerunt fabulas, easque scriptis prodidere, mentiti sunt, nisi voluerint aliis per modum historiæ veræ eas persuadere; sed fabulæ ab iis excogitatæ sunt intelligendæ per modum suppositionis, in qua scilicet conuenirent cum aliis, quibus eas significant, faciendo scilicet esse, vel fuisse tales res.

Addit ad hæc Scotus tanquam exemplum mendacij iocosi, mendacium Ioseph, qui *Genes. 24.* dicebat suos fratres fuisse exploratores, dicitque ita sentire Augustinum, sed non citat locum, nec ego reperio vbi hoc dixerit Augustinus, sed quantum ad rem ipsam poterat sanè illud mendacium fuisse iocosum, si animo iocandi fieret, & poterat etiam esse officiosum, si fieret animo puniendi fratres propter sua demerita, aut reducendi ipsos in memoriam sui peccati, & dolorem de eo commisso, & poterat esse etiam partim iocosum, partim officiosum, si fieret ex vtroque fine ioci, & officij, quamuis verisimilius sit Iosephum, virum tam grauem, magis respexisse ad officium, quàm ad iocum; nec circa hoc potest esse vlla controuersia vllius momenti.

k De istis duobus officioso, & iocoso. Concludit hîc cum communi sententia, mendacia officiosa, & iocosa non esse ex natura sua peccata mortalia, quandoquidem ij saltem, qui non habent specialem aliquam obligationem perfectionis, nec habentur pro hominibus perfectis (huiusmodi enim intelligo per viros imperfectos, de quibus hîc agit Doctor) possent talia mendacia proferre sine peccato mortali. Hanc tenent Authores communiter cum Doctore hîc D. Thoma 2. 2. *quæst. 110. art. 4.* & D. Bonaventura hîc *quæst. 4.* Probatur autem primò ex sancto Augustino super illud *Psal. 5.* *Perdes omnes qui loquuntur mendacium. Et hæc duo genera mendaciorum, nempe iocosi, & officiosi, non sunt sine culpa, sed non cum magna.* Item Glossa in illa ipsa verba intelligit per mendacium, de quo fit ibi mentio, illud tantum, quod est perniciosum: sed non esset sic intelligendum, si illa alia mendacia essent ex natura sua mortifera, quia sic etiam occiderent

156. *Quid est iocosum mendacium.*

157. *Conclusio 2. Doctoris de mendaciis officioso & iocoso. Mendacia officiosa & iocosa sunt peccata tantum venialia. Probatio ab auctoritate.*

occiderent animam, sicut perniciosum. Item Gregorius lib. 18. Mor. c. 2. loquens de peccato obstericum, quod fuit officiosum, ait: *Hoc peccati genus de facili credimus relaxari*: sed peccatum, quod facile relaxatur, est veniale.

Probatur à
ratione.

Probatur etiam ratione, quia non videtur unde esset tanta grauitas in mendaciis non perniciosis, ut essent peccata mortalia. Confirmatur, quia valde dura esset obligatio non mentiendi vnquam sub pœna peccati mortalis, & cum tot occasiones ob communem conuersationem quotidie adueniant mentiendi, siue officiosè, siue iocosè, vix posset vllus esse immunis à peccatis mortalibus in hoc genere. Confirmatur secundò ex communi Christianorum praxi, qui non existimant se peccare mortaliter per alia mendacia, quàm perniciosa. Confirmatur tertio, quia mendacia perniciosa in materia leui, sunt grauiora quàm officiosa, aut etiam iocosa: ergo cum illa sint venialia, ut patet ex dictis, & hæc etiam venialia tantum erunt.

158.

Obiicies Augustinum super prædictum locum Psal. 5. si quis non vult hominem ad mortem prodere, verum taceat, sed non falsum dicat, ne pro corpore alterius animam suam occidat; ergo secundum ipsum, mendacium officiosum, quale esset sine dubio illud, quod fieret ad non prodendum hominem, occideret animam, sed quod peccatum occidit animam, sine dubio est mortale; ergo mendacium officiosum est mortale.

Confirmatio.

Confirmatur, quia lib. de mendacio cap. 6. aperte dicit eum qui mentiretur ad saluandum alterius vitam, occidere animam, & inde concludit: *Quomodo ergo peruersissimè dicitur, ut alter corporaliter uiuat, debere alterum spiritualiter mori? nam & ipsa dilectio proximi ex sua cuiusque dilectione terminum accepit. Diliges, inquam, proximum tanquam teipsum, quomodo ergo quisque diligit tanquam seipsum, cui ut præstet vitam temporalem, ipse admittit æternam?* Ex quibus verbis, & toto discursu Augustini, videtur eum existimasse quòd per mendacium officiosum amittatur vita æterna, & anima spiritualiter moriatur; hoc autem non esset verum, si tale mendacium esset peccatum veniale; ergo secundum Augustinum erit mortale.

Responsio 1.

Respondetur primò, Augustinum non loqui de quocumque mendacio officioso, sed de eo quod esset etiam perniciosum: & hæc responsio est conformis S. Bonauenturæ suprà.

Responsio 2.

Respondetur secundò, eum posse intelligi de morte spirituali animæ, non formali, qualis habetur peccatum mortale, sed dispositiua; nam peccata venialia disponunt ad mortem animæ, & ad perditionem vitæ æternæ, & hæc responsio videtur insinuari in primo loco, ubi non dicit quòd qui mentiretur pro salute alterius, animam suam occideret; sed suadet non esse mentiendum, nec occidatur anima.

Responsio 3.

Respondetur tertio, particulariter ad confirmationem, illam doctrinam ibi proponi ab Augustino non assertiuè, sed inquisitiuè, ut patet ex cap. 9. ubi habet; *sic ista questione ex utraque parte considerata, atque tractata, non tamen facile ferenda sententia est.* Loquitur autem de questione illa, quam proposuit antè, an scilicet mentiens pro vita corporali alterius, aut alio bono, perderet propterea vitam æternam.

Adde ipsum Augustinum 1. Retract. ult. dicere quòd libri de mendacio magna pars in inquisitione versatur, & quòd sibi ipsi non satisfecerit,

quæ causa erat cur alium librum contra mendacium scripsit.

Obiicies secundò, mendacium nullum est faciendum etiam pro vita alterius, aut quocumque commodo siue temporali, siue spirituali secundum omnes, sed omnino videtur esse grauissimæ malitiæ, quod pro talibus bonis committi non posset: ergo quodlibet mendacium est grauissimæ malitiæ, & consequenter peccatum mortale.

Confirmatur, quia Deus potest dispensare in homicidio & furto, quæ secundum se sine dispensatione sunt peccata mortalia; sed non potest dispensare in mendacio vllò: ergo videtur quòd quodlibet mendacium sit grauioris malitiæ, quàm illa peccata, & consequenter quòd sit mortale.

Respondetur negando minorem. nam nullum peccatum veniale potest fieri propter vllum bonum; eo enim ipso quo posset fieri licitè, non esset peccatum veniale: non requiritur ergo ut aliquid non possit fieri licitè propter vllum bonum, quòd habeat grauissimam malitiam; sed sufficit quòd habeat leuissimam.

Responsio.

Ad confirmationem respondeo negando consequentiam; neque enim ex grauitate malitiæ, quæ est in mendacio ex se oritur quòd sit indispensable. nam grauius esset peccatum interficere innocentem, quàm mentiri in ordine ad priuandum ipsum centum scutis, & tamen potest Deus dispensare in interfecione illa, & non potest in mendacio. Illa ergo indispensabilitas oritur ex inseparabilitate malitiæ, siue illa malitia sit grauis, siue leuis. Vnde non magis posset Deus dispensare in mendacio iocoso, quàm in pernicioso, quamuis euidentis sit quòd perniciosum sit ex se grauius peccatum, quàm iocolum.

Ad confirma-
tionem.

Vnde oritur
indispensabi-
litas menda-
cij cuiuslibet.

Quòd si ab aliis peccatis quibuscumque, etiam venialibus, non posset separari sua malitia, & à peccatis mortalibus posset, profectò Deus posset dispensare in mortalibus, non autem posset in venialibus.

1 Sed in viris perfectis. Supposita hac communi conclusionem, quantum ad venialem solummodò malitiam mendacij officiosi, & iocosi ex natura sua, & ut proferuntur à viris imperfectis, examinaturus an illa mendacia essent mortalia ex circumstantia personæ perfectæ, seu an viri perfecti peccarent mortaliter mentiando iocosè, vel officiosè, proponit hic quorundam, quos non nominat, sententiam esse affirmatiuam cum suo fundamento, quod est, viros perfectos mentiendo huiusmodi etiam mendaciis reddere statum suum viliorum, auferendo sibi auctoritatem in dicendo, & præterea scandalizare audientes. Hæc sententia in margine Scoti tribuitur S. Bonauenturæ hic quæst. 4. sed certè non mihi videtur esse Seraphici Doctoris. nam ille non dicit absolute omnes perfectos peccare mortaliter mentiando; imò cum distinxisset duo genera perfectorum, vnum eorum, qui habent perfectionem voti, aut Religionis, quales sunt religiosi; alterum eorum, qui habent perfectionem charitatis, per quam perfectè adhærent Deo, quantum possibile est in hac vita, quam perfectionem vocat tranquillitatis, negat expresse vllos ex his perfectis peccare mortaliter mentiando iocosè, aut officiosè, ex ratione huiusmodi perfectionis præcisè. Vnde postea ipsemet distinguit alia duo genera perfectò

160.

An viri perfecti possint mortaliter mentiando iocosè, aut officiosè.
1. Sententia affirmatiua.

An hæc doctrina sit S. Bonauenturæ.

perfectorum; vnum priuatorum, sub quibus comprehendit sine dubio priuatos habentes & perfectionem Religionis, & perfectionem charitatis, seu tranquillitatis; alterum publicorum. Et dicit mendacium iocosum, aut officiosum, non esse mortale viris perfectis priuatis, sed posse tamen concedi quod perfectis publicis esset mortale sic mentiri, quia tolleretur omnis fides. nam cum tales viri sint conseruatores veritatis, si deprehenderentur mentiri, non haberetur ipsis fides, & multò minùs aliis, quod esset magnum veritatis detrimentum, & valde scandalosum; sed in fine eiusdem quæstionis de hoc ipso videtur dubius, ostenditque modum, quo saluari possit, quod nec huiusmodi perfectis talia mendacia essent mortalia, & concludit quæstionem his verbis: *Quidquid autem horum sit* (peccentne scilicet, an non peccent perfecti publici) *viro tamen, qui perfectionem proficetur, summopere cauendum est omne mendacium.*

161.

*Impugnatur
præmissa sen-
tentia.*

*Viri perfecti
non habent
obligationem*

Ex quibus patet præmissam sententiam non esse in ea generalitate, in qua à Scoto proponitur, sancti Bonauenturæ, sed cuiuscumque sit, impugnatur breuiter hîc à Doctore vnica ratione, quia vir perfectus ex eo præcisè, siue sit perfectus perfectione Religionis, aut voti, sicut sunt Religiosi; siue perfectione charitatis, & tranquillitatis, non habet obligationem specialem

sub mortali vitandi iocosa mendacia, aut officiosa: sed talia mendacia non possunt esse ipsi peccata mortalia præ aliis hominibus, nisi haberet obligationem specialem ea vitandi: ergo non sunt ipsi talia. Minor probatur, quia non potest ostendi ex quo capite haberet illam specialem obligationem.

Dices ex capitibus præmissis pro fundamento dictæ sententiæ id colligi, quia habet quis obligationem non vilificandi statum suum, nec scandalizandi alios. Contrà, quia non obligatur quis sub mortali ad non vilificandum suum statum leuiter, nec ad non scandalizandum alios scandaloveniali; nam si quis diceret se vix posse continere quin leuiter excederet in aliqua curiositate, aut in somno, vel confabulatione, vilificaret aliquo modo suum statum, & aliquo modo leuiter scandalizaret alios; nec tamen peccaret mortaliter: ergo quod vir perfectus mentiendo vilificaret suum statum, aut scandalizaret alios, non sufficit vt propterea dicatur peccare mortaliter, nisi ostendatur quod id faciendo vilificaret grauiter suum statum, aut scandalizaret alios grauiter; sed hoc ostendi nequit: ergo non est vnde colligatur quod mentiendo sic peccet mortaliter, aut quod habeat obligationem sub mortali cauendi talia mendacia. Hæc confirmabuntur per sequentia.

*Specialem sub
mortali vi-
tandi omnia
mendacia.*

Replica.

*Relicitur.
Non est pec-
catum mor-
tale scanda-
lizare leuiter
aut vilifica-
re leuiter
suum statum.*

S C H O L I V M.

Eum qui est in statu perfectionis exercenda, vt sunt Prælati, iudicando, & prædicando, peccare mortaliter mentiendo officiosè, vel iocosè. Ita Alens. suprâ, & D.Th. art. 4. ad 5. & D. Bonam. suprâ. Ratio est, quia vilescit auctoritas, per talia, in similibus actibus.

Hic potest dici distinguendo^m, quod quædam est persona perfecta in statu perfectionis exercendæ, sicut Prælatus; quædam in statu perfectionis acquirendæ; vt Religiosus. De prima persona potest concedi quod exercendo actus, qui competunt sibi ratione talis status perfectionis, puta docere, iudicare, prædicare, vtrumque mendacium esset in eo peccatum mortale: quia aufert auctoritatem doctrinæ, quam prædicat, iuxta illud Augustini in epist. ad Hieronymum. *Si ad Scripturas sacras admissa fuerint quantumcunque iocosa mendacia, nihil remanet in eis soliditatis.* Puta si Prælatus prædicans misceat mendacium iocosum, nihil soliditatis remanet in doctrina illa: potest enim quilibet dubitare de quocumque dicto ab eo, sicut de mendacio: vel qua ratione non assentiret illi mendacio iocoso, pari ratione, nec alij dicto ab eo: & ita peribit auctoritas Doctorum in docendo, & vtilitas populi audientis.

Consimiliter peribit auctoritas in iudicio solemnî, & intelligo ita, quod illud mendacium non percipiatur esse dictum seorsum ab actu docendi, vel iudicandi: dum enim aliquis sedet ad iudicandum, potest aliquam trufam miscere, quæ ex modo loquendi scitur non esse de iudicio. Videtur tamen quod vnicum mendacium iocosum, vel officiosum non impediat auctoritatem docentis, vel iudicantis: sed tale mendacium frequentatum, vel consuetudo sic mentiendi: sed tunc cum secundum Iura binus actus inducat consuetudinem, sequitur quod actus secundus sit peccatum mortale, & non primus: cum tamen secundus sit omnino similis primo, vt videtur secundum omnes circumstantias. Quicquid sit de vno, vel de pluribus in docendo, iudicando, & prædicando, saltem vt talibus mendaciis in actibus aliis à prædicando, & iudicando, non esset eis peccatum mortale, exclusa ratione scandalî.

10.

*Quando
Prælati pec-
cant mortali-
ter men-
tendo offi-
ciosè, vel io-
cosè.*

*Vide extra
de causa
pos. & pro-
priet. cap. cū
Ecclesia, &
in textu, &
in glo. &
18. q. 2.*

C O M M E N T A R I V S.

162.

*Duo genera
perfectorum.*

Hic potest dici distinguendo, &c. Supposito ex præmissa iam impugnatione quod omnis perfectus non peccet mortaliter mentiendo, vt ostendat an aliqui perfecti habeant obligationem

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

sub peccato mortali non mentiendi officiosè, aut iocosè, distinguit duo genera perfectorum; vnum eorum, qui sunt in statu perfectionis exercendæ, vt sunt Prælati, Doctores, Prædicatores, Confessarii; ff aliud

*Primum oo-
rum qui sunt
in statu per-
fectionis
exercenda.*

*Secundum
eorum qui sunt
in statu per-
fectionis ac-
quirenda.*

aliud eorum, qui sunt in statu perfectionis acquirendæ, ut sunt Religiosi omnes, quantum ad rationem Religiosi, ut sic; quod addo, quia Religiosi particulares aliqui possunt esse in statu non solum perfectionis acquirendæ, sed etiam exercendæ, quia possunt esse Prælati, Doctores, Prædicatores, & Confessarii; imò possunt esse etiam in statu perfectionis acquisitæ. Existimo enim Prælatorum Religiosorum, maxime Generalium, & Prouincialium statum præsupponere in ipsis perfectionem respectiue, non minùs, quàm aliorum Prælatorum. De his statibus perfectionis exercendæ, acquirendæ, & acquisitæ plurima possent dici, sed quia id directè ad rem præsentem non spectat, & quia festinandum est, modò superfedendum duxi. Proponit ergo Doctor non tam assertiue, & ex sua opinione, quàm dubitatiue, & ex aliorum sententia, eos qui sunt in statu perfectionis exercendæ, hoc est, ut dixi, Concionatores, Doctores, Confessarios, Iudices, dum actu exercent suum statum, hoc est, dum concionantur, docent, iudicant, excipiunt confessiones, non posse mentiri iocosè, aut officiosè absque peccato mortali: quæ doctrina est Alensis 2. part. quæst. 139. D. Bonauenturæ *suprà* probabiliter. nam per perfectos publicos intelligit huiusmodi perfectos, D. Thomas quæst. 110. artic. 4. ad 5. Caietanus *ibidem*, & quantum ad Concionatores, Doctores, ac Confessarios, est Sayri lib. 12. cap. 2. ubi plures alios citat. Quantum verò ad Iudices, non est tam communis, imò idem Sayr. videtur oppositum de iis docere, & Azotius 3. part. lib. 13. cap. 1.

*Si qui sunt in
statu perfe-
ctionis exer-
cenda an pec-
cent mortali-
ter mentian-
do leuiter.*

163.
*Probat
pars affirmati-
ua.*

Probat autem conclusio, quia vnusquisque tenetur sub mortali vitare omne illud, ex quo per se sequi natum est magnum detrimentum; sed si non vitarent huiusmodi homines mendacia in similibus actibus, sequeretur maximum detrimentum: ergo sub mortali debent vitare mendacia in similibus actibus. Probat minor, eo ipso, quo cognosceretur quòd in talibus actionibus mentirentur, tolleretur auctoritas eorum in dicendo, & dubitari posset vtrum vnquam proponerent verum, aut saltem dubitari posset quando id proponerent, & sic nec quidem, quando proponerent veram, & necessariam doctrinam, crederetur illis.

Confirmatio.

Confirmat hoc Scotus per doctrinam Augustini in Epistola 8. quæ est ad Hieronymum, ex qua non verba, sed sensum proponit. Quemadmodum enim si admitteretur vnicum mendacium, vel officiosum, vel iocosum reperiri in Scriptura, nihil in ea soliditatis remaneret, quia posset quis dicere quòd quemadmodum author eius mentitus est iocosè, aut officiosè in illa parte, ita etiam & in reliquis: sic si quis cognosceret quòd Prædicator, aut Doctor semel mentiti sunt, docendo, aut prædicando; posset dicere quòd pariter mentitus sit in reliqua parte, aut saltem posset optimè de hoc dubitare; vnde dictis ipsius meritò non haberetur fides. Propria verba Augustini sunt: *Admisso enim in tantum authoritatis fastigium officioso aliquo mendacio, nulla illorum librorum particula remanebit, qua non, ut cuiusque videbitur, vel ad mores difficilis, vel ad fidem incredibilis eadem perniciosissima regula ad mentientis authoris consilium, officiumque referatur.*

164.
*Contra præ-
dictam pro-
bationem.*

Contra tamen hanc probationem facit primò, quòd licet quis mentiretur inter docendum, &

consequenter iuxta propositam doctrinam, peccaret mortaliter; non tamen propterea perderet auctoritatem dicendi in aliis occasionibus, quia non deberet præsumi, aut etiam absque sufficienti causa dubitari quòd peccaret mortaliter in aliis occasionibus, ex eo quòd sic peccaret in vna, aut altera occasione: ergo similiter quamuis cognosceretur quòd aliquis inter docendum, aut iudicandum mentiretur semel, aut iterum, non deberet perdere auctoritatem, nec absque causa deberet quis dubitare an mentiretur in aliis similibus occasionibus, quamuis mentiendo non peccaret nisi venialiter, quia non debemus absque causa præsumere quòd aliquis hic, & nunc peccet venialiter; ergo quamuis quis non peccaret, nisi venialiter, mentiendo officiosè, vel iocosè inter docendum, non perderet auctoritatem dicendi.

Confirmatur, quia quamuis habeat quis obligationem non mentiendi sub mortali, potest sine dubio mentiri: ergo potest quis dubitare an hic, & nunc mentiatur, præsertim si talis sit (ut sæpe contingit) qui aliàs solet peccare mortaliter; & tamen hoc non obstante, nisi subsit alia particularis ratio dubitandi, non debet dubitari an hic, & nunc mentiatur inter docendum, sed debet præsumi quòd non, & consequenter non perdit auctoritatem: ergo similiter quamuis non obligaretur, nisi sub veniali, licet posset peccare venialiter, & aliàs etiam sic peccaret, non deberet perdere auctoritatem in dicendo, & consequenter ad conseruandam auctoritatem in dicendo, non est necesse inducere obligationem non mentiendi sub peccato mortali. Probat vltima hæc consequentia, quia talem poterit habere per obligationem non mentiendi sub peccato veniali.

Confirmatur secundò, quia de facto credimus multa hominibus, quos aliquando mentiri solere cognoscimus: ergo non perdit auctoritatem dicendi qui aliquando mentitur.

Secundò, facit contra eandem doctrinam quòd licet quis perderet auctoritatem dicendi si mentiretur iocosè, aut officiosè, quantum ad ea, quæ non essent perniciofa audientibus, tamen non perderet eam quoad ea, quæ essent præiudiciofa, quia licet posset absque peccato mortali mentiri iocosè, & officiosè, non tamen perniciosè; neque enim qui audiret aliquem mentientem officiosè, aut iocosè, deberet propterea existimare quòd vellet mentiri perniciosè, præsertim si esset tantum peccatum veniale mentiri officiosè, & iocosè; esset autem mortale mentiri perniciosè: sed difficile est ostendere quòd perdere auctoritatem, quantum ad non perniciofa, sit mortalis grauitatis; ergo quamuis perderet quis auctoritatem quoad non perniciofa mentiendo inter docendum; tamen non peccaret mortaliter.

Nec est eadem ratio de hoc, ac de Scriptura sacra; tum, quia certum est quòd nullis Doctoribus, Prædicatoribus, aut Iudicibus habeamus tantam fidem, quantam Scripturæ; tum, quia si esset aliquod mendacium in Scriptura, illud deberet attribui Deo, & inde colligeretur euidenter quòd mendacium non esset peccatum, quia Deus peccare nequit: quòd si semel haberetur quòd mendacium non esset peccatum, non adesset vlla via colligendi quin omnia contenta in Scriptura essent mendacia, & quin si Deus mentiretur

*Quamuis ali-
quis peccaret
semel aut ite-
rum mortali-
ter, non debe-
ret præsumi
quod in aliis
similibus oc-
casionibus sic
peccaret.
Et idem est
de peccato
veniali.*

*Mentiens se-
mel aut ite-
rum sine gra-
uitate sine le-
uitate non per-
det eo ipso
auctoritatem
in dicendo.*

165.

166.

*Non est ea-
dem ratio de
concionatore
mentiente ac
de Scriptura
mentiente.*

mentiretur in vna parte, mentiretur in omni : sed quamuis Doctor mentiretur in vna doctrina, esset ratio cur non diceretur mentiri in aliis, nimirum quia cum mendacium esset peccatum, siue veniale, siue mortale, quamuis mentiretur semel, aut iterum, non tamen propterea præsumi deberet quoddam semper, aut in aliis vllis occasionibus mentiretur, nisi adesset alia rationabilis causa id colligendi, præter alia ipsius mendacia.

*Parti negati-
ua propter
hanc videtur
probabilis.*

Propter hæc fortassis, aut alia æquiualentia, Doctor videtur mansisse dubius circa præmissam doctrinam. Vnde ipsemet hinc subiungit : *Videtur tamen quoddam unicum mendacium iocosum non impediat auctoritatem docentis. & infra paulò: Quid quid sit de vno, vel de pluribus, (nempe mendaciis) in dicendo, predicando, & iudicando, saltem vni talibus mendaciis in aliis actibus non esset eis (scilicet huiusmodi hominibus perfectis) peccatum mortale, exclusa ratione scandalii.*

167.

*Nihilominus
confirmatur
prædicta pars
affirmativa.*

His tamen non obstantibus potest ulterius suaderi prædicta doctrina, quæ videtur communis, quantum ad Doctores, Prædicatores, & Confessarios, quia quamuis ex his replicis habeatur sufficienter quoddam mentiendi officiosè, aut iocosè, non perderent huiusmodi perfecti auctoritatem in dicendo omnimodam sic, quin deberent auditores ipsis credere, quoties non haberent aliam rationem dubitandi, quam quoddam aliquando in similibus occasionibus mentiti sunt; hoc tamen non obstante, certum est quoddam minus esset multò dubitandum de veritate eorum, quæ dicerent, si nunquam mentiti fuissent in similibus occasionibus, aut si non possent etiam mentiri in iis sine peccato mortali: quia magis præsumere tenemur quoddam aliquis non committeret peccatum mortale, quam veniale, ut patet. Deinde videtur iam vsu receptum ut illæ actiones habeantur pro actionibus, in quibus non liceat absque peccato mortali voluntariè mentiri, & simpliciores saltem communiter solent accipere omnia, quæ proponuntur ab huiusmodi personis in talibus occasionibus, tanquam certa, & si quæ occasio occurreret, multi exponerent se periculo pro eorum defensione; unde vix possunt fieri talia mendacia absque aliquorum audientium de-

trimento, sed hæc sufficiunt ut sint perniciofa in talibus occasionibus, quamuis ex se & in aliis occasionibus non essent talia.

Addit tamen ad hæc Doctor, & benè, hæc intelligenda de mendaciis, quæ spectarent ad ipsum actum docendi, aut iudicandi, non verò de aliis, quæ ex modo docendi cognoscerentur dici tanquam non pertinentia ad doctrinam, vel iudicium.

Addi potest secundò ex Caietano quoddam huiusmodi mendacia peccaminosa mortaliter non sint censenda illa, quæ fierent circa citationes locorum, aut Authorum, ut si quis pro Paulo citaret Petrum, aut pro lib. 2. Regum citaret tertium, præsertim si hæc mendacia fierent ex obliuione, & quia turpe quis putaret, & indecens hære in pulpito, aut cathedra, quoties earum obliuisceretur. Ratio autem est, quia non posset vllò modo per hæc perdere auctoritatem; nam quamuis deprehenderentur illa mendacia, omnes deberent ea ascribere lapsui memoriæ, qui facilis est in eo genere, & non voluntati mentiendi, & præterea, quia perinde esset quantum ad auctoritatem conciliandam dictis, quoddam essent Pauli, vel Petri; unde non posset fieri per errorem, aut mendacium in similibus præiudicium aliquod Auditoribus. Circa hoc tamen aduertendum diligentiam adhibendam magnam ne talis variatio fieret in citatione, ex qua maior autoritas conciliaretur doctrinæ, quam competere ipsi, verbi gratiâ, ne dicatur haberi in Scriptura, quod non habetur nisi apud Sanctum Augustinum, aut Hieronymum, aut alium aliquem Patrem, aut Doctorem; nam hoc posset generare tantum detrimenti, quantum mendacium in ipsamet doctrina.

Adde tertio, quando loquimur hinc de Doctoribus in actu docendi, id non intelligi à me de Doctoribus Philosophiæ, aut Medicinæ, aut Iuris, inter docendum doctrinam merè sæcularem; nam quoddam huiusmodi perderent aliquid auctoritatis, & proponerent doctrinam falsam, indifferentem tamen, & non perniciosam, parui esset momenti. Intelligitur ergo de Doctoribus Theologiæ præcipuè, & iis quibus competit docere mores, & fidem.

168.

Hæc intelligenda sunt de mendaciis spectantibus ad actum docendi, aut iudicandi. Non sunt etiam intelligenda de mendaciis quæ fierent in citationibus vnius Scripturæ loci pro alio.

Diligentia tamen adhibenda ne citatio maioris auctoritatis adducatur pro minori.

Prædicta doctrina non est intelligenda de aliis Doctoribus quæ Theologia.

SCHOLIUM.

Qui sunt in statu perfectionis addiscenda, ut Religiosi subditi, non magis tenentur ad vitanda mendacia iocosa, & officiosa, ex vi status, quam alij: quia status tantum ligat eos ad ea, quæ voverunt. Ita communis. Tenentur tamen strictius quam alij cauere ista ratione scandalii: quæ autem omittenda sunt, ne offendatur proximus, fuse tractatur 2.2. quæst. 43. & à Summis verbis Scandalum.

Sed de isto ⁿ qui habet statum perfectionis, acquirendæ, non exercendæ, videtur aliud dicendum, quia talis non videtur obligatus ad aliqua, quæ sunt perfectionis plus cæteris, nisi ad illa, quæ vovit: non enim assumpsit statum curæ pastoralis, & ideo nec actum pertinentem ad personam talem: igitur talis si non exerceat actus perfectionis, cuiusmodi sunt docere, prædicare, & huiusmodi, non videtur plus peccare mortaliter in mendacio officioso, vel iocoso, quam alius Christianus; nisi fortè propter scandalum, quia imperfecti possunt magis scandalizari de mendacio talis personæ, quam personæ communis: sed facta non debent iudicari esse talia, qualia sunt ex scandalo consequente, vel non consequente.

Vniuersaliter enim secundum legem Euangelicam vitanda sunt quæcunque scandala pusillorum, secundum illud Matth. *Va homini illi, per quem scandalum venit.* scandala autem Phariseorum non data, sed accepta, non sunt vitanda, iuxta illud Matth. dicentibus

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

ff 2

discipulis:

11.

In religioso neutrum mendacium esset mortale peccatum, sedulo.

De scandalo.

Cap. 18.

Cap. 15.

discipulis : *Scis quia Pharisei, audito hoc verbo, scandalizati sunt?* Respondit Christus: *Sinite illos: ceci sunt, & duces cecorum.* Siue igitur in factis indifferentibus ex se, quale est comedere carnes, de quo Apost. 1. Cor. 8. *Si frater meus scandalizatur, non manducabo carnes in aeternum.* Siue in factis, quæ habent aliquam malitiam, puta venialem, tamen nata sunt scandalizare occasionaliter pusillos præsentis, vitanda sunt propter scandalum: sed per hoc non possumus iudicare quale sit istud factum ex natura facti in se.

Quantum est igitur ex natura mendacij officiosi, & iocosi in factis, secundo modo dicti, non videtur quoddam talis obligetur ex professione sua ad vitandum tale peccatum, plus quam quicumque Christianus: verumtamen si ratio recta dicat quoddam actus eius vnicus, vel frequentatus, sit scandalum audientibus, quamuis consimilis actus in alio non esset scandalizatiuus: ille tenetur ex charitate proximi vitare scandalum, sicut tempore persecutionis, tenetur pastor non fugere quandoque, iuxta illud Ioan. *Mercenarius autem, & qui non est pastor, videt lupo venientem, & fugit, &c.* quod Augustinus bene pertractat in Epistola illa. Quare Henr. *quodlib.* 15. q. 18. Alius autem, qui est in statu perfectionis acquirendæ, & qui non est Pastor, non tenetur ex necessitate non fugere, si potest aliter fieri; sed tenetur non scandalizare proximum fugiendo: & quandoque eius fuga scandalizatiua esset, quando fuga infirmi non esset scandalizatiua. Iudicarent enim proximi ex fuga eius, quoddam ex quo talis, qui tam arctam vitam eligit, non exponit vitam suam pro fide defendenda, non esset vita exponenda pro tali causa, vel quia non bene sentit de fide.

C O M M E N T A R I V S.

169. *n* *Ed de illo qui habet.* Quod immediate ante asseruit de viris perfectis prioris generis, verbi gratia, de Prælatiis, Doctoribus, &c. nempe eos non peccare mortaliter mentiando officiosè, aut iocosè in aliis actionibus, præter actiones docendi, prædicandi, consulendi, aut iudicandi; id nunc de iis, qui tantum habent statum perfectionis acquirendæ, vt de Religiosis asserit, & ratio est obuia ex dictis; quia obligatio particularis sui status non eos obligat ad cauenda talia mendacia, sub periculo peccati mortalis, nec potest assignari ex quo alio capite haberent talem obligationem magis, quam cæteri fideles. Dico autem *magis quam cæteri fideles*, quantum ad hoc quoddam vbi cæteri fideles sic mentiando non peccarent; ipsi etiam similiter non peccarent, licet intra latitudinem peccati venialis grauius sine dubio, cæteris paribus, ipsi peccarent, quam reliqui fideles, tum ob maiora beneficia à Deo recepta; tum quia habent obligationem particularem cauendi malum exemplum in suis actionibus omnibus; tum etiam, quia sæculares exemplo religiosorum, de quibus solent habere bonam opinionem, facile sibi persuaderent talia mendacia non esse peccaminosa, aut saltem magni facienda.

Addit tamen ad hoc Scorus quoddam si ex mendacio tali alicuius Religiosi, scandalum aliquod pusillorum sequeretur, tunc non deberet committi: quod sic intelligo, vt si scandalum sequens esset graue, tum prolatio mendacij, etiam grauis censenda esset, & consequenter peccaminosa mortaliter; si autem scandalum sequens esset leue, tum leuis, tantum mendacium ex quo sequeretur, quantum ad malitiam, quam haberet, vt esset causa scandali. Nec in hoc est aliquid particulare spectans ad religiosos, magis quam ad reliquos Christianos, quilibet enim, vt bene Doctor, tenetur vitare scandalum pusillorum; vnde si tale scandalum sequeretur ex mendacio iocoso, aut officioso sæcularis, is etiam deberet ex hoc capite vitare tale mendacium, sed communiter tamen mendacia, sicut & cætera peccata Religioso-

rum, sunt magis scandalizatiua, quam reliquorum sæcularium, cæteris paribus.

In particulari verò difficulter contingere potest casus, in quo ex mendacio iocoso, aut officioso extra actiones docendi, aut iudicandi sequeretur scandalum graue, quod sub peccato mortali esset vitandum. Casus tamen posset formari in eo, qui esset tantæ in sanctitate opinionis, vt communiter æstimaretur quoddam non faceret aliquid, quod putaret esse peccatum: nam supposita hac opinione, si deprehenderetur hic, & nunc officiosè, aut iocosè mentiri, possent habentes talem de eo opinionem formare sibi conceptum, quoddam liceret proferre talia mendacia absque villo peccato. hic autem conceptus posset vergere in graue Reipublicæ detrimentum, vt patet: sed vix potest quis conciliare sibi tantam auctoritatem, aut opinionem, nec certè potest apud peritos, & doctiores absque speciali reuelatione: his enim notum est septies in die cadere iustum, & privilegium esse speciale paucissimorum non peccare venialiter.

Vnde est illud pulcherrimum S. Augustini dictum in lib. de natura & gratia contra Pelagianos: *Hac ergo virgine (scilicet Mariâ D. N.) excepta, si omnes illos sanctos, & sanctas, qui in scripturis sanctis non modò non peccasse, verum etiam iuste vixisse referuntur, cum hic viuerent, congregare possemus, & interrogare utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros, putamus?* Quantalibet fuerint in hoc corpore excellentia sanctitatis, si interrogari potuissent, vna voce clamassent illud, quod ait Ioannes Apostolus: *si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, & veritas in nobis non est.*

Alius etiam casus formari posset, si quis esset in magna opinione sanctitatis, & propterea magna fides eius dictis haberetur, & homines communiter sequerentur eius consilia, & exhortationes, modò perderet hanc opinionem, & auctoritatem mendacio officioso, aut iocoso, peccaret mortaliter sic mentiando, quia scilicet deperdita illa opinione, & auctoritate non vitarent homi-

170. Difficilior potest sequi scandalum graue ex mendacio iocoso aut officioso extra actiones docendi aut iudicandi. Casus in quo posset.

Paucissimorum primigium non peccare venialiter.

Alium casum.

Vix potest
contingere.

171.

An menda-
cium leue in
confessione
esset pecca-
tum mortale.
Mendacium
leue quo ali-
quis dixerit
se fecisse pec-
catum quod
non fecit, ip-
sumque pro-
poneret abso-
lutioni, esset
mortale pro-
babilius.

nes illa mala, nec facerent ea bona, quæ eo exhortante vitabantur, & fiebant, quod esset grauissimum incommodum: sed & hic etiam casus vix potest contingere, nisi inter valde rudes, quia non deberent deponere opinionem magnæ sanctitatis de aliquo conceptam, ob mendacia aliqua, præsertim pauca, & iocosa, aut officiosa.

Quæri posset hîc an mendacium leue in confessione dictum, sit peccatum mortale. Communior sententia est quod non sit, quamvis aliqui oppositum teneant. Autores pro & contrâ citantur à Sayro, & Azorio *suprà*.

Mihi res distinguenda videtur, nam duo genera mendaciorum aliàs leuium possent dici in confessione; vnum eorum, quibus proponeretur in confessione aliquod peccatum, quod reuera non erat commissum, vt si diceret quis aduertenter quod furatus sit aliquid parui momenti, quod reuera non erat furatus; aliud eorum, quibus non proponeretur aliquid tale, sed si quæreret ab ipso Confessarius, an commiserit furtum leue, aut an

murmurauerit leuiter, diceret quod non. Ex his duobus generibus videtur quod primum esset peccatum mortale, quia proponit aliquid tanquam materiam formæ Sacramenti, quod reuera non est materia eius, quod videtur sacrilegium.

Confirmatur, quia omnes concedunt quod si sola talia peccata proponeret, peccaret mortaliter, propter rationem iam datam: ergo videtur idem dicendum, si simul cum aliis peccatis illa proponant, quia vt quis peccaret mortaliter proponendo panem auenaceum solum consecrationi Eucharistiæ, ita peccaret proponendo simul cum triticeo talem panem, ergo idem in proposito dicendum.

De secundo genere mendaciorum maius est dubium, & mihi videtur probabilior pars negativa, nimirum quod per talia mendacia leuia non peccaretur mortaliter; tum quia ita communior tenet sententia; tum, quia non video ex quo capite sequeretur malicia mortalis in illis mendaciis.

Alia menda-
cia leuia non
essent mortalia.

SCHOLIUM.

Ad primum, excusat Abraham à mendacio: quia sperauit Isaac resuscitandum. Ita August. serm. 72. de temp. & ser. de oblat. Isaac. Ad secundum, non esse laborandum ut saluetur Iacob à mendacio, tamen saluari potest, quia habuit ius primogenitura, Genes. 25. & e ratione potuit dicere se esse Esau, & primogenitum, sicut Christus Matth. 11. dicit Baptistam esse Eliam. Ita Ambros. l. 2. de Iacob. August. 16. Ciuit. 37. Chrys. hom. 53. in Gen. Ad tertium, Ioseph fortè iocose mentitum, sed Alens. 3. part. 9. 37. membr. 6. etiam hoc negat. & ex August. l. contra mendacium cap. 10. Vide Pitigian. hîc art. 14. Maior hîc quæst. 4. ait eum ironice fuisse loquutum, quando dixit, Exploratores estis vos. Ad quartum, non excusat Raab, Rachelem, nec obstetrices, idque docet August. l. contra mendacium cap. 10. & Gregor. 12. mor. in id Iob 26. Donec superest halitus, sed Rupertus tuetur obstetrices in eod. cap. 7.

Ad Argumenta °. Ad primum dico, quod Abraham non dixit contra illud, quod habuit in mente: nam sicut refert Iosephus in lib. *Antiquit.* dum iret solus cum filio relictis pueris, informauit eum, qualiter fuerit miraculosè conceptus, & qualiter si esset immolatus, Deus eum miraculosè resuscitaret: & hoc creditur firmiter expectasse, quia non dubitauit de promissione Dei: *In Isaac vocabitur tibi semen.* Ipse igitur licet intenderet immolare Isaac, credebat tamen illum miraculosè resuscitandum à Deo, & secum reuersurum ad pueros. Vnde etiam, cum dixit, *reuersemur ad vos*, dixit quod habuit in corde. Nec est imponendum faciliter mendacium aliquod Abraham, cuius vita fuit valde exemplaris.

Ad illud de Iacob^p, licet aliqui conentur multum saluare eum, & aliquos Patres veteris Testamenti non fuisse mentitos, cum tamen in aliis concedant eos habuisse legem imperfectam, & gratiam modicam respectu nostri, qui & legem habemus perfectam, & gratiam superabundantem; & de nostris non negatur aliquando mentiri, vel fuisse mentitos; non videtur multum rationabile negare illos quandoque fuisse mentitos, vel potuisse mentiri. Quod si ita est, etsi laudemus bona facta eorum, & illa sumamus in exemplum; mala autem nec recipimus in exemplum, nec pertinaciter excusamus; dicitur tamen quod tales sermones possunt figuratiuè intelligi, vel sub alio intellectu, quam verba primò exprimant: sed circa tales intellectus non oportet immorari.

Ad illud tamen de Ioseph^q, quia ipse erat perfectus seruator legis diuinæ, potest dici quod eius mendacium contra fratres non fuit nisi iocosum; quod patet ex euentu: in fine enim aperuit fratribus veritatem, & interim dum terruit eos, puniuit eos secundum quod meruerant puniri: illa enim prodicio, qua vendiderunt eum in Ægyptum, benè meruit, non tantum illo timore, sed maiori pœna puniri.

Ad aliud de Raab, & Rachele^r & obstetricibus, non oportet eas excusare: non enim in Scriptura commendatur factum earum, quantum scilicet ad mendacium, licet prudentia ipsius Raab, qua sibi, & suis procurauit salutem, commendetur.

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

ff ;

Quod

12.

Ad arg. 1.
Excusat
Abraham à
peccato menda-
cij.
Gen. 21.

13.

D. Thom.
& Henric.
Ad 2.
Non excu-
sat Iacob à
peccato menda-
cij.

14.

Ad 3.
Quare Ly-
ranum.
Ad 4.
Non excu-
sat Raab,
nec Rache-
lem, nec ob-
stetrices à
mendacio.

Quod autem dicitur de obstetricibus quoddam Deus edificauit eis domum. De hoc sunt opiniones, sicut recitat Magister historiarum super illum locum, & fortè illa est probabilior, quæ dicit illas habuisse bonum motum pietatis, & propter illum remunerauit eas Deus temporaliter, quia peccatum annexum demeruit ne remunerarentur æternaliter. Vel probabilius dici potest, quoddam mendacium illud fuit officiosum, quia utile ad salutem paruulorum Iudæorum, & nulli nocuum: & Deum remunerasse eas pro bono motu, & tamen non abnegasse eis vitam æternam pro illo peccato, quod erat in eis veniale.

Sed tunc esset dubium si quandoque eligendum sit mendacium veniale cum magno motu pietatis, an simul utrumque fugiendum? Secundum videtur, quoddam veniale nullo modo est eligendum. Primum videtur probari, quia veniale delebitur qualitercunque, vel in vita ista, vel post: motus autem magnus, qui est magnum meritum, meretur aliquem gradum præmij, qui erit æternus: sed propter quaecunque malum, quod est ex se temporale, non videtur omittendum aliquid, quod est ex se causa æterni boni. Hanc quæstionem dimitto. De obstetricibus autem teneri potest ad propositum, quoddam non peccabant, nisi venialiter, quia mendacium earum erat penitus officiosum: & motus pietatis, si fuissent ibi alia requisita ad meritum, fuisset meritorius vitæ æternæ, & etiam aliquis boni temporalis, quia Deus pro tempore illo remunerauit cultores suos bono temporali.

C O M M E N T A R I V S.

172.

Solutio argumentorum principalium.

Primum argumentum principale ex mendacio Abraham.

AD argumenta. Hic incipit soluere argumenta principalia posita in initio quæstionis pro parte negatiua, quæ nobis etiam consueto modo ad lectoris commoditatem repetenda sunt. Primum argumentum est ex mendacio Abraham, qui Genesis 22. cum esset immolaturus ex præcepto Domini suum filium, dicebat suis famulis: *Ego & puer illuc usque properantes, postquam adorauerimus, reuertemur ad vos.* hoc enim non poterat dicere absque mendacio, nec vir tam perfectus verisimiliter mentiretur, nisi mendacium esset licitum, præsertim in illa actione, ob quam tantopere commendatur à Deo, & sanctis Patribus communiter.

Responsio. Abraham non est tum mentitus.

Non dubitauit filium resuscitandum.

Respondet Doctor negando Abrahamum, dum protulit illa verba, mentitum fuisse, quia reuera licet ipse proposuerit obedire Deo, & interficere filium, tamen non dubitauit quin Deus resuscitaret ipsum, quia iam habebat promissionem Genesis 21. *In Isaac vocabitur tibi semen.* Confirmat hoc Doctor ex Iosepho lib. 1. *Antiquitatum* cap. 22. referente quoddam Abraham ipsummet filium de hoc informauerit. Sed & confirmari potest vterius ex Augustino *serm.* 72. *de tempore*, qui loquens de Abraham. *Non fecit sibi*, inquit, *quæstionem, quasi de contrariis & sibi aduersantibus verbis Dei promittentis filium nasciturum, & postea dicentis: Occide mihi filium tuum; sed erat in corde eius semper fides inconcussa, & nullo modo deficiens: cogitauit enim Abraham Deum, qui dedit ut ille de senibus nasceretur, qui non erat, posse etiam de morte reparare.*

Eandem doctrinam habet idem Augustinus 16. *Ciuit.* cap. 32. dicens: *Non dubitauit quoddam sibi poterat reddi immolatus, qui dari potuit non speratus,* càmque probat ex Apostolo ad Hebr. 11. *Fide Abraham obtulit Isaac, in quo suscepit repræsentationes, arbitrans quia & à morte suscitare potest Deus.*

173.

Alij excusant eum à mendacio, quia prophetice loquutus est nesciens.

Origenes & Alcuinus in prædictum locum Genesis, in eadem sunt sententia, quam sequitur Dionysius Carthusianus, Benedictus Fernandus, & alij.

Lyranus noster putat Abrahamum prophetice protulisse illa verba, licet ipsemet non aduerterit

ad hoc. quæ sententia licet impugnetur à Carthusiano *ibidem*, tamen non potest non esse probabilis, cum sit Chrysostomi *homil.* 42. in *Genesis*. Ambrosij *lib.* 1. *de Abrahamo* cap. 8. quos præter Lyranum sequuti sunt Tostatus, & Salianus in eundem locum Genesis. Iuxta hanc etiam doctrinam posset excusari Abraham à mendacio, quia cum prophetaret ex instinctu Spiritus sancti sine aduertentia, non voluit aliud significare quam habuit in mente, licet reuera à parte rei aliud significauerit; ad mendacium autem requiritur quoddam aliquis cum aduertentia velit significare aliud, quam habet in mente. Caietanus dicit Abrahamum verum dixisse, etiam si non sciret, nec putaret eum resuscitandum, quia secundum communem cursum naturæ erant reuersuri, licet secundum extraordinarium Dei iubentis, ut interficerentur, non essent reuersuri, & hanc præfert priori expositioni, quia illa fides de resurrectione Isaaci multum eleuaret de obedientia Abraham in eo interficiendo: minùs enim multò esset, inquit, immolare filium, quem statim resurrexerunt sciret. Hæc doctrina videtur coincidere cum ea, quam habet quidam Thomas Anglus quem Eborenses vocat Salianus in eundem locum, teste Pererio, *ibidem*: dicit enim Thomas ille quoddam dictum illud Abraham intelligi debet, nisi ex speciali Dei iussu aliud euenerit.

Aliter excusatur enim Caietanus.

Eandem tenet Thomas Anglus opinionem.

Ego sanè non dubito quin in hoc sensu absque mendacio, vel restrictione, quæ non intelligitur communiter, quamuis non exprimitur, posset aliquis se facturum aliqua, quæ reuera à parte rei non sit facturum, quia quando promittimus aliquid, semper subintelligi debet, tam ex parte nostra, quam ex parte eorum, quibus promittimus, nempe quoddam illud promittamus, nisi Deus id impediatur miraculosè, aut extraordinariè. Imò debet in huiusmodi promissionibus, quibus dicimus nos, aut alios in propriis personis aliquid facturos, intelligi conditio illa, *si viuamus*; vnde Abraham etiam subintelligendo illam conditionem, poterat tam benè verum dixisse, quam subintelligendo illam alteram, quod etiam aduertit idem Thomas Anglus, seu Eborensis.

174. Reuocatur.

Sed non credo tamen potuisse Abrahamum vti huiusmodi oratione restricta in proposito, quia ipse sciebat ex suppositione prioris voluntatis diuinæ ipsi antea significatæ, puerum secundum communem cursum naturæ non venturum, & sciebat ipsum non victurum ut rediret, vnde nisi haberet illam aliam expectationem, aut de resurrectione, aut de impedimento aliquo miraculosè ponendo, non poterat verè dicere quòd reuerteretur in sensu Caietani, aut Thomæ Eborensis, licet enim debeat subintelligi in promissionibus *si viam*, aut *si potero*, tamen debet etiam non minùs subintelligi quòd promittens non dubitet probabiliter de vita sua, aut facultate.

175. Alio modo Abraham poterat verum dixisse sine vlla restrictione, aut amphibologia, quia non dixit absolutè se reuersuros, sed postquam adorauissent, & Abrahamus poterat habere in animo interficere Isaacum, antequam ipse Isaac adoraret; hoc autem supposito, verba illa absolutè vera erant secundum se sine amphibologia, aut restrictione, aut prophetia, aut cognitione resurrectionis.

Alia item via prædicti Thomæ. Reijcitur. Idem Thomas Anglus alio modo exponit illud dictum, sic scilicet, ut reuerteremur capiat figuratè pro reuertar: frequens enim est vsus huiusmodi formæ loquendi. Sed quamuis si sic loqueretur Abraham verum dixisset, tamen credo non esse aptam expositionem, quia illud adorauerimus, & reuerteremur non potest referri benè nisi ad illa, ego autem, & puer, vnde non possunt habere illum sensum figuratum, & propter eandem rationem non approbo aliam expositionem, quam insinuat Carthusianus, nimirum, quòd Abrahamus dixit reuerteremur in sensu illo, in quo quod vnus facit plures dicuntur facere: Sicut, inquit, quidam exponunt quòd discipuli leguntur indignari propter effusionem unguenti, Matth. 26. & quòd latrones improperabant Christo in Cruce, Luc. 23. cum tamen solus Iudas indignatus fuerit, & solus latro sinistri lateris improperauerit Christo.

176. Canus lib. 2. de locis Theologicis expresse fatetur Abrahamum mentitum fuisse, sed leuiter, & fateretur ipsi aliquantulum tam Chrysostomus quàm Ambrosius supra. nec mihi videtur esse valde inconueniens, quòd leniter mentiretur. nam sicut & alij æquè Sancti non excusantur à peccatis venialibus, de quo postea, cur esset inconueniens quòd ipse mentiretur; nec refert quòd in hoc facto multum laudetur à Deo. nam illa laus non debet extendere se ad omnes orationes, quas elicit à tempore, quo iussus est occidere filium, vsque ad ascensum montis, & eleuationem manus ad occisionem, ut nemo non fatebitur: cur ergo deberet extendi necessariò ad hoc factum particulare, quod erat impertinens ad factum principale, propter quod laudatur, nempe ad voluntatem efficacem interficiendi carissimi filij?

Via Scoti præfertur cæteri. Ex his omnibus dicendi modis magis in re placet is, quo vtitur Scotus, quia & est facilis in se, conformior Augustino, ac Apostolo, & magis communis.

177. *2. Argumentum principale.* Ad illud de Iacob. Secundum argumentum principale est in Genes. 27. vbi Patri interroganti Iacob quis esset, Iacob responderet: Ego sum primogenitus tuus Esau, feci sicut præcepisti mihi; surge, sede, & comede de venatione mea. In quibus verbis plurima videntur mendacia. Primum, quòd dicens se esse cat se primogenitum Esau. Secundum, quòd di-

cat se fecisse quod præceperit ipsi Isaac, cum is nihil ipsi præceperit. Tertium, quòd roget ut comedat Isaac de venatione sua, cum reuera non fuerit venatio vlla, ut patet ex textu.

Circa hanc obiectionem magna est inter Doctores controuersia, quibusdam Iacob à mendacio liberare conantibus; quibusdam verò admittentibus mentitum fuisse, qua de re prolixè satis Pererius in illum locum, quinque satis longis agit disputationibus, & licet cum iis stare videatur, qui mendacia omnia à Iacob propellere laborarunt, quia tamen non satis aptum inuenit modum excusandi duo posteriora mendacia, succumbit tandem num. 58. inquit: Ego non dissimulo sensum amici mei, nam ut non inficior dictum illud Iacob; Ego sum Esau, in quo vno ad verum intellectum interpretando purgandoque à mendacio, Doctores laborarunt, satis commode in verum sensum redigi posse: ita fateor duo alia eiusdem dicta, Feci sicut præcepisti mihi, & Comede de venatione mea, perdifficiliter ad veritatis sententiam accommodari posse.

Doctor noster concedit Iacob mentitum fuisse, nec id habet pro vilo inconuenienti, quandoquidem viris perfectis nostræ legis, quæ perfectior est, & gratiam habet vberiore, quàm lex vlla antiqua, non attribuamus tantam sanctitatem quin mentiri possint, sicut & alia peccata venialia committere, quam sententiam plurimi alij sequuntur, Lyranus, Tostatus, Caietanus, Lypomanus, Salianus, Fernandius, Oleaster, Fonseca, del Rio in eundem locum. Adrianus quodlibeto primo. Addo verba Fernandij, quæ valde conformia sunt sententiæ Doctoris, Sed quid opus est illius alteriusve aui, etiam viros sanctissimos ita excusare, ut ab omni, vel culpa veniali fuisse immunes credantur? Nunquid illi sanctiores Apostolis, qui leuioribus reatibus non caruerunt? Ad hoc facit quod habetur in Tridentino decreto de iustificatione cap. 11. In hac mortali vita quantumvis sancti, & iusti in leuia saltem, & quotidiana peccata, quæ etiam venialia dicuntur peccata, quandoque cadunt, nec propterea tamen desinunt esse iusti: nam iustorum illa vox est, & humilis, & verax: Dimitte nobis debita nostra. Quæst doctrina expressa S. Augustini lib. de natura & gratia, contra Pelagianos, cuius verba supra exscripsi num. 170. Si ergo omnes iusti, præter D. Virginem, incidunt in peccata venialia quandoque, cur esset liberandus Iacob à cæterorum Sanctorum communi sorte? Quod si admittatur talia peccata commisisse, ut certè nemo facile negabit, non est cur vilo modo tam anxie liberetur à mendacio, in quo committendo solum venialiter peccaret.

Si quis tamen velit cum Augustino quæst. 78. in Genes. 16. ciu. cap. 37. & lib. contra mendacium cap. 10. Theodorero quæst. 80. in Genes. Gregorio hom. 6. in Ezech. Isidoro Beda. Ruperto in Genes. 27. Innocentio I I. cap. Gaudeamus de diuortijs. Gratiano 22. quæst. 11. cap. Queritur. Alensi 2 part. quæst. 139. D. Thoma 2. 2. quæst. 110. Magistro in has distinct. & pluribus ibidem sententiis. Si quis, inquam, cum his authoribus velit liberare Iacob mendacio, & peccato, id non erit contra Doctorem, qui non negat ipsum posse excusari, sed asserit tantum id non esse necessarium. Quamuis etiam non posset excusari commodè à mendacio; tamen non esset difficile ipsum excusare à peccato, quia posset dici quòd licet omne mendacium sit peccatum à parte rei, ipse tamen non putauit, ff 4 propter

178.

1. Sententia Doctoris concedit eum mentitum.

Omnes Sancti communiter peccant quandoque venialiter.

179.

2. Sententia eam excusat.

Non est contra Scotum. Licet non excusaretur à mendacio posset excusari à peccato.

propter ignorantiam inuincibilem, quam non est inconueniens ipsi attribueretur, fuisse peccatum mentiri sic patri, iubente præsertim matre, quæ posset ipsi significare non referte sic mentiri, & cui ipse poterat existimare se obligatum obedire.

Si quis autem videre voluerit quomodo prædicti Authores excusent Iacob à mendacio, adcat Pererium suprà disp. 5.

180.

h. Argumentum principale.

An Ioseph mentitum sit suis fratribus.

g. Sententia est Doctoris descendens ipsum mentitum iocose, & officiose.

2. Sententia excusat ipsi à mendacio.

Facilior explicatio verborum eius in hoc sensu.

181.

Difficultas circa litteram Doctoris.

Solutio.

182.

An mendacium Iacob fuerit grauiter perniciosum.

q. Ad illud tamen de Iosepho. Tertium argumentum principale est ex Genes. 42. vbi Ioseph dixit suis fratribus: *per salutem Pharaonis exploratores estis vos*. Cum tamen ipsemet sciret oppositum. Item ex Genes. 44. vbi idem Ioseph dixit fratribus quod augurari solebat in scypho, cum tamen id non sit verisimile ipsum fecisse, cum fuerit prohibitum à Deo.

Respondet Scotus Iosephum iocose fuisse mentitum, & licet interea etiam affligerit fratres, merito id eum potuisse facere, quia id peccato suo præterito in ipsum meruerunt. Hanc doctrinam amplectitur Lyranus, Toftatus, Salianus, Pererius, & Fernandus. Quantum autem ad illud ex Genes. 44. de scypho, non dixit absolute se augurari solitum in scypho, sed interrogatiue tantum: non potest autem mendacium committi interrogando, nisi quis utatur oratione interrogatoria pro absoluta.

Alij conantur mendacio liberare Iosephum. S. Augustinus *quest. 139. in Genes.* S. Bonaventura *hic*, Gratianus 22. *quest. 2. cap. Quod autem*. Rupertus *lib. 9. in Genes. cap. 3.* Thomas Anglicus in ipsamet proposita verba. Facillima autem explicatio esset, si diceretur quod ipse dicebat suos fratres exploratores quantum ad id, quod apparebat externe: sic enim accipienda sunt communiter dicta iudicum, & examinerum. Alias expositiones qui voluerit, videat apud Pererium.

Posset aliquis circa litteram Doctoris querere, cur addiderit particulam aduersatiuam, *tamen*, ad hoc factum Ioseph, & illa alia verba, *quia ipse erat perfectus seruator legis diuinae*. Ex his enim verbis posset aliquis existimare quod existimaret Iacobum, de quo antè, vsum fuisse mendacio mortaliter peccaminoso. nam si putaret ipsum vsum fuisse mendacio veniali, cum tali etiam Iosephum fuisse vsum fateatur, ad nihil deseruaret illud *tamen*, nec illa alia verba.

Respondeo, Doctorem nullo modo putasse Iacob mentitum fuisse mendacio mortaliter peccaminoso; addidisse verò illud *tamen*, & illud de perfectione Ioseph, quia volebat ipsum excusare à tam graui mendacio, quam commisit Iacob, quod & fecit: nam Iosepho attribuit mendacium iocosum tantum, aut officiosum, quod parum habet malitiæ; Iacob verò concessit serium mendacium, & aliquo modo perniciosum, quod maioris est malitiæ, licet intra latitudinem malitiæ venialis.

Et si dicas Iacob mendacium non posse esse mendacium leue, cum fuerit valde perniciosum fratri suo Esau. Respondeo, quamuis in re fuerit perniciosum ipsi, quia abstulerat ei tam proficuum benedictionem, quam haberet aliàs à patre; tamen non erat ita perniciosum in opinione Iacob; tum, quia non est necesse quod ipse sciuerit benedictionem illam habituram secum primogenituram, aut vllam vtilitatem specialem, quam non posset etiam Esau per aliam benedictionem acquirere; tum etiam, quia poterat existimasse quod licet adferret secum vtilitatem

aliquam, qua priuaretur Esau, ipsemet tamen licite poterat matre hortante, eam sibi procurare; tum denique, quia non est necesse ut cognoscerent Esau habuisse ius aliquod particulare ad benedictionem patris, ita ut ipse, & quicumque alius non posset absque iniuria eius eam quocumque licito modo procurare.

r. Ad aliud de Raab, & Rachele. Quartum argumentum principale comprehendit quatuor exempla ex Scriptura deprompta. Primum ex Iosue 2. de Raab meretrice, quæ dicebat exploratores Israëlitarum, quos habuit clam domi, discessisse, sed propterea videtur laudari in Scriptura, quod non esset verum, si mendacium eius fuisset peccaminosum. Secundum exemplum est de Iudith, *Iudith 10.* quæ multa mendacia videtur protulisse. Tertium exemplum est de Rachele ex Genes. 31. quæ ne reperirentur dii patris sui, quos clam secum abstulit, decubuit super ipsos, & dixit sibi accidisse secundum consuetudinem mulierum, quod tamen erat falsum. Quartum denique exemplum est de obstetricibus ex *Exodi primo*, quæ mentiebantur, dicentes mulieres Hebræas habuisse obstetricandi scientiam, & prius parere, quam ipsæ adueniebant, quod erat falsum; in quo mendacio non peccauerunt, quia subiungit Scriptura; *benè ergo fecit Deus obstetricibus*, & postea dicit quod *adificauit ipsis domum*, quod non esset verum, si mentiendo peccassent, neque enim Deus retribuit bona pro malis, omnia autem peccata sunt mala.

Ad hoc argumentum, quantum ad primum de Raab, & tertium de Rachele, ac quartum de obstetricibus, respondet vniuersaliter non oportere eas excusare à peccato.

Et quidem quantum ad Raab attinet, communis Theologorum sententia est, quod ipsa in eo mendacio peccauerit, sed peccato veniali, quia officiosum erat in ordine, scilicet ad saluandam vitam exploratorum. Ita Augustinus *expresse lib. contra mendacium cap. 15.* Lyranus, Carthusianus, Toftatus, Serarius, in *cap. 2. Iosue*. Nec refert quod laudetur prudentia Raab, & quod fuerit affecta præmio, quia hoc non contingit propter mendacium, sed propter alios bonos actus, quos exercuit. Vnde Augustinus suprà: *Quod scriptum est, benè Deum fecisse cum Hebræis obstetricibus, & cum Raab Ierichuntina meretrice, non ideo factum est, quia mentita sunt, sed quia in homines Dei misericordes fuerunt: non est itaque in eis remunerata fallacia, sed beneuolentia; benignitas mentis, non iniquitas mentientis. Sicut enim mirum absurdumque non esset, si alio prius tempore commissa ab eis aliqua opera mala, Deus propter posteriora opera vellet ignoscere: ita mirandum non est, quod uno tempore in una causa Deus utrumque conspiciens, id est, factum misericorditer, factumque fallaciter, & bonum remunerauit, & propter hoc bonum malum illud ignouit.*

Ex quibus verbis patet quod etiam obstetrices mentitas esse putauerit, & quod non fuerint remuneratæ propter mendacium, sed propter alias actiones bonas: quod etiam tenet S. Gregorius in 17. Iob cap. 4. *Nonnulli verò, inquit, de obstetricum fallacia, conantur asserere hoc genus mendacij non esse peccatum, maxime quod illis mentientibus scriptum est, quia edificauit illis Dominus domos. In qua magis recompensatione cognoscitur quid mendacij culpa mereatur: nam benignitatis earum merces, quæ eis in æterna potuit vita retribui, pro admissa culpa mendacij*

183.

4. Argumentum principale continet quatuor exempla.

2. De Iudith.

3. De Rachele.

4. De obstetricibus.

Responsio ad 1. 3. & 4. exemplum.

184.

An mentita fuerit Raab, 1. Sententia quod sic, sed venialiter.

mendacij in terrenam, est recompensationem declinata, ut in vita sua, quam mentiendo tueri voluerunt, ea qua fecerunt bona, reciperent, & ulterius, quod expectarent, mercedis sue primum non haberent: nam si subtiliter perpendatur, amore præsentis vita mentita sunt, non intentione mercedis; parcendo quippe conata sunt infantium vitam tegere mentiendo suam.

Cæteri expositores, & Doctores communiter in hoc conueniunt, quod obstetrices mentitæ fuerint.

f *Quod autem dicitur de obstetricibus.* Respondet hîc ad illud, quod in argumento adducebatur, ad probandum quod in eo mendacio non peccauerint obstetrices, quia scilicet Deus ædificauit illis domum, quasi in præmium, & mercedem sui facti: hoc autem non esset verum, si peccauissent, saltem mortaliter. Respondet, inquam, Doctor secundum Magistrum historiarum, nempe Petrum Comestorem, esse controuersiam de qualitate peccati, quod ab iis in eo mendacio commissum est, nam Magister ille dicit secundum Augustinum, eas solum venialiter peccasse; secundum verò Gregorium in loco iam citato videri eas peccasse mortaliter, dicit enim quod *merces benignitatis earum, qua eis in æterna vita potuit retribui, pro admissa culpa mendacij in terrenam, est recompensationem declinata.*

Quod ad rem præsentem attinet, dicit Doctor eas habuisse bonum motum pietatis in conseruanda paruulorum vita, & propter illum bonum motum, non propter mendacium Deum eis mercedem ædificatæ pro ipsis domus dedisse, quod & Augustinus, & Gregorius, & cæteri Doctores fatentur, & significatur in ipsamet Scriptura eo loci: nam dicuntur timuisse Deum in initio capitis, & conseruasse propterea mares, & postquam refertur earum mendacium, licet dicatur quod Deus benefecerit eis, non tamen dicitur quod propter mendacium id fecit, sed potius significatur quod propter timorem Dei benefecerit ipsis: subditur enim expressè: *Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificauit eis domos.*

An verò propter illum bonum motum remunerauerit illas solum temporaliter, an verò etiam æternaliter, nec spectat per se ad præsens, nec deciditur à Doctore, quia solum iuxta duas illas sententias Augustini, & Gregorij, significatas à Magistro historiarum, proponit duos modos dicendi probabiles. Primus est iuxta sententiam, quam innuit Gregorius de mendacio mortaliter peccaminoso earum; nempe, quod solum temporaliter eas remunerauit, quia peccatum mortale mendacij, quod sequebatur illum bonum motum pietatis, impediēbat remunerationem æternam. Secundus modus est iuxta sententiam Augustini de mendacio officioso, & veniali earum nempe, Deum non abnegasse illis præmium æternum boni motus propter mendacium sequens, quod erat tantum veniale, utpotè officiosum. Et hunc modum præfert priori, quia ait §. seq. quod *mendacium eorum erat penitus officiosum, & quod motus pietatis earum, si fuissent reliqua requisita ad meritum, nempe status gratiæ, & ordinatio ex fine charitatis, fuisset meritorius vitæ æternæ, & etiam præmij temporalis.*

Dixit autem optimè, si fuissent illa alia requisita ad meritum, quia nolebat id resolvere, cum incertissimum sit: poterant enim obstetrices illæ & timere Deum, & moueri aliquo pietatis motu ad conseruationem puerorum sine

gratia iustificante; vnde ex illo pietatis motu non lequitur eos fuisse iustificatos. Rursus, quamuis fuerint Ægyptiæ, quemadmodum ex conuersatione cum Israëlitis, & gratia particulari Dei peruenerunt ad fidem, & timorem Dei; ita etiam poterant peruenire ad iustificationem, & cæteras dispositiones ad meritum de condigno requisitas.

Ut cumque autem dicatur, fateor mihi sententiam Gregorij, quæ Pererio disput. 10. in cap. 1. Ex. visa est improbabilis, esse difficilem: nam si dicamus obstetrices dum timuerunt Deum, & conseruauerunt masculos, quod ante mendacium contigit, fuisse in gratia, & timuisse Deum non seruili, sed timore filiali, sine dubio ipsarum meritum erat compensandum vita æterna, nec peccatum subsequens poterat ita tollere ius per illud meritum acquisitum, quin saltem deletio peccati si fuisset mortale (si autem fuisset veniale, nullo modo tolleretur, aut impediret illud ius) iterum resurgeret istud ius, ut suppono ex communi doctrina de reuiuiscencia meritorum; vnde autem poterat sanctus Gregorius habere quod quamuis in illo mendacio peccassent mortaliter, non essent postea pœnitentiam eius peccati facturæ?

Si verò dicatur eas non fuisse iustificatas, dum conseruauerunt pueros, nec timuisse Deum timore filiali, aut adhibuisse condiciones requisitas ad meritum vitæ æternæ, tum non poterat esse verum quod dicit Gregorius, benignitatis earum mercedem, quæ potuisset eis in æterna vita retribui pro admissa culpa mendacij in terrenam commutationem declinasse. S. Thomas 2.2. quæst. 110. art. ult. sic videtur exponere Gregorium, ut velit dicere quod mendacio obstetricum considerato quantum ad effectum beneuolentiæ in Iudæos, & quantum ad reuerentiam diuini timoris debebatur remuneratio æterna; sed eidem mendacio considerato, quantum ad actum exteriorem mendacij, non debebatur præmium æternum, sed remuneratio aliqua temporalis. Et sic, inquit, intelligenda sunt Gregorij verba, non autem quod per illud mendacium merebantur amittere remunerationem æternam, quam ex precedenti affectu meruerant.

Hæc doctrina à Pererio in cap. 27. Genes. disp. 2. grauitur censuratur, nempe, ut dissona sacre historię, non consentanea rationi, cum Gregorij sententia, verbisque dissentiens, & discrepans ab ipsius S. Thomæ doctrina, quam paulò antè tradiderat; sed quidquid sit, an mereatur totam hanc censuram, quod ego non credo; certè mihi nullo modo arridet. Primò, quia nec Gregorius, nec ullus dicit quod quidpiam meruerint propter mendacium. Secundò, quia secundum Gregorium mendacium nullo modo erat factum ex motu pietatis, aut reuerentia diuini timoris; ait enim, Gregorius: *Nam si subtiliter perpendatur, amore vita præsentis mentita sunt, parcendo quippe conata sunt infantium vitam tegere, mentiendo suam;* ergo mendacium earum non debet considerari ut includens, aut dicens affectum beneuolentiæ in Iudæos, aut reuerentiam diuini timoris. Tertiò, quia illa merces, quam Scriptura asserit ipsis concessam, non ascribitur, ut suprà dixi, mendacio, sed timori diuino, & pietati præcedenti.

Alio modo fortè saluari potest quod dicit Gregorius, si dicatur non voluisse eum, quod per peccatum subsequens mendacij fuisset impeditum

185.
Quo genere peccati peccauerunt obstetrices suo mendacio.

Non fuerunt premiata propter mendacium, sed propter bonum motum pietatis.

186.
An propter bonum motum illi sunt merita præmium æternum, vel solum temporale.
1. Sententia.

2. Sententia.

Magis inclinatus Doctor in 2. sententiam.

187.
Sententia præmissa Gregorij est difficilis.

Expositio 3. Thomæ.

188.
Censuratur à Pererio.

Relicitur 1.

2.

189.
Alia melior expositio.

tum præmium æternum istius motus boni; sed quod ipse motus pietatis obstetricum erga parvulos, fuit affectus aliqua mala circumstantia, quia scilicet erant dispositæ ita saluare eos, ut si etiam opus esset mentiri, id facerent ad eos salvandos: quia ergo mendacium sequens includebatur in hoc actu in causa, propterea dixit Gregorius quod illud mendacium impediēbat præmium æternum, quod daretur ipsi motui pietatis, si non includeret illam voluntatem conditionatam, mentiendi scilicet, si fuisset necesse.

Hoc modo intellecto Gregorio, habet bonum sensum eius doctrina, nec ex ea sequitur quod mendacium obstetricum fuerit mortale, quia ad illum effectum, quem intendit Gregorius, sufficeret malitia venialis: nam communis sententia est quod nullus actus malus, etiam venialiter, sit meritorius vitæ æternæ, ut docetur in materia de merito. Sed tamen, si hoc modo intelligatur, fauet maximè sententiæ, quæ dicit quod per actum venialiter malum possit quis mereri præmium temporale, de quo in eadem materia agi solet.

190.
Sententia affo-
rens meruisse
se obstetricum
vitam æternam.

Absolutè autem, & simpliciter S. Hieronymus in cap. 56. Is. Procopius in primum Exod. Rupertus in Ex. lib. 1. cap. 7. Pererius supra, & Salius probabiliter an. mundi 2463. asserunt obstetrices meruisse vitam æternam. At, ut supra dixi, id omnino incertum est, saltem loquendo de merito de condigno, de quo ipsi videntur agere. Et idem Salius ostendit quomodo possint excusari à mendacio, quia scilicet poterat esse verum quod mulieres Hebrææ scirent obstetricandi artem, & quod ex iis plurimæ parerent antequam accederent istæ duæ obstetrices, quæ interrogabantur, & de quibus hic agimus.

191.

Sed tunc esset dubium. Occasione istius, quod immediatè antè dixit, Deum non negasse præmium æternum propter bonum motum, quamvis adesset peccatum veniale, proponit hic dubium, an si quando esset coniunctus magnus pietatis affectus cum circumstantia malitiæ ve-

nialis, nec possent separari, melius esset illum motum elicere, quàm relinquere, & proposita ratione dubitandi pro utraque parte, nihil vult resolvere.

Absolutè tamen dicendum est quod potius deberet illum motum relinquere, quia absolutè & simpliciter sunt fugienda, & nullo modo faciēda mala ob quæcumque bona, vitæ etiam æternæ, quæ ad ea sequerentur. Vnde Augustinus lib. contra mendacium cap. 15. Et Raab quidem ex Iericho liberata in Dei populum transitum fecit, ubi proficiens posset ad æterna, & immortalia munera pervenire, quæ nullo sunt querenda mendacio. Quod si nullo sunt præmia æterna querenda mendacio, quandoquidem aliqua mendacia sint peccata solum venialia, sequitur nec per vllum peccatum veniale esse querendam vitam æternam.

Hæc de mendacio obstetricum, & Raab sufficiunt, quas tamen si quis vult à peccato liberare, meo iudicio facilè id poterit, dicendo quod invincibilem ignorantiam non putaverint fuisse peccatum sic mentiri; neque enim tanta scientia illis concedenda est, ut non habuerint talem ignorantiam. Quam doctrinam satis insinuat S. Augustinus prædicto cap. 15. contra mendacium, & applicari potest etiam ad Rachel, Iacobum Iudith, non minùs convenienter. Verba Augustini sunt: Virum autem sit aliquando, vel pro cuiusquam salute mentiendum, cum quæstio sit, in qua dissolvenda etiam doctissimi fatigantur, valde illarum muliercularum (obstetricum scilicet, & Raab) in illis populus constitutarum, & illis moribus assuetarum excedebat modum. Itaque hanc earum ignorantiam, sicut aliarum rerum, quas pariter nesciebant, sed scienda sunt à filiis non huius sæculi, sed futuri Dei potentia sustinebat.

Nihil speciale dicit Doctor de mendacio Rachelis, nec erat necesse, communiter enim admittunt expositores quod mentita fuerit, mendacio saltem officioso, à quo nulla ratio est, ob quam excusetur, quamvis, ut iam dixi, ob ignorantiam facilè excusari posset à peccato.

Melius esset
omittere quod
habere quædam
cunctis moribus
interim, et
circumscriptio
naturæ malitiæ
sua venialitatis.

192.
Facile posset
obstetricum, &
Raab excusari
à peccato
quamvis
non à mendacio.

Rachel mentita est officiosè, forte tamen non peccatis ob ignorantiam.

SCHOLIUM.

Non esse excusandam Iudith à mendacio. Hic videtur negare licitum usum equivoecandi: sed eum licere quando iniuste interrogaris, & respondere cogeris. Tenet 4. d. 15. quæst. 4. art. 3. & dist. 21. quæst. 2. & est communis DD. Thom. 2. 2. quæst. 70. art. 1. & 4. dist. 21. quæst. 3. S. Anton. 2. part. tit. 1. cap. 1. §. 17. Soto 5. iust. quæst. 7. art. 1. ad 1. & relect. de regem. secreto. membr. 3. quæst. 3. Syn. v. Testis quæst. 8. & v. confessio. 3. num. 10. Nau. cap. 8. num. 3. & cap. 12. fin. & cap. 18. num. 51. Affor tom. 1. lib. 8. cap. 27. quæst. 2. Petr. Navar. lib. 2. de rest. cap. 4. part. 2. Sanchius in Decalog lib. 2. cap. 4. Pitigianus hic art. 11. citans multos. Victor. sum. num. 184. Adrian. quæst. ult. de confess. uti signis, vel rebus indifferentibus, ex quibus scis alios decipiendos, mendacium non est, alioquin omnia stratagemata essent peccata, nec ars militaris, qua maximè circa stratagemata occupatur, posset licitè exerceri.

15.
De facto
Iudith.

Ad illud ^a de Iudith dicitur quod ipsa in nullo mentiebatur, quia verba illa excessiva, quæ dixit, non dixit Holoferni, sed Deo: non tenebatur autem necessaria loqui extraneo secundum intentionem recipientis: sed poterat loqui secundum propriam intentionem loquentis. Loquendo tamen Præfato, cui tenetur bona fide loqui, & respondere, videtur quod oportet loquentem loqui, & respondere ad intentionem querentis: ita quod si ei respondendo dicat aliqua verba, quæ sunt falsa, si dirigantur ad audientem, vera autem si dirigantur ad Deum; non loquitur veraciter, quia in casu illo non licet alloqui Deum. Sed hoc posito, nihil videtur certum in humana loquela; nec aliquis videretur habere certitudinem de loquela proximi loquentis, saltem nullus videtur mentiri quicquid dicat in secunda persona, dum tamen illud possit verificari dirigendo

dirigendo illud in Deum, & non ad extraneum. Quod si teneat tibi Prælati dicere verum, & non extraneo, tunc non dicendo tibi verum, possum esse inobediens, vel mentiens: non dicendo autem extraneo, non ero inobediens, vel mentiens, sed non videtur quomodo sim plus mentiens loquendo tibi, quam alteri. Si igitur verba ista excessiua dicta ibi non videntur rationabiliter posse saluari aliquo modo, non videtur magnum inconueniens concedere eam fuisse mentitam officiosè genti suæ, sed perniciosè illi, cuius mortem intendebat: ista tamen officiositas præfertur illi perniciositati: quia bonum reipublicæ maximè colentis Deum, præfertur bono temporali priuatæ personæ, maximè infidelis.

Huic etiam^b non obuiat quod in bellando contra quemcunque oportet seruare fidem, ita quod infidelitas, vel mendacium cuiuscunque Christiani in bello contra infidelem, damnatur, licet possit vti aliquibus cautelis belli, quæ per se non repugnant veritati, nec includunt mendacium.

Sed ipsa^c etiam se ornauit ea intentione, vt Holofernes caperetur in aspectu suo, & hoc volendo ipsum velle peccare secum mortaliter: & velle alium velle peccare mortaliter est peccatum mortale. Vnde non videtur omnino certum quod excusata sit ab omni peccato mortali, & licet factum eius narretur in Scriptura, & reciterur in Ecclesia tanquam laudabile quantum ad aliqua, quæ erant ibi religiositatis, aliqua tamen ibi annexa, nec laudantur, nec licent.

COMMENTARIUS.

193. *An mentita fuerit Iudith.*
1. Sententia negans.

Debet quis loqui secundum intentionem eius cui loquitur, hoc est, prout ipse debet concipere verba.

Fauet hic Doctor sententia negati locutiones restrictas.

Æquè quòd mentitur loquendo cum restrictione alijs, ac Superiori.

Ad illud de Iudith. Respondet iam ad secundum exemplum adductum in argumento quarto principali; imprimis ponit sententiam aliquorum, dicentium eam non mentitam fuisse, quia verba illa excessiua, quæ loquebatur, dirigebat ipsa Deo, non Holoferni, nec tenetur quis loqui ad intentionem eius, cui loquitur, sed ad intentionem suam, maximè si is, cui loquitur, non sit Prælati, cui teneatur loqui secundum intentionem eius. Contra hanc sententiam, quatenus dicit non debere loqui quem secundum intentionem respondentis, opponit Doctor quod sic nihil esset certi in humana conuersatione, quia posset semper dubitare quod respondens loqueretur Deo, aut secundum aliquam aliam intentionem distinctam ab intentione interrogantis, quod est illud ipsum inconueniens, quod suprà vrgebam contra locutiones restrictas; vnde videtur mihi Doctor hic valde fauere nostræ sententiæ neganti vsum talium restrictionum, quod etiam aduertit Scholiastes, quamuis enim vratur nomine *æquiuocationis*, sub eo tamen comprehendit, vt credo, orationes restrictas: nam contra eas facit hic Scotus, non contra orationes amphibologicas, quibus solis fauet in alijs locis citatis à Scholiaste.

Deinde contra eandem sententiam, quatenus dicit teneri quem respondere ad intentionem Superioris, non verò ad intentionem aliorum, quibus non tenetur respondere, optimè arguit sic: Si tenetur quis Prælati respondere ad intentionem eius, nisi respondeat ad eam intentionem erit inobediens, & mendax. Si verò non tenetur respondere ad intentionem alterius, quamuis sic non respondeat, non erit inobediens, nec mendax, secundum præmissam sententiam, sed nullo modo apparet quomodo magis mentiatur, aut eat contra suam mentem, respondendo Prælati æquiuocè, aut restrictè contra Prælati mentem, quam respondendo ei, qui non est Prælati, vnde vel in vtroque casu, vel in neutro mentietur, & sic prædicta sententia inuoluit contradictionem.

Præmissa hac impugnatione, ponit sententiam

suam, quod Iudith vsa fuetit mendacio aliquo, officioso quidem genti, & patriæ suæ, pernicioso verò Holoferni, & Assyrijs, hoc est, tali mendacio quod ipsis erat magno detrimento, licet fuerit tale detrimento, quod iustissimè poterat ipsis infligi, & quod consequenter non fecerit vt mendacium Iudith fuerit perniciosum simpliciter, saltè in eo sensu, in quo mendacia mortaliter peccaminosa dicuntur pernicioosa. Hæc sententia Doctoris, circa verba Iudith, quam præter eum tenet D. Thomas 2.2. quæst. 110. *Totius quæst. 6. in cap. 1. Exodi.* Lyranus, & Salianus in cap. 10. *Iudith.* Carthusianus probabiliter ibidem, qui tamen putat eam posse excusari, quia loquebatur ironicè, sed hæc expositio nullo modo placet; nam manifestum est ex ipso contextu eam non sic loquutam. Quoties enim quis loquitur ironicè, externè id apparet: sed certè nihil magis cauit ipsa quam vllam externam facere locutionis ironicè demonstrationem. Quod si posset ironica locutione saluari absque externa aliqua denotatione, nihil facilius esset, quam excusare omnia mendacia.

Oppositam sententiam excusantem Iudith à mendacio tenent expressè Serarius quæst. 10. in cap. 13. *Iudith.* Sanctius in cap. 10. num. 19. Salianus an. mundi 3346. & alijs quibus fauet Augustinus serm. 229.

Ex his sententijs vtraque probabilis est, sed prima, quæ Doctoris est, longè facilior, cum nulla prorsus sit ratio, ob quam tam anxie excusetur, aut à mendacio, saltè officioso, aut à peccato. Quod si à peccato quis eam liberare voluerit, recurrere poterit facillimè ad ignorantiam inuincibilem, propter quam ipsa poterat existimare in tali casu belli iniustissimi illati suis ciuibus, se, vt iis consuleret, mentiri potuisse.

Neque sanè satis aptè Serarius respondet ad aliqua ex mendacijs, quæ Iudithæ opponuntur, quod pro maiori nostræ sententiæ confirmatione breuiter ostendendum est. Vnum ex mendacijs, quæ opponuntur Iudithæ, est illud, quod dixit exploratoribus Assyriorum cap. 10. *Filia sum Hebraorum: ideo ego fugi à facie eorum, quoniam futurum*

1. Sententia est quod Iudith officiosè sit mentita.

Non potest excusari à mendacio per locutionem ironicam.

2. Sententia negans mentitam.

Prima est preferenda.

195. Impugnatur explicatio Serarij excusantis ipsam. Primum mendacium Iudith.

Excusatio eiusdem.
Relucitur.
 futurum agnoui quod dentur vobis in depraedationem. Respondet Serarius id verè dictum, quia celeriter venit, & fugientis instar, & quia sciuit Hebræos dandos in prædam, nisi consilio suo, & auxilio diuino subueniretur ipsis. At in primis licet qui instar fugientis se haberet, posset dici ab aliis non cognoscentibus intentum eius fugere; tamen ipsemet id verè dicere non posset, nisi verè fugeret, vt patet ex ipso communi omnium loquendi modo. Deinde vt vt daremus ipsam potuisse verè dicere quod fugerit, & quod cognouit etiam depraedandos Iudæos, non ostendit Serarius quomodo potuerit dicere cum iueritate quod idèd fugerit, quia id cognouit. Sanctius, & Salius huius mendacij excusationem prætermittunt, quamuis ille id proposuerit, & dixerit orationem esse ambiguam, sed non ostendit vllum sensum verum eius, quem tamen aliquem debet habere oratio ambigua, quæ licita est.

196.
2. Mendacium.
Excusatio.
Relucitur.
 Aliud mendacium ipsi impositum est, quod dixit cap. 11. *Denique hoc ordinant, scilicet Hebræi, vt interficiant pecora sua, & bibant sanguinem eorum, & Sancta Domini Dei sui, quæ præcepit Deus non contingi in frumento, vino, & oleo, hæc cogitauerunt impendere, & volunt consumere, quæ nec manibus deberent contingere.* Ad hoc respondet Serarius potuisse Hebræos ea cogitasse, & determinasse; aut si ea ab iis facta non sunt, rerum cursus eò vt fierent tendebat. Sanctius eodem ferè modo respondet. Verum aliud est potuisse ista fieri, aliud est facta fuisse, nec sanè verisimile est, Iudæos ea fecisse, cum constet eos potius resoluisse tradere ciuitatem. Quod autem rerum cursus exigebat, vt ea facerent, nisi dedidissent se, non facit ad hoc vt possit verè dici quod ea fecerint, aut proposuerint facere. Salius ait hæc verba per ampliacionem explicanda esse, sic scilicet, vt facillè adduci possent Hebræi ad ea faciendâ, fame & siti coacti, non verò quod de facto ea fecerint. Sed, vt iam dixi, quamuis hoc verum esset, non excusaret Iuditham, quæ de facto ea fecisse Hebræos asseruit, & si huiusmodi ampliatio talia verba excusarent, nullus mentendi relinqueretur locus, quin omnia mendacia nullo negotio possent excusari.

197.
3. Mendacium.
Excusatio.
 Tertium mendacium est in eodem capite, iis verbis: *Et dicit (scilicet Deus) mihi, quando eis reddas peccatum suum, & veniens nunciabo tibi, ita vt ego adducam te per mediam Ierusalem, & habebis omnem populum Israël, sicut oues, quibus non est pastor.* Hæc omnia completa esse dicit Serarius, atque adèd verâ fuisse: nam icu, inquit, lethali, ei quæ nunciauit Dominus indicauit, & ipsum in curru per medium Ierusalem deduxit, quando de ipso Ierosolymæ triumphatum est. Et tanquam oues, quibus non est pastor, Iudæos egit, quando ad Assyrios fugientes huc illuc discurrerunt.

Relucitur.
 Quis non miretur hanc huius authoris responsionem? Ego certè facilius excusare possem Iudith à mendacio, quàm hanc explicationem Iudith verbis ad sensum accommodare: nam imprimis, certum est quod quando interfecit Iudith Holofernem, nihil ipsi indicauit magis, quàm ego iam hæc scribens indico aliquid magno Turcæ. Deinde si aliquid indicaret, non certè quod promissit, nempe quod Deus redderet Hebræis peccatum. Neque cum corpus eius Ierosolymam adduxit, obseruauit adhuc promissum, quia promissit nunciare ipsi, quando Dominus redderet peccatum Hebræis, ita vt adduceret eum

per mediam ciuitatem, quod tamen tum non fecit, nec Holofernes habuit Iudæos tanquam oues sine pastore, quando post mortem ipsius sequebatur fugientes Assyrios, vt explicat Serarius; aut quâdo spectabant ipsum cum adduceretur Ierosolymam, vt explicat Sanctius, qui eodem ferè modo explicat hoc mendacium, quo Serarius, & si quid speciale dicit, ex dictis facillè cōfutari potest.

Circa cuius tamen doctrinam addo magis ad pulpitem pro concionatoribus curiosis huius temporis, quàm ad verum Scripturæ sensum, deseruire quod dicit, Deum scilicet reddidisse peccatum suum Hebræis, cum Holofernem interfecit, quasi istud beneficium esset pœna debita peccatis eorum: nam licet verè dixit, & aptè Bernardus *serm. 15. in Psal. Qui habitat*, &c. Quod onerat nos cum exonerat peccato; tamen vt idemmet Bernardus *ibidem* asserit, illud onus est onus leue, & nemo vnquam rectè dicit quod impositio talis oneris, sit castigatio competens peccato; & quod ad me attinet, non puto Iuditham de tali redditione vel cogitasse. Sufficit hæc tria mendacia examinare ad nostræ doctrinæ confirmationem.

b *Huic etiam non obuiat.* Respondet hîc obiectioni, quæ posset fieri contra doctrinam à se immediatè antè propositam, nempe, quod bonum populi fidelis præponi deberet temporali bono priuatæ personæ, maximè infidelis, verbi gratiâ, in proposito nostro, bonum Iudæorum bono Holofernis. Obiectio autem contra hanc doctrinam est, quod in bello etiam fidelium cum infidelibus, non licet vtî mendacio, sed quod debeat seruari fides, ergo non potuit Iudith mentiri Holoferni, aut ipsum decipere. Respondet Doctor hoc non obstare præmissæ doctrinæ; quamuis autem non assignet ipse rationem, tamen facillè assignari potest, quia licet nunquam liceat mentiri cum hoste quocumque; tamen si quis mentiatur hosti iniuste belligeranti, non cōmittet nisi peccatum mendacij venialiter peccaminosi: nam non posset illud mendacium esse peccatum mortale, nisi ratione damni, quod inferretur per eum hosti: sed damnum illatum per mendacium non aggrauat malitiam eius, nisi quatenus iniuste inferretur: at non inferretur iniuste in casu nostro, potest enim talis hostis licitè occidi cum exercitu suo, vt patet.

Quod ad deceptionem autem attinet, licet verum sit quod hostis hostem, etiam iniuste aggredientem, non possit decipere in conuentionibus publicis, quas faciunt inter se communi consensu, quia si id liceret, nunquam fierent tales conuentiones, & sic nunquam finirentur bella ad summum rerum publicarum detrimentum; tamen priuata persona nomine suo proprio veniens potest optimè decipere hostem communem; Iudith autem erat priuata persona, aut saltem tanquam talis agebat cum Holoferne, vnde poterat eum absque peccato saltem mortali decipere, imò & absque veniali, si alio modo deciperet, quàm mentiendo, aut aliud aliquod peccatum committendo.

c *Sed ipsa se ornauit, &c.* Proponit hîc Doctor aliam difficultatem, ob quam videri possit quod Iudith non solum mentira fuerit officiosè, sed etiam peccauerit mortaliter, quia scilicet ornauit se quantum potuit, vt caperetur Holofernes amore ipsius, perducereturque ad desiderium cum ipsa peccandi, hoc autem non poterat facere absque

198.
Mali expli-
cans Sanctum
quomodo
Deum reddi-
dit peccatum
Iudith.

199.

Licit in con-
uentionibus
publicis non
possit decipi
hostis absque
peccato mor-
tali, potest ta-
men in alijs
occafionibus.

Cur licet
Iudith deci-
pere Holofer-
nem.

200.
An peccauit
Iudith
mortaliter
ornando se.

*Nihil certi
est de hoc.*

*Probabilius
est non pec-
casse.*

*Quomodo ex-
cusari possit.*

absque peccato mortali. Ad hoc responder
Doctores non esse certum quod ipsa in eo facto
non peccauerit mortaliter, & id quidem mihi
certum est; sed tamen probabilius longè iudico
cum Lyrano, Carthusiano, Serario, Sanctio, Sa-
liano, & Doctoribus communiter, quod sic non
peccauerit; quia satis facile excusari potest, &
tam celebri, ac optimæ vitæ, ac conuersationis
mulieri non est facile imponendum peccatum
mortale.

Excusatio autem eius breuiter consistit in hoc,
quod ipsa non intendit aliud quam quod Holo-
fernes caperetur amore ipsius, & inde flecteretur
ad eam in vxorem concupiscendam, vt sic viam
haberet ad ipsum interficiendum, prout bene po-
terat sine peccato.

Adde quod quamvis non speraret amorem, ex
quo assumeretur in vxorem; poterat tamen abs-
que peccato mortali desiderare vt amaretur in
ordine ad copulam non maritalem, quia impri-
mis ex parte sua poterat confidere in Domino,
quod ipsamet nunquam in hoc consentiret, &
quod Deus eam præsaueret, & deinde quantum
ex parte Holofernis, poterat existimare quod ipse
talem actum non haberet pro peccato, & conse-
quenter non peccaret eum desiderando, aut pro-
curando; vnde nec peccaret ipsamet, nec con-
curreret ad peccatum alterius, formaliter loquen-
do; quod si etiam concurrere materialiter ad
peccatum, non esset ipsi licitum, poterat excusari
à sic concurrente ob ignorantiam inuincibilem.
Qui plura desiderat adeat Serarium, & Sanctium.

S C H O L I V M.

*Licere simulare quandoque, & quandoque non; & ponit quinque rerum genera, in quibus
contingit simulatio.*

AD vltimum^a de simulatione, dico quod aliquis potest simulare multipliciter. Vno
modo, per aliqua signa probabilia, ostendendo se habere aliqua bona, quæ non ha-
bet: vt per genuflexiones, & orationes potest ostendere deuotionem sibi inesse, quæ non
inest: & talis simulatio est hypocrisis, & est peccatum. Alio modo potest aliquis simu-
lare mala non inesse sibi, & hoc dupliciter; vel ostendendo signa opposita illis malis; vel
non ostendendo signa, quæ communiter consueuerunt sequi mala illa. Primum istor-
um videtur pertinere ad hypocrisim, puta si aliquis luxuriosus audiens loqui de mulie-
ribus spuat in signum castitatis, ostendens se habere oppositum in corde. Secundum
non est aliquod malum, imò si qua potest esse laus in malo, est laudabile: quia vitupe-
rabile est prædicare peccatum proprium, eo modo, quo dicitur de quibusdam, *Peccatum
suum quasi Sodoma prædicauerunt, nec absconderunt*. Etsi enim malum sit esse malum in-
teriorius in corde, addere tamen malum signum exteriorius est addere malum malo. In in-
differentibus autem potest aliquis facere aliqua facta, quæ ex natura sua sunt signa ali-
cuius; sicut sudare ex natura rei est signum fatigationis, vel alicuius resolutionis corpo-
ralis: & aliqua, quæ ex natura rei non sunt signa, sed scit ea concipi à circumstantibus
tanquam signa, sicut spumare, ita quod salua decurrat per barbam, ex natura sua non
est signum insanæ mentis; tamen potest aliquis scire illud iudicari à circumstantibus
tanquam signum furis, puta quia talia consueuerunt esse signa furiosorum in terra illa.

Vniuersaliter ergo de prima, & secunda simulatione, dico quod sunt peccata, & fre-
quenter mortalia, quia hypocrisis: simulatio tertia, dummodo aliud malum non comi-
tetur, est laudabilis, ita quod homo non ostendat vnum malum per aliud malum. In
indifferentibus simulatio prima in aliquibus licet esset fortè mala, non tamen graui-
ter: puta si quis posset se facere sudare sine labore præsto, sicut quidam ioculatores
vtuntur suis corporibus ad aliquos motus significantes aliquas dispositiones, quæ non
insunt eis, nec præcesserunt. Simulatio quinta, quæ est secunda in indifferentibus, nul-
lum peccatum est: & talis fuit simulatio David. Simulationem verò Iehu non oportet
excusare; quia præter illam simulationem, quæ fortè posset excusari, adduxit mendacia,
dicens: *sacrificium mihi magnum est Bahal*. Quod mendacium licet secundum inten-
tionem suam esset quodammodo officiosum, quia destructiuum cultus Bahal: tamen
ex ratione sua erat perniciosum, non solum quia procuratium mortis illorum, sed etiam
prouocatum, quantum, erat ex se, ad cultum Bahal, & licet ipse commendetur in-
quantum detestabatur, & prosequeretur cultum Bahal; vituperatur tamen, quia non
recessit à cultu Ieroboam, nec fuit verus cultor Dei Israël.

16.

*Ad 5.
De simula-
tione, sen
hypocrisi.*

*Isa. 3.
Qua simu-
lationes
malæ?*

17.

*Simulatio
David non
fuit pecca-
tum.*

*Simulatio
Iehu fuit
mendacium
perniciosum.*

C O M M E N T A R I V S.

*261.
Quartum, &
vltimum ar-
gumentum
principale.
An simulatio
liceat.*

AD vltimum de simulatione, &c. Vltimum
argumentum principale erat, quod men-
dacium in verbis non habet maiorem rationem
peccati, quam simulatio in factis: sed hæc non
est peccatum: ergo nec mendacium in verbis.
Probatur minor, quia David 1. Reg. 21. simulabat
se furere, sed non est dicendum quod peccauit;

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

ergo simulatio in factis non est peccatum. Deinde
Iehu 4. Reg. 10. simulauit se cultorem Idola Ba-
hal, nec propterea vituperatur; sed potius lau-
datur: ergo simulatio semper non est peccatum.
Vt respondeat Doctor huic argumento, proponit
quinque species simulationis, quas optimè expli-
cat, & doctrina ipsius tantopere placuit Pererio,

*Quinque spe-
cies simula-
tionis.*

gg

vt

vt integram ferè ad verbum exscripserit d. 1. in c. 27. Gen. ad probandum quòd simulatio Iacobi prae se ferendo se esse Esau, & ad hunc finem vestiendo se pellibus hœdinis, & vestibus Esau, non fuerit illicita. Malderus etiam in libello de abusu restrictionis mentalis eisdem quinque modos simulandi ponit.

1. Species.

2.

3.

4.

5.

Supponendo ergo quòd dentur istæ quinque species simulationis, quarum prima est, quando quis per aliqua signa significaret se habere bona, quæ non haberet. Secunda, qua quis per signa aliqua denotantia bonitatem significaret se non habere mala, quæ reuera haberet. Tertia, qua quis non significaret mala, quæ haberet, per hoc, quòd non vteretur iis malorum signis, quibus ij, qui mali sunt, vtuntur. Quarta, qua quis vteretur signo, quòd ex natura sua denotaret aliquem effectum indifferentem moraliter, propter quam scilicet non esset quis bonus, aut malus moraliter. Quinta denique, qua quis vteretur aliquo signo, quòd licet ex natura sua non denotaret aliquid particulare, sciretur tamen circumstantibus significaturum aliquid particulare, quòd tamen particulare nõ esset tum, cum quis vteretur illo signo, aut facto. Supponendo ergo has quinque species, siue dentur plures, siue pauciores, quòd parum refert, sequentibus dictis explicabimus difficultates communes pertinentes ad simulationem, & postea in forma soluemus argumentum quartum iam propositum.

202.

*Assertio 1.
De simulatione.
Non licet significare falsum aliquo signo non vocali ex institutione ordinata ad significandum.
Probatio.*

Dico ergo primò simulationem, qua quis vteretur signo aliquo non vocali, quòd ex communi institutione, haberet significare aliquod determinatum, quando in mente sciret illam rem significatam, non esse, prout illud signum id significaret, esse peccatum. Hæc est expressè D. Thomæ quæst. 111. art. 1. & patet manifestè, quia æquiualeat quoad omnia talis simulatio propriè dicto mendacio vocali: eatenus enim mendacium tale est peccatum, quia per ipsum significatur aliquid aliter esse, quàm est, per signa vocalia ex communi vsu ad aliquid determinatum significandum instituta; nec ratio peccati habetur ex eo quòd fiat per signa vocalia potius, quàm per quæcumque alia: aliàs Angeli non possent mentiri, quia non vtuntur signis vocalibus, aut saltem si mentirentur, non peccarent, quo nihil est absurdus.

Ex his habetur quòd qui annuunt nutu interroganti, an aliquis sit domi, quem scit non esse domi; aut qui renuit nutu sic interroganti, cum scit eum esse domi, peccet peccato mendacij, & aliàs certè muti non possent, quamuis vellent, mentiri, quòd absurdum est.

203.

*Assertio 2.
Quoties licet vti locutione amphibologica, aut restricta, & quoties licet vti simulatione amphibologica, & restricta.
Quoties non licet vti, non licet alteri.*

Dico secundò, quotiescumque licet vti amphibologica oratione habente duas significationes, vnam veram, & vnam falsam, tum cum cognoscitur intelligenda in sensu falso, toties licere vti facto, quòd ex se habet duas significationes, vnam veram, & alteram falsam; & quoties non licet vti oratione sic amphibologica, non licet vti facto amphibologico. Patet hæc assertio quoad primam partem, quia in facto amphibologico non potest esse ex se maior malitia, quàm in verbis: ergo quando talia verba licita sunt; licita etiam erunt facta. Patet etiam secunda pars, quia æqualiter it contra mentem, & facit detrimentum per factum, quo per dictum: ergo quoties non licet dictum tale, nec licebit tale factum.

Dico tertio, licet vti simulatione in bello, verbi gratiâ, prae se ferendo fugam ad retrahendos

post se hostes, cum nihil minùs cogitatur, quàm fugere, & idem est de similibus aliis stratagematibus, & astutiis.

Hæc est communis sententia, & probatur ex Iosue 8. vbi Iosue iussit Israëlitas fugam, & metum simulare, quia arte etiam vsi sunt Iudicum 20. pugnantes contra Gabaonitas. Et ab eo tempore iam communi omnium gentium vsu ita receptum est, vt absque villo scrupulo huiusmodi simulationibus vtantur, & qui iis dexterius hostes circumuenire possunt, bello aptiores iudicentur, & magnis laudibus, ac præmiis affici solent, nec ipsimet, qui circumueniuntur hostes, aliis, quòd circumuenti sint, imponere solent, quàm sibi ipsis, & suæ incuriæ, qui omnes actiones inimicorum suspectas habere deberent, & ita fugientes insequi deberent, vt à fraude, si quæ esset, tuti esse possent. Illustris est autem locus Chrysostomi lib. 1. de Sacerdotio sub finem, in huiusmodi simulationis commendationem, quam etiam fraudem, & imposturam vocat, licet postea temperet illum dicendi modum, ac ne fraudem quidem nominadum putat.

Breuior est locus Augustini quæst. 111. in librum Ios. & propterea eum transcribam: *Hinc*, inquit, *admonemur non iniuste fieri ab his, qui iustum bellum gerunt, vt nihil homo iustus precipue cogitare debeat in his rebus, nisi vt iustum bellum suscipiat, cui bellum fas est; neque enim omnibus fas est. Cum autem iustum bellum susceperit, vtrum aperta pugna, vtrum insidijs vincat, nihil ad iustitiam interest.*

Ratio autem huius conclusionis esse potest, quòd ex duobus tantum capitibus huiusmodi simulatio esse posset illicita; vnum est, quatenus habet rationem mendacij; alterum, quatenus habet annexum detrimentum hostium: sed ea neutro capite potest esse illicita; ergo vera est conclusio. Probatur minor, quoad rationem detrimenti, quia ex suppositione belli iusti licet ipsis, omni, quo possunt, detrimento afficere suos hostes, iuste enim eos occidunt, & priuant bonis omnibus, ac in seruitutem etiam redigunt, vt omnes fatentur.

Probatur eadem minor quoad rationem mendacij, quia reuera, dum recedunt instar fugientium, non propriè significant se fugere, nam talis recessio non est imposita ad fugam solummodo significandam, nec ferè in bello frequentius fit vlus eius ad verè fugiendos hostes, quàm ad eos circumueniendos; vnde ex se iam est signum indifferens ad significandam fugam, ac ad significandam voluntatem circumueniendi hostes: ergo qui eo discessu vtuntur, cum habeant talem voluntatem circumueniendi, significant illud quòd habent in mente. licet etiam aliud significant, nempe fugere, quòd non habent in mente.

Confirmatur per ea, quibus supra probauimus vsum orationis æquiuocæ habentis duos sensus.

Confirmatur secundò, quia illa recessio, & exteriot demonstratio metus licet ex se significaret fugam, tamen vt provenit ex hostibus, non habet hoc significare: ergo non significat per hoc recedentes fugam. Probatur cõsequentiâ, quia verba quæ ex se habent aliquid significare determinatè, possunt ex circumstantiis personæ vtentis illis, aut aliis adiunctis, ita determinari, vt moraliter id non significet, quòd aliàs significarent. Probatur antecedens, quia eo ipso, quo aliquis solet vti aliquo verbo, vel modo loquendi in duobus sensibus distinctis, non significaret sufficienter vllum ex ipsis determinatè, & vñusquisque id cognoscens

Licet vti stratagematibus in bello.

Probatio ex Scriptura.

Probatio ex Patribus.

Probatur ratione.

Qui vtiuntur talibus stratagematibus, non merentur.

Cõfirmatio 1.

*205.
Cõfirmatio 2.
Fuga hostium non significat determinatè fugam.*

*204.
Assertio 3.*

cognoscens non deberet prudenter existimare quod in vno potius, quam altero sensu proferret ipsa, nisi aliunde id cognosceret, & si in vno potius quam in altero id intelligeret, sicut si id cederet in suum emolumentum, non deberet gratias agere loquenti, sed sibi ipsi, aut aliis, qui informarent ipsum: ita si in detrimentum vergeret, similiter non deberet aliis id imputare, quam sibi ipsi: sed hostes solent plerumque cedere loco, & fingere metum, ac prae se ferre multa, aliquando verè, aliquando simulatè: ergo id faciendo non significant determinatè quod fugiāt, aut timeant verè, potius quam quod simulant fugam, & metum, & consequenter si alij intelligant ipsos de vera fuga, cum illi non prædant aliud quam simulare fugam, sibi ipsis id ascribere debent, nec potest verè dici quod simulant fugam significauerunt falsum absolute, & simpliciter potius quam verum.

*Hostes faci-
endo, aut
simulando fu-
git non signi-
ficant propriè
fugam.*

206.

*Confirmatio 3.
Componens se
externè ad
metum quā-
do non me-
tuit, nō signi-
ficat aliud
quàm habet
in mente.*

Confirmatur tertio, quia reuera ille solus mentitur, qui significat aliud, quam habet in mente, sed qui componit se externè eo modo, quo solent metuentes, etiam quando non metuit, non significat merum propriè: ergo non mentitur, & idem est de simulantibus fugam, & tristitiam, aut lætitiā, aut similia. Probatur minor, quia qui verè metuit, & habet illam compositionem externam, non significat propriè suum metum, ergo nec sic componens se, cum non metuit, significat metum. Probatur secundò eadem minor, & ultimum antecedens, quia illa compositio non est imposita ad significandum merum, sed significat tantum ex se illum impropriè, quatenus deducit in cognitionem merus, quemadmodum effectus deducit in cognitionem suæ causæ, & quemadmodum si duo aliqua soleant connecti, aut semper, aut communiter, vnum ex ipsis significat alterum: ut, verbi gratia, si canis aliquis semper comitaretur aliquem hominem, eo ipso, quo videretur canis, colligeretur esse vicinus dominus, & è contrā; & sic & canis significaret aliquo modo aduentum istius hominis, & istius etiam aduentus aduentum canis: sed certum est hoc non esse significare, nisi valde impropriè: vnde nemo diceret quod qui talem canem proponeret alicui, per hoc significaret illi aduentum hominis illius, quem tamen canis significaret; nec vllus diceret quod si non adueniret iste homo, is qui proponeret canem, mentiretur, licet deciperet, si ex proposito saltem id faceret: & ratio à priori est, quod ut aliquis significet aliquid sic, ut mentiri dicendus sit, si id non ita se habeat quemadmodum significatur, debeat uti signis, quibus vtuntur homines ad significandum; vnde quia non vtuntur homines ad significandum aduentum hominis propositione canis, aut ad significandum ignem propositione caloris, verbi gratia, idè si proponant canem, aut calorem, nō debent dici sic significare hominem, aut ignem, ut mentiri dicendi sint, nisi proposito canem, aut calorem, adsit homo, aut ignis. At quia solent homines significare quod aliquid sit, vel non sit, per nutus determinatos capitis, aut manus, propterea, si talibus nutibus factis res non sit conformis, mentietur vtens illis nutibus, non minùs quam si vteretur verbis.

*Quid requi-
ritur, ut ali-
quis mentia-
tur per signa
non vocalia.*

207.

*Affertio 4.
Simulatio,
qua per signa
concomitantia
bonitatē pra-
se ferret eam,
est peccatum,
sed non men-
daciū.*

Dico quartò, simulationem primam Scoti, qua quis per signa aliqua concomitantia bonitatem, vellet alios perducere ad opinionem de sua bonitate concipiendam, quam tamen non haberet, esse peccatum, non tamen mendacii, sed hypocrisis. Hæc est communis, quoad primam partem, Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

qua dicitur talem simulationem esse peccatum, & quoad tertiam partem, qua dicitur esse hypocrisis; & probatur illa prima pars, ex tertia parte, quia hypocrisis est peccatum, ut patet; ergo illa simulatio, si sit hypocrisis, erit peccatum. Probatur ipsamet tertia pars, quia nihil aliud intelligi potest potius per hypocrisim, quam fictio, seu simulatio bonitatis, aut perfectionis spiritualis, præsertim quæ non est à parte rei.

Probatur denique secunda pars, qua dicitur quod non sit mendacium ex probationibus assertionis præcedentis. Quibus tamen non obstantibus fatendum est, quod talis simulatio sit aliquo modo contra veritatem, quia ad veritatem spectat, ut aliquis se præbeat in vita, & moribus, qualis est; sic saltem, ut mores externi non sint difformes moribus internis.

Dico quintò, simulationem secundam, qua quis scilicet simularet mala sibi non inesse per signa illa posita, quæ solent comitari virtutes oppositas, esse etiam peccatum hypocrisis, quia reuera sic significat inesse sibi virtutes, quæ sibi non inest, & consequenter tam mala erit illa simulatio, quam præcedens. Hoc tamen sic intelligo, quando per illa signa non solum intenderet cooperire sua mala, sed etiam manifestare bona. Quod si præcisè intenderet cooperire mala, existimo quod eodem modo peccaret, vel non peccaret, quo per simulationem tertiam; & id certum est, si non videret sequi ex illis signis opinionem de bonitate opposita malo, quod cooperire vellet. Quod si etiam videret illam sequi adhucita, si in detrimentum vergeret, similiter non deberet aliis id imputare, modo non intenderet illam, probabile puto quod non peccaret, nisi eo modo, quo peccaret per simulationem tertiam, præsertim si non posset alio modo cooperire sua mala.

Dico sextò, simulationem tertiam, qua quis cooperiret sua mala, non exhibendo illa signa, quæ concomitantur mala, nō esse peccaminosam, sed potius esse bonam. Hæc est communis, & probatur, quia exhibere illa signa esset malum; ergo non est malum illa non exhibere. Probatur antecedens; tum, quia id reprehenditur Isaia 3. *Peccatum suum, quasi Sodoma predicauerunt, nec abscon-derunt, & aliis multis locis; tum, quia id faciendo scandalizarentur alij, & infamaretur exhibens illa signa: ergo est malum id facere. Aduertendum autem hic, quod si per non exhibitionem illorum signorum prætenderetur opinio de bonitate opposita malitiae, quæ adesset, tum committeretur peccatum hypocrisis, verbi gratia, si quis interius esset iratus, & comprimeret istos motus externos, quos iracundi solent habere, id facere posset, vel ut non ostenderet illam imperfectionem suæ interioris iræ, ne offenderet alios, aut infamaret se, & sic faciendo non peccaret, sed potius bene faceret; vel id facere posset, ut conciliaret sibi opinionem patientis, & talis, qui non mouetur internè per occasionem tum exhibitam, & sic peccaret peccato hypocrisis.*

Dico septimò, simulatio quarta, qua quis exhiberet signa naturalia alicuius rei indifferentis in ordine ad significandam præsentiam istius rei, cum tamen non esset præsens, ut si quis procuraret sudorem ad significandam fatigationem, quæ non esset, aliquando potest esse bona, aliquando mala, secundum scilicet quod ordinatus ad bonum, aut malum. Probatur, quia sic simulans non mentitur, ut patet ex supra dictis;

208.

*Affertio 5.
Simulatio,
qua quis pra-
se ferret non
esse malū per
signa viri-
tutum opposita-
rum est pec-
catum hypo-
crisis.
Limitatio
conclusionis.*

209.

*Affertio 6.
Simulatio,
qua quis co-
operiret sua
mala non ex-
hibendo signa
ipsa concomi-
tancia, non
est peccami-
nosa, sed bo-
na.
Limitatio
conclusionis.*

210.

*Affertio 7.
Significatio
rei ex se in-
differentis per
signa natu-
ralia talem
rem aliquan-
do est bona,
aliquando
mala.
Non est men-
daciū.*

gg 2 hoc

hoc autem supposito, non potest habere rationem aliquam boni, aut mali, nisi quatenus bonum, vel malum sequitur ad ipsum, aut intenditur per ipsam: ergo si sequatur, aut intendatur bonum, simulatio erit bona; si malum, simulatio erit mala. Nec refert quod causeret semper errorem: nam error etiam potest aliquando esse bonus alicui, ut egregie more suo Augustinus lib. de mendacio. *Nonnulli, qui sibi mortem intulissent, si aliquid mali, quod vere contingeret, de charis suis cognovissent, falsum putando sibi pepercerunt, atque ita falsi us profuit, sicut alijs obviit vera cognoscere.*

Hinc patet quomodo possit aliquis licite simulare tristitiam cum tristibus, & gaudium cum gaudentibus, ut posset instar Apostoli *gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus, & omnibus omnia fieri, ut omnes lucrifaciat.*

211.
Assertio 8.
Significatio
rei indifferentis
per signum
indifferens non
est ex se ma-
li.

Dico octavo, simulatio quinta, qua quis per signum indifferens simularet aliquem effectum indifferentem, ut si per erectionem spumarum, aut salutarum aliove motus, & gesticulationes præ se ferret quis insaniam, quam non haberet, non est peccatum, nisi ordinetur ad malum. Pateret, non solum ex rationibus præcedentis assertionis, sed etiam particulariter, quia illa signa, cum sint indifferentia, non significant talem effectum, tam determinatè, quàm signa, de quibus in assertionem præcedenti; vnde minus habent aliquo modo de significatione falsi ex se.

212.
Qualis erat
simulatio
David quando
præ se tulit
insaniam.
Non pecca-
vit.
Nō rectè pro-
bat Abulen-
sis eum non
peccasse.

Addit autem Doctor talem fuisse simulationem, qua David 1. Regum 21. finxit se insanum, atque aded inferendum est ex ipsius sententia, quandoquidem David non habuerit ad illam simulationem vllum finem malum, sed potius bonum, eum non peccasse in illa simulatione. Quod tenent interpretes communiter, & speciatim Abulensis, qui tamen non rectè probat eum non peccasse ex eo quod dicatur 3. Reg. cap. 15. *Eo quod fecisset David rectum in oculis Domini, & non declinasset ab omnibus, quæ praeceperat à cunctis diebus vita sua, exceptio sermone Vria Hebraei.* Ex hoc, inquam, loco non rectè probat ipsum non peccasse in illa simulatione, quia certum est David peccasse aliis peccatis, quàm peccato Vriae, ut 1. Reg. 25. quando cogitavit interficere Nabal, & omnem domum eius, in quo ipsum peccasse fatetur ipsemet Abulensis ibidem, & expressè tenet Augustinus lib. contra mendacium cap. 9. inquit: *sed certè David nullo modo rectè dicitur iurare debuisse se esse facturum quod postea cernebat se facere non debere.* Deinde, quamvis id Abulensis negat, communis interpretum consensus est Davidem peccasse 2. Reg. 24. dum curavit populum enumerari, quod peccatum ipsius tam seuerè postea punitum est, & ab ipso, Sancto aliàs Rege, eodem loci agnitum est, ipsemet enim dicit: *Peccaui valde in hoc facto, sed precor Domine, ut transferas iniquitatem serui tui, quia stultè egi nimis.* Quomodo autem cum his aliis David peccatis stare possit veritas istius loci 3. Reg. 15. non est huius loci, sed videri potest Sanctius 1. Reg. 25.

Nō solum
peccavit Da-
vid in facto
Vriae, & Be-
sabee.
Alia eius
peccata.

213.
Melius pro-
batur David
in præmissa
simulatione
non peccasse.

Quod itaque David non peccaverit in hac simulatione, melius probatur per alias rationes, quas idem Abulensis adducit, & ex dictis sufficienter constat, quia nulla est ratio, ob quam illa ipsius simulatio, siue sit reducenda ad quintam speciem simulationis, ut dicit Doctor; siue reduceretur etiam ad quartam, dicenda sit peccaminosa, cum fuerit facta intuitu vitandæ mortis, &

sine vlllo aliorum detrimento, quod meritò non deberet procurare, ut vitaret poenam mortis iniuste affligendam, ut timebat, nisi ea simulatione eam prudenter declinaret.

Aduerto autem hinc obiter, cum David, vir secundum cor Dei tantopere laudatus in Scriptura à Deo, non semel tantum peccaverit mortaliter, etiam ab inito regni gubernio, non debere esse mirum quod alij celebres antiquæ legis homines, ut, verbi gratia, Abraham, & Iacob, & Ioseph, peccarent etiam mortaliter, ut mirum sit quanto studio, & labore conentur aliqui eos excusare à mendaciis officiosis, quibus proferendis non peccarent, nisi venialiter.

Non debet
difficile ap-
parere quod
sancti viri
veteris Te-
stamenti pec-
caverint mor-
taliter.

Ex his nunc breuiter respondeo in forma ad argumentum principale vltimum propositum num. 201. distinguendo maiorem: simulatio in factis, per quam propriè significatur aliquid esse, quod cognoscit simulans non esse, qualis est illa, quæ fieret ab annuente, aut renuente capite, vbi tales nutus sunt accepta pro signis instar vocum, concedo maiorem: simulatio in factis propriè dicta, per quam aliud propriè non significatur, quales sunt istæ quinque simulationes, quas proponit Doctor, præsertim quarta, aut quinta, semper, nego maiorem: & similiter distinguo minorem, simulatio in factis, per quam aliquid, quod non est, propriè significatur, sicut per verba, nego minorem: simulatio, per quam non propriè significatur aliquid, quod non est, sed quæ sit talis rationis, qualis sunt simulatio quarta, & quinta iam explicata, concedo minorem, & nego consequentiam.

214.
Responsio in
forma ad ar-
gumentum
principale
quartum pro-
positum num.
201.

Ad primam probationem minoris respondeo, concessa maiori, & minori, & distinguendo consequens; ergo simulatio in factis, qualem diximus in distinctione minoris, non esse peccatum, concedo consequentiam; talis enim erat simulatio David, qualem diximus in eadem distinctione, esse peccatum, nego consequentiam, quia talis non erat simulatio David. Quod si esset eadem ratio de simulatione David, ac de mendacio quoad rationem peccati, tunc dicendum esset quod simulatio David esset peccatum veniale, nec illud esset inconueniens. Vel posset dici quod non esset peccatum, propter ignorantiam inuincibilem, quam poterat habere David.

215.
Quæ simula-
tio in factis
est peccatum.

Ad aliam probationem minoris, de simulatione Iehu, si erat talis, qualis erat simulatio David, aut si ex ea non sequebatur nocumentum aliquod, quod non posset iuste intendi, & procurari, responderetur eodem modo, quo responsum est ad primam probationem de David. Si autem non erat talis simulatio, sed mediante ea aliquod malum est commissum, tum dicendum est quod erat malum, & sic non facit ad propositum.

An simulatio
Iehu fuerit
peccatum.

In rei autem veritate Doctor dicit non esse necessarium, ut excusetur, quia licet secundum se simulatio eius posset benè excusari, tamen coniungebatur cum effectibus malis, occisionis nempe Prophetarum Bahal, & prouocationis ad cultum Idoli, & ided non est excusanda: quæ etiam est sententia Diui Thomæ 2. 2. quæst. 111. ad secundum. Abulensis quidem in eundem Scripturæ locum dicit non peccasse Iehu, nec occidendo Prophetas Bahal, nec insidiosè etiam eos interficiendo; sed benè tamen peccasse venialiter, mentiendo officiosè. At imprimis, si non peccauit insidiosè occidendo, non peccauit mentiando, & si non peccauit mentiando, nec occi-

216.

Sententia A-
bulensis im-
pugnatur.

dendo, nec peccauit insidiosè occidendo, quia insidiæ omnes, quas hîc posuit, quibus decipiebat, & circumueniebat Sacerdotes Bahal, consistebant in mendaciis principaliter.

Et præterea sententia expressa est Augustini in libro contra mendacium, eum in facto illo peccasse grauiter, ita enim ait, cap. 2. Illum verò Iehu mendacio impio, & sacrificio sacrilego occidendos impios, & sacrilegos, inquirentem non imitarentur, nec si de illo qualis fuisset, Scriptura tacuisset. Cum verò scriptum sit eum rectum cor non habuisse cum Deo, quid ei profuit quòd pro nonnulla obedientia, quam de domo Achab omnino delenda, pro cupiditate suæ dominationis exhibuit, aliquam tamen mercedem transuoriam regni temporalis accepit.

217.
Scoti, & Augustini sententia de Iehu commemorant.

In quibus verbis tota Doctoris nostri sententia hîc de facto Iehu exprimitur, quod ad eius confirmationem sufficit.

Aduertenda autem est specialiter ponderatio Augustini, quòd scilicet Iehu non esset imitandus in eo facto, quamuis Scriptura non commemoraret malitiam ipsius, & deinde quòd multò minus imitandus sit, quia Scriptura significat ipsum fuisse vsquequaque iustum. Præterea aduertendum est, quòd videatur sanctus Augustinus sentire facta aliqua peccamina, præmio affici temporali, quia dicit quòd pro obedientia exhibita ex cupiditate dominationis fuerit regni temporalis mercede donatus.

Propter quid pramiatus Iehu.

Deinde in ipsa Scriptura eodem loci, cum post

hoc factum Dominus significat Iehu, quam mercedem esset ipsi daturus, non dicit eam esse dandam propter hoc factum, sed potius propter præcedens, quo interfecit progeniem Achab. Verba Scripturæ sunt: Dixit autem Dominus ad Iehu, quia studiosè regessi, quod rectum erat, & placebat in oculis meis, & omnia, quæ erant in corde meo, fecisti contra domum Achab, filij eius usque ad quartam generationem sedebunt super thronum Israël.

Itaque laudatur, & præmiatur Iehu, quia deleuit domum Achab, non quia interfecit Sacerdotes Bahal dolosè, aut cum mendacio; unde non est cur excusetur à peccato in ea occisione.

Fateor sanctum Hieronymum approbasse videri illam Iehu simulationem in cap. 2. epistola ad Galatas, dum dicit vtilem simulationem, & in tempore assumendam Iehu Regis Israël, nos doceat exemplum. Quæ verba retulit in Decreta 22. quæst. 2. Gratianus. Sed Hieronymi auctoritati opponimus Augustini. Nec refert quòd, ut dixi, verba Hieronymi sint relata in Decreta, quia per hoc non accipiunt auctoritatem maiorem, ut bene notat Maldetus in libello de abusu restrict. mept. cap. 6, & alij plures.

S. Hieronymus videtur approbare simulationem Iehu.

Hic posset commodè agi de simulatione in causa fidei, quomodo, & quatenus licere possit, aut fugiendo, aut tacendo, aut respondendo, aut assumendo vestes contrarias professioni, aut assumendo cæremoniis falsæ religionis, sed suprâ de hoc egi d. 25. quæst. 1.



DISTINCTIO XXXIX.

De periurio.



Nunc de periurio videamus. Periurium est mendacium iuramento firmatum. Hîc quæritur, Vtrum sit periurium, vbi non est mendacium? Quod quibusdam videtur ex auctoritate Hieronymi dicentis, [Aduertendum est, quòd iusiurandum tres habet comites, veritatem, iudicium & iustitiam, si ista defuerint, non erit iuramentum, sed periurium.] Vbi autem falsum iuratur, veritas deest. Si ergo falsum iuretur, etsi non sit ibi intentio fallendi, videtur esse periurium, quia deest veritas. Quibusdam placet non esse periurium, ybi non est mendacium, & sicut dicitur aliquando falsum sine mendacio, ita iuratur falsum sine periurio. Falsum fortè dixit Apostolus, cum se venturum ad Corinthios promissit: nec tamen sicut ei imponebatur, culpam mendacij contraxit, quia sic animo sentiebat, etiamsi iuramento illud firmasset, non periurium incurrisset, quia quantum in ipso fuit, verum dixit, & si iurationem addidisset, quantum in se foret, verum iurasset, etsi aliter euenerit quàm dixit. Ideò sicut quis non est mendax, nisi aliter sentiat animo, quàm dicit, siue ita sit, siue non: ita videtur quibusdam neminem periurum constitui, nisi aliter sentiat animo, quàm loquitur, siue ita sit, siue non.

A.

Hieronymus super Ieremiam in commentario ad c. 4. in principio, & to. 5. & habetur 22. q. 2. animaduertendum. 1. Cor. vlt. a. 1. Cor. 1. 6

De triplici modo periurij.

Sed melius creditur & ille peierare, qui falsum voluntate fallendi iurat, & qui falsum putans quod verum est, iurat: & qui verum putans quod falsum

B.

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

gg 3

falsum

*August. de
verbis A-
postoli ser.
28. non lon-
gè à princi-
pio tom. 10.*

falsum est, iurat. Vnde Augustinus. [Homines falsum iurant, vel cùm falluntur. Aut putat homo verum esse quod falsum est, & temerè iurat, aut scit, vel putat falsum esse, & tamen pro vero iurat, & nihilominus cum scelere iurat. Distant autem illa duo periuria quæ commemorauit. Fac illum iurare, qui verum esse putat, pro quo iurat, verum putat esse, & tamen falsum est: non ex animo iste peierat, sed fallitur. Hoc pro vero habet, quod falsum est, non pro falsa re sciens iurationem interponit. Da alium, qui scit falsum esse, & dicit verum esse, & iurat tanquam verum sit, quod scit falsum esse. Videtis quàm ista detestanda sit bellua. Fac alium, qui putat falsum esse, & iurat tanquam verum sit, & fortè verum est. Verbi gratiâ, vt intelligatis. Pluit in illo loco. Interrogas hominem, & dicit pluuisse: & tunc pluit ibi, sed purat non pluuisse, periurus est. Interest quemadmodum verbum procedat ex animo: ream linguam non facit, nisi rea mens sit.] Hic euidenter traditur, quòd tripliciter peierat homo, vt suprâ diximus, dum vel sciens falsum iurat; vel putans falsum quod verum est iurat; vel æstimans verum quod falsum est iurat. Sed hoc extremum non videtur esse periurium, etiam si periurium nominetur, eo quòd falsum iuratur, non videtur reus esse periurij qui sic iurat: quia non est mens eius rea, & ideo nec lingua. Imò eius mens rea est, dum iurare præsumit quod perspicuè verum non deprehendit. Non ergo omne periurium mendacium est, nec omnis qui peierat mentitur: sed omnis mentiendò iurans peierat, & omnis qui falsum iurat, siue mentiens, siue non, peierat. Cùm verò quis iurat quod verum est, existimans esse falsum, quæritur quid sit ibi periurium? Ipsa enim significatio vocis vera est, quia verum nescienter loquitur. Non ergo ipsa significatio, vel falsum, vel mendacium est, quia vera est: & quod verum est, periurium non videtur esse. Ad hoc dicimus loqui sic, scilicet, contra mentem, sub attestazione iuramenti esse periurium. Mentiri ergo, adhibita iuratione, periurium est. Periurium ergo est, vel iurando loqui falsum cum intentione fallendi, vel iurando loqui falsum sine intentione fallendi; vel iurando loqui verum cum intentione fallendi. Hic opponitur, Si omnis qui falsum iurat, peierat: tunc qui alicui promittit dare sub certo termino aliquo, quod tamen non faciet, ex quo iurauit, peierauit, quia falsum iurauit. Non enim ita futurum erat vt iurauit. Ad hoc dici potest, quia non omnis qui iurat quod falsum est, ex quo iurat periurus est, sicut iste, de quo agimus: sed ex quo propositum mutat, vel terminum transgreditur, iuratio talis fit periurium reatu.

Obiectio.

Responsio.

Questio.

Solutio.

Oppositio.

Determinatio.

An iuratio sit malum.

C SI autem quæritur, Vtrùm iurare sit malum? Dicimus aliquando malum esse: aliquando non. Sponte enim & sine necessitate iurare, vel falsum iurare, peccatum grande est. Ex necessitate autem iurare, scilicet, vel ad asserendam innocentiam, vel ad fœdera pacis confirmanda, vel ad persuadendum auditoribus quod est eis vtile, malum non est: quia necessarium eis est. Vnde Augustinus [Iuramentum faciendum est in necessariis, cùm pigri sint homines credere quod eis est vtile. Iuratio non est bona, non tamen mala, cùm est necessaria, id est, non est appetenda sicut bona, nec tamen fugienda tanquam mala, cùm est necessaria. Non est enim contra præceptum Dei iuratio. Sed ita intelligitur Dominus prohibuisse à iuramento,

*August. de
serm. Do-
mini in mō-
te lib. 1. lon-
gè post me-
dium lib.
tom. 4.*

mento, ut quantum in ipso est quisque non iuret. Quod multi faciunt, in ore habentes iurationem tanquam magnum, atque suave aliquid. Apostolus enim novit præceptum Domini, & tamen iuravit. Prohibemur enim iurare, vel cupiditate, vel dilectione iurandi. Quod ergo Christus ait in Evangelio, *Ego dico vobis non iurare omnino*: ita intelligitur præcepisse, ne quisquam sicut bonum appetat iuramentum, & assiduitate iurandi labatur in perurium. Quod verò addit, *sic sermo vesper, Est, est; Non, non*; bonum est, & appetendum. Quod autem amplius est, à malo est, id est, si iurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum, quibus aliquid suades: quæ infirmitas utique malum est. Unde nos quotidie liberari precamur, dicentes, *Libera nos à malo*. Ideoque non dixit, Quod amplius est, malum est. Tu enim non facis malum, qui bene uteris iuratione, sed à malo est illud, qui aliter non credit, id est, ab infirmitate: quæ aliquando poena est, aliquando poena & culpa. Ibi ergo Dominus prohibuit malum, suavit bonum, indulgit necessarium.

Aug. in expositione 1. cap. ad Gal. in fine, to. 4. Rom. 1. cap. August. de serm. Dom. in monte. Matth. 5. f. Ibid. in loco practato.

De iuramento quod per creaturas fit.

Quæritur etiam, Vtrum liceat iurare per creaturam? Quod non videtur, cum in lege scriptum sit, *Reddes autem Domino iuramenta tua*: & Christus in Evangelio præcipiat non iurare omnino, nec per cælum, nec per terram, nec per Ierosolymam, nec per caput tuum. [Iudæis, quasi paruulis, est concessum iurare per creatorem, & præceptum, ut si iurare contingeret, non nisi per creatorem iurarent, non per creaturam, quia iurantes per Angelos & elementa, creaturas venerabantur honore: & melius erat hoc exhiberi Deo, quam creaturis.] Infirmitas ergo illud prohibuit: Sanctis verò, qui in creaturis creatorem venerabantur tantum, non prohibuit. Unde Ioseph per salutem Pharaonis iuravit, Deo iudicium in eo veneratus, quo positus erat in infimis. Christus verò ita per creaturas iurare prohibuit, ne vel aliquid diuinum in eis crederetur, pro quo reuerentia eis deberetur: vel ne per eas iurantes falsum homines se iuramento teneri non putarent.

D
Deut. 6. c. Matth. 5. f. Hier. super Matthæi, commentario ad 5. c. in fine to. 9. Gen. 42. c.

Quæ iuratio magis teneatur, an quæ fit per Deum, an quæ fit per Evangelium, vel per creaturas?

Si autem quæritur, Quis magis teneatur, an qui per Deum, an qui per Evangelium, vel per creaturas iurat? Dicimus, qui per Deum: quia per Deum hæc sancta facta sunt. Unde Chrysostomus. [Si qua causa fuerit, modicum videtur facere qui iurat per Deum: qui verò per Evangelium, maius aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est, Stulti, Scripturæ sanctæ propter Deum factæ sunt, non Deus propter Scripturas:] ita & creaturæ factæ sunt propter Deum.

E.
Chrysost. in opere imperfecto super Matth. circa illud 23. cap. Quicumque iuraverit per templum.

Quid est dicere, Per Deum iuro?

Hic quæritur, Quid sit dicere, *Per Deum iuro*? Hoc est, testem adhibere Deum. Iuravit enim Apostolus, dicens, *Testis est mihi Deus*: ac si dixisset, *Per Deum* ita est. Unde Augustinus. [Ridiculum est putare hoc, si dicas, *per Deum*, iuras: si dicas, *Testis est mihi Deus*, non iuras. Quid est enim, *Per Deum*, nisi, *Testis est mihi Deus*? aut quid est, *Testis est Deus*, nisi *per Deum*? Quid est autem iurare, nisi ius Deo reddere, quando per Deum iuras? Ius scilicet veritatis, & non falsitatis.] Item, [Ecce dico charitatî vestræ, Et qui per lapidem iurat falsum, periurus est:] quia non lapidem, qui non audit, sed eius crea-

F.
Rom. 1. b. August. de verbis Apost. serm. 28. non longè à princ. tom. 10.

*Ibidem circa finem.
Super
Psal. 7. circa illud, Si reddidi retrib.
In serm. prius addu-
cto ante medium.*

torem adhibet testem. Hoc est ergo iurare per quamlibet creaturam, scilicet creatorem eius testem adhibere. [Est etiam quoddam genus iuramenti grauissimum, quod fit per execrationem: ut cum homo dicit, Si illud feci, illud patiar] [vel illud contingat filiis meis.] secundum quem modum accipitur etiam interdum, cum aliquis iurando dicit, Per salutem meam, vel per filios meos, & huiusmodi: obligat enim hoc Deo. Vnde Augustinus. [Cum quis ait, Per salutem meam, salutem suam Deo obligat. Cum dicit, Per filios meos, oppignorat eos Deo, ut hoc eueniat in caput eorum, quod exit de ore ipsius. si verum, verum: si falsum, falsum.] Et sicut per hoc iurans, aliquando hoc Deo obligat: ita per Deum iurans, ipsum adhibet testem. In omni ergo iuratione aut Deus testis adhibetur, aut creatura Deo obligatur, & oppignoratur: ut hoc sit iurare, scilicet, Deum testem adhibere, vel Deo aliquid oppignorare. Hoc est ergo iurare per quamlibet creaturam, scilicet creatorem eius testem adhibere.

De illis qui iurant per falsos Deos.

*G.
August. ad
Publicolam,
epist. 145.
in princ. &
tom. 2.*

Post hæc quæritur, Vtrum fide eius vtendum sit, qui per dæmonia, vel idola iurauerit? De hoc Augustinus scribens ad Publicolam ait, [Te prius considerare volo, vtrum si quispiam per Deos falsos iurauerit, & fidem non seruauerit, non tibi videtur bis peccasse? Bis utique peccauit: quia iurauit per quos non debuit, & contra pollicitam fecit fidem quod non debuit. Ideoque qui vitur fide illius, quem constat iurasse per Deos falsos, & vitur fide illius non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se sociat, quo per dæmonia iurauit, sed bono pacto eius, quo fidem seruauit. Et sine dubitatione minus malum est, per Deos falsos iurare veraciter, quam per Deum verum fallaciter. Quanto enim per quod iuratur magis sanctum est, tanto magis est pœnale periurium.]

*Quod iuramentum, quo incautè iuratur, non est obseruandum,
nec votum, nec promissio iniuste facta.*

*H.
Ambros. lib.
de officiis,
1. cap. vlti-
mo circa fi-
nem, & 22. q.
4. Est etiã.
Marc. 6. d
Isidor. lib. 2.
de synony-
morum pa-
rag. 27.
Lib. 2. de
sum. bon.
cap. 31.
Lib. Sen-
tent. ibid.
cap. Nō est
obseruandū.
Beda homil.
43. ibid. c.
Si aliquid.
1. Reg. 25 b
In sermone
quodam de
Decoll.*

Nunc superest videre, Vtrum omne iuramentum implendum sit? Si enim quis alicui iurauerit contra fidem & charitatem, quod obseruatum peiorem vergat in exitum, potius est mutandum quam implendum. Vnde Ambrosius. [Est contra officium Dei, nonnunquam promissum soluere sacramentum, ut Herodes fecit.] Item Isidorus, [In malis promissis rescinde fidem, in turpi voto muta decretum. Quod incautè vouisti, ne facias, impia est promissio, quæ scelere adimpleretur.] Idem, [Non est obseruandum sacramentum, quod malum incautè promittitur: ut si quis adulteræ perpetuam fidem cum ea permanendi polliceatur. Tolerabilius enim est non implere sacramentum, quam permanere in stupro.] Item Beda, Si quid nos incautiùs iurare contigerit, quod obseruatum peiorem vergat in exitum, liberè illud salubriori consilio mutandum nouerimus: ac magis instante necessitate peierandum esse nobis, quam pro vitando periurio in aliud crimen grauius esse diuertendum. Denique iurauit Dauid per Deum occidere Nabal virum stultum: sed ad primam intercessionem Abigail fœminæ prudentis remisit minas, reuocauit ensen in vaginam: nec aliquid culpæ se tali periurio contraxisse doluit. Item Augustinus. Quod Dauid iuramentum per sanguinis effusionem non impleuit, maior pietas fuit. Iurauit Dauid temerè, sed non impleuit iurationem maiori pietate. Ex his aliisque pluribus ostenditur,

ditur, quædam iuramenta non esse seruanda, & qui sic iurat, vehementer peccat: cum autem mutat, benè facit. Qui autem non mutat, dupliciter peccat: & quia iniuste iurauit, & quia facit quod non debet. Ioan. 22. 9. 4. c. Quod David.

Si est periurus, qui non facit, quod incautè iurauit.

Qui verò mutat, Vtrum periurus debeat dici, solet quæri. Beda suprà tale iuramentum vocauit periurium. Ioannes enim Apócrifarius Orientalium sedium dixit, Sermo patris nostri Sophronij significat, quod melius est iurantem peierare, quàm seruare Sacramentum in fræctione sanctarum imaginum. Sed periurium dicitur tale iuramentum non obseruatum: & peierare dicitur, qui non implet quod falsum iurauit, non quia inde reus fit quod non obseruat, sed quia iurauit iniustum, ex quo reus est, sicut ille qui peierat. 1.

De eo, qui verborum calliditate iurat.

Hoc etiam sciendum est, [quod quacunque arte verborum quis iuret, Deus tamen, qui conscientie testis est, ita hoc accipit, sicut ille cui iuratur, intelligit. Dupliciter autem reus fit, qui & nomen Dei in vanum assumit, & proximum dolo caput.] K. Isidor. lib. 2. de sum. bon. cap. 31. & allegantur 25. quæst. 2. c. Quacunque.

De illò qui cogit aliquem iurare.

Quæritur etiam, Si peccat qui hominem iurare cogit? De hoc Augustinus ait. [Qui exigit iurationem, multum interest si nescit illum iuraturum falsum, an scit. Si enim nescit, & ideo dicit, iura mihi, vt fides ei sit, non est peccatum, tamen humana tentatio est. Si verò scit cum fecisse, & cogit eum iurare, homicida est.] Idem, [Qui prouocat hominem ad iurationem, & scit eum falsum iurare, vincit homicidam: quia homicida corpus occisurus est, ille animam, imò duas animas, & eius quem iurare prouocauit, & suam.] L. Augst. de verbis Apost. serm. 28. non longe à fine. Tomo 10. In serm. de Decoll. Ioan. 22. 9. 5. c. Ille qui hominem.

Ex Concilio Aurelianensi.

Sancta Synodus decreuit, nisi pro pace facienda, vt omnes fideles ieiunium ad Sacramenta accedant. M.

Q V Æ S T I O V N I C A.

Vtrum omne periurium sit peccatum mortale?

Alens. 2. part. 9. 148. m. 5. D. Thom. 2. 2. 9. 98. art. 3. & hic 9. 1. art. 1. D. Bonavent. art. 1. 4. 3. Richard. art. 3. 9. 2. Durand. 9. 5. Gabr. 9. 2. Suar. tom. 2. de relig. lib. 3. de iuram. cap. 4. Sanchius lib. 3. in Decal. cap. 4. Sayrus l. 5. cap. 4. Nauarr. cap. 12. num. 6. Lessius lib. 2. c. 42. Pitigianis hic art. 6.



IRCA istam distinctionem trigessimam nonam, in qua Magister agit de periurio; quæritur, Vtrum omne periurium sit peccatum mortale? Quod non, quia potest quis iurare quod illicitum est implere: quod autem est de se illicitum, non fit licitum per iuramentum: igitur post iuramentum illud remanet illicitum, & ita implendo quod iurauit, peccat mortaliter: igitur non implendo illud, non peccat mortaliter; quia nullus est perplexus in lege Christiana, vt scilicet faciendo aliquid, vel non faciendo, peccet mortaliter: quod videtur dicere perplexus: & tamen iste non implendo quod iurauit, periurat: igitur illud periurare non est peccatum mortale. 1. Arg. 1.

Præterea,

Arg. 1.

Præterea, grauius est iurare per Deum, quàm per Euangelium, sicut patet per Saluatorem *Matth. 23*. maius est iurare per templum quàm per aurum, quia maius est templum, quod sanctificat aurum, quàm aurum, quod sanctificatur per templum, & hoc quantum ad reuerentiam: igitur si periurare est peccatum mortale, periurare per Deum erit maximum peccatum mortale: igitur communes personæ tota die peccant mortaliter, quia pro nihilo habent iurare per Deum, etiam asserendo falsum, quod videtur durum.

Vide 22.

9. 4.

Extrà de
iurjur. pe-
titio, &
quanto in
gloss. 21. q.
4. si quis.

Extrà de
his, qui vi-
ant metus
causa. cap. si
Abbas, &
extrà. de
sponsal. cap.
Cum locū.

2.

Præterea, non omne iuramentum promissorium obligat necessariò: igitur nec ibi periurium est peccatum mortale. Antecedens probatur, primò de iuramento coacto, Extrà de iureiurando cap. Verum. de iuramento autem doloso patet quòd iurans non intendit se obligare: nullus autem se obligat, nisi intendat se obligare. De istis duobus simul probatur per simile de matrimonio. nam consensus coactus, & dolosus non obligant aliquem, vel aliquam ad matrimonium. De iuramento incauto probatur, quia si impleat illud, fit in maiorem exitum: igitur malum est implere.

Contrà, *Matth. 5. Non periurabis, reddes autem Domino Deo iuramenta tua*, & in *Psalm. 75. Vouete, & reddite*, &c.

S C H O L I U M.

Definit iuramentum, & docet periuriam esse mortale, & dat huius rationem clarè.

IN ista quæstione primò videndum est de ratione iuramenti: & secundò ex hoc, quòd periurium est peccatum mortale: tertio de distinctione iuramenti, & qualiter iuramenta specialia sint peccata.

Quantum^b ad primum dico, quòd iuramentum est assertio dicti humani, quod ipsum sit verum, & hoc vltimatè, iuxta illud ad *Hebr. 6. Omnis controuersia finis ad confirmationem est iuramentum*. Homo enim sciens hominem esse mendacem, & ignorantem, & per consequens posse fallere & falli, non potest certam fidem adhibere dictis suis: & idè inuentus est modus asserendi dicta, adducendo alium in testem, qui est verax, & sciens, qui nec fallere, nec falli potest, quod fit dum in iurando adducitur in testem asserionis iurantis ipse Deus, qui scit veritatem, & mentiri non potest.

Et ex hoc sequitur^c propositum de periurio, quia adducere Deum tanquam testem falsi, est facere irreuerentiam Deo, vel adducere eum tanquam ignorantem veritatem, & ita non omniscientem, vel adducere eum tanquam volentem testificari, quod falsum est: utroque autem modo fit irreuerentia Deo immediatè contra illud præceptum *Exodi 20. primæ tabulæ: Non accipies nomen Dei tui in vanum*, & idè utroque modo, si ex deliberatione fiat, est peccatum mortale.

C O M M E N T A R I U S.

1.

Summa con-
sentorum in
hæc quæstio-
ne.

2.



IN hac quæstione hæc tractat Doctor. Primò, proponit tria argumenta pro parte negatiua. Secundò, definit iuramentum, & inde infert periurium esse peccatum mortale ex genere suo. Tertio, docet indeliberationem efficere ut periurium non sit mortale, etiam iis, qui assuescunt mentiri. Quarto, ostendit quomodo iuramentum de veritate rei, de qua dubitaretur, sit peccatum. Quintò, diuidit primò iuramentum in assertorium & promissorium, & deinde promissorium in dolosum incautum, aut coactum. Sextò denique, soluit argumenta principalia. Ad hæc si quæ alia sunt ad tractatum de iuramento, & periurio spectantia, quorum cognitio deferuire possit ad praxim, aut speculationem, ea ego, sed quàm possum breuiter, & clarè adiungam.

2.

Quid sit iu-
ramentum.

b Quantum ad primum dico, &c. Varias solent adferre auctores iuramenti descriptiones, sed omnes benè explicatæ in idem tendunt, & præsertim descriptio Scoti hoc loco, qua dicit, quòd iuramentum sit assertio dicti humani, quòd ipsum sit verum, & hoc vltimatè, id est, assertio vltimata

veritatis dicti humani, coincidit cum descriptione Sancti Thomæ 2.2. q. 89. art. 1. qua communiter vtuntur Scholastici Doctores, nempe quòd sit assumptio Dei in testem veritatis, quam quis loquitur. nam vltimata assertio veritatis consistit in assumptione Dei in testem.

Quod ut melius intelligatur, aduertendum, assertionem posse capi dupliciter. Primò, pro oratione quacumque, in qua aliquid de alto dicemus, & sic coincidit cum propositione, & in eo sensu solemus vocare nostras conclusiones assertiones. Alio modo potest capi pro confirmatione aliqua speciali alicuius propositionis, non quidem pro confirmatione rationis alicuius, qua scilicet per argumentationem probaremus, aut significaremus veritatem propositionis, quam vellemus asserere, seu confirmare; sed pro confirmatione aliqua speciali, qua adducendo aliquem in testem istius quod confirmare volumus, inducimus aliq ad id credendum, quantum est ex parte nostra. Quando ergo dicitur quòd iuramentum sit assertio dicti humani, intelligitur de assertione non primo, sed secundo modo accepta.

Quia verò potest aliquis confirmare propositionem,

Assertio dupli-
citer capi-
tur.

Primò pro
propositione.

Secundò pro
confirmatione
propositionis.

3.

*Sola adductio
Dei in testi-
monium est
ultima as-
sertio verita-
tis.*

tionem, quam dicit, assumendo aliquem hominem alium in testimonium, ut homo est, & si id faceret, non sufficienter confirmaret suum dictum, quia ille alius homo posset aut ignorare veritatem dicti illius; aut circa eam mentiri: hinc fit ut merito possit exquiri ulterior confirmatio, & consequenter sequitur quod talis assertio non esset ultimata assertio. At si quis confirmet propositionem, assumendo Deum in testem, quia Deus nec fallere, nec falli potest, non potest ulterior talis confirmatio propositionis assertæ requiri, sicut posset assumendo quemcumque alium à Deo, & propterea sola inuocatio, seu assumptio Dei in testimonium propositionis asserendæ est ultimata assertio eius: ergo, à primo ad ultimum, idem est ultimata assertio dicti, seu propositionis alicuius, ac assumptio Dei in testem eius; nec potest esse ultimata assertio dicti, quin sit talis assumptio, nec talis assumptio quin sit talis assertio. Vnde Scotus ipse explicat qua ratione asserat quis ultimatum, seu confirmet sua dicta, dicendo quod id fiat adducendo alium in testem, qui est verax, & sciens: quæ est expressa doctrina D. Thomæ. In hoc tantum videntur differre, quod Scotus magis explicet, & exprimat effectum formalem, quem præstat iuramentum dicto, seu propositioni, quæ iuratur: qui effectus consistit in confirmatione illa particulari, quam iam explicauimus propositionis, & intenditur à iurante in ordine ad faciendam fidem iis, quibus iurat.

Addit autem Scotus, & benè, quod iuramentum debeat esse assertio dicti humani, ut significet quod debeat esse actus humanus; hoc est, liber, libertate indifferentiæ, & contingentiæ, quia aliàs nec esset moralis, nec bonus, aut malus; & sine dubio Sanctus Thomas, quando dicit iuramentum consistere in assumptione Dei, ut testis veritatis, loquitur de assumptione humana, & libera.

*4.
Cur iuramentum debeat esse ultima assertio veritatis.*

Quod si quæretur, cur requiratur ad iuramentum assertio ultima rei, & non sufficeret ut quis iurer, adferre hominem aliquem, ut homo est, in testimonium suæ veritatis? Responderi posset primo, id colligi ex communi hominum sensu, qui intelligunt per iuramentum ultimam assertionem. Secundo, posset illud probari ex illo Apostoli loco, quem adducit Scotus ex Hebr. 6. *Omnis controversia finis ad confirmationem est iuramentum*, id est, ultima confirmatio, quam potest quis dare per testificationem suam alicui parti controuersie cuiuscumque, consistit in iuramento: hoc enim non esset verum de testificatione quam quis exhiberet adducendo alium hominem, ut homo est, in testimonium veritatis à se dictæ, quia posset ulterior confirmatio rationabiliter requiri, qua scilicet adduceret Deum in testem. Dixi autem adducendo hominem, ut homo est, quia, ut postea dicam, si adduceret ipsum, ut creatura Dei est, propriissime iuraret.

Clara descriptio iuramenti.

Est ergo, ut ad rem ipsam veniamus, iuramentum assumptio Dei in testimonium alicuius propositionis, seu enunciationis, quam iurans profert. Nec hæc descriptio alia probatione indiget, quam quod nihil aliud intelligant homines per iuramentum, quam huiusmodi assumptionem, seu inuocationem, & declarabitur magis per solutionem sequentium obiectionum.

Cur dicatur talis confirmatio iuramentum.

Dicitur autem huiusmodi inuocatio, seu assumptio Dei, iuramentum, secundum Sanct. Thom.

suprà, quia quasi pro iure introductum est, ut quod sic confirmatur, habeatur pro vero; vel quia, ut ait Augustinus de verbis Apostoli sermone 28. qui iuramento vitur, ius veritatis Deo reddit.

Obiici potest primò contra præmissam iuramenti descriptionem, quod aliqui iurent sæpe per idola, & per creaturas, unde prohibetur iuramentum per creaturas Iacobi 5. *Nolite iurare omnino, neque per calum, neque per terram*. Respondetur primò, quod ad idola attinet, neminem per illa iurare, nisi qui opinatur ea habere aliquid diuinitatis; idem autem est sic opinanti per ea iurare, ac per ipsum Deum; ubi autem non est talis opinio de illis, nemo confirmaret sua dicta, ea testificando per idola, sed potius id faciendo ea infirmaret. Non fit ergo iuramentum, nisi vel per Deum verum, aut in opinione, aut in re.

Respondeo secundò quoad creaturas, neminem per eas propriè iurare, nisi quatenus sunt aliquid creatoris, ut sic autem qui iurat per ipsas, iurat aliquo modo per Deum. Vnde Augustinus de verbis Apostoli sermone 28. *Ecce dico charitati vestra, & qui per lapidem iurat falsum, periurus est*, quia (ut explicat benè Magister) non lapidem, qui non audit, sed eius creatorem adhibet testem. Et sanè si alio modo quis adduceret lignum, aut lapidem, aut calum in testimonium veritatis, quam loqueretur, nullo modo magis confirmaret sua dicta audientibus, quam simplici assertionem sine iuramento faceret. Dices, simplices homines, qui sæpe iurant per calum, & terram non apprehendere ea per modum creaturarum formaliter, neque per modum alicuius pertinentis ad Deum: ergo nulla responsio.

Respondeo distinguendo antecedens, quoties verè iurant ex deliberatione per illa non apprehendunt illa per modum spectantis ad Deum distinctè, & explicitè, concedo; in confuso, & imperfectè, nego antecedens: nam eo ipso, quo volunt per talem testificationem ultimatum conciliare fidem suis dictis, non possunt non vti isto modo confirmandi sua dicta, quatenus habet vim ea confirmandi ultimatum. Vnde quia non habet vim confirmandi, nisi ut creaturæ illæ spectant ad Deum, volunt sine dubio iurare per creaturas, ut sic.

Obiicies secundò, quando quis dicit: *Peream nisi ita sit*, aut *per salutem meam*, vel *per salutem Regis ita est*, iurat: sed non videtur quod adducat Deum in testem veritatis, neque enim illa verba habent sensum, talem: ergo non descripsimus sufficienter iuramentum, ut sic.

Respondeo negando minorem, quia per prædicta verba significat se esse contentum quod Dominus Deus, qui scit an dicat verum, necne, & potens est castigare falsitatem, puniat ipsum, vel morte, ut pereat, vel infirmitate, ut non sit sanus, nisi dicat veritatem. Vnde Augustinus in sermone 28. de verbis Apostoli: *Cum quis ait: per salutem meam, salutem suam Deo obligat. Cum dicit per filios meos, oppignorat eos Deo, ut hoc eueniat in caput eorum, quod exiit de ore ipsius: si verum, verum; si falsum, falsum*. Hoc autem faciendo etiam Deum in testem vocat, volendo scilicet ut testificetur Deus aliquando an ipse dixerit veritatem per inflictionem illarum poenarum, si non dixerit, & per non inflictionem, si dixerit.

Obiicies tertio, potest quis iurare absque verbis: ergo, saltem iuramentum non consistit in inuocatione

*5.
Obiectio 1.*

Responsio 1.

Non iuratur per idola nisi ex errore.

*Responsio 2.
Nec per creaturas iuratur, nisi quatenus respiciunt creaturam, seu Deum.*

Simplices etiam iurantes per creaturas aliquo modo concipiunt se iurare per Deum.

*6.
Obiectio 2.*

*Responsio.
Confirmans veritatem per suam, aut alterius salutem, aut per imprecationem, aliquo modo iurat per Deum.*

Obiectio 3.

inuocatione verbali Dei ad testimonium veritatis.

Iuramentum non debet necessariò esse vocale.

Respondeo concedendo totum, neque nos dicimus inuocationem Dei, qua quis iurat, debere esse vocalem: sicut enim non requiritur ut quis mentiatur, aut verum dicat, quòd utatur verbis, sed sufficit uti signis æquivalentibus verbis; ita etiam sentiendum est de iuramento, quod ut quis iuret verum, aut falsum, non requirantur necessariò verba, sed sufficiant signa, & hoc non solum respectu eorum qui loqui non possunt, sed eorum etiam qui possunt. Nec est vlla ratio, aut autoritas, quæ vel leuiter suadeat contrarium, ut mirum sit apud Couarruolam aliquos sensisse verba vniuersaliter requiri in omni iuramento, & alios ea quidem requiri apud potentes loqui, non apud impotentes.

8.

Obiectio 4.

Obiicies quartò, Concionatores, & Doctores non iurant, dum confirmant suam doctrinam, ostendendo quòd Deus eam reuelauit in Scriptura tali, vel tali loco, sed tum inuocant Deum, & adducunt ipsum in veritatis suæ testimonium; ergo prædicta descriptio iuramenti non est bona, quia conuenit alicui, quod non est iuramentum.

Responsio. Dicentes Deum aliquid reuelasse non iurant eo ipso.

Respondeo negando minorem, quia non inuocant tum Deum, neque volunt ut ipse testificet veritatem, sed ostendunt tantum ipsum antea testificasse illam veritatem. Adductio autem Dei in testimonium, in quo consistit iuramentum, debet esse mediante inuocatione, seu voluntate, qua quis sit contentus, & velit ut Deus de nouo testimonium perhibeat veritati, quam loquitur.

Replica.

Quomodo iurans falsum pult ut Deus testificet veritatem.

Dices, ille qui iurat falsum, non potest habere voluntatem talem, & tamen propriè iurat: ergo non requiritur talis voluntas ad iurandum. Respondeo distinguendo antecedens; non potest habere talem voluntatem internè, aut saltem eam de facto non habet, concedo: sum enim certus quòd de facto potius habeat oppositam voluntatem: non potest habere illam significatam per verba, aut signa, quibus mediantibus iurat, nego antecedens. Et similiter distinguo consequens; non requiritur ad iuramentum talis voluntas, quæ reuera sit in iurante, concedo. neque id asserui in præmissa doctrina; non requiritur talis voluntas significata, seu significatio talis voluntatis, nego consequentiam.

9.

Qua voluntas requiritur ad iuramentum.

Et hinc potest deduci quænam voluntas requiratur ad iurandum, quod examinatur à Suarez tom. 2. de relig. lib. 1. de iuramento cap. 1. num. 7. dum quaerit quænam intentio voluntatis requiratur ad iuramentum, & an solum sufficiat intentio proferendi verba illa, aut signa, quibus communiter iuramentum concipi solet; an verò vterius requiratur alia aliqua intentio, qua mediantem velit proferre illa verba, per modum iuramenti? Quam difficultatem sic resoluit num. 8. ut non sufficiat voluntas proferendi illa verba, dicatque separabilem esse vtramque intentionem, ita ut possit quis benè proferre liberè verba ea, sine eo quòd verè iuraret; licet non possit verè iurare quin proferat illa verba, vel signa æquivalentia.

10.

Impugnatur. Non potest quis mentiri quin proferat talia verba, aut æquivalentia signa.

Sed licet hoc vltimum verum sit, nimirum, quòd non possit quis mentiri quin proferat talia verba, aut æquivalentia signa; tamen illud primum quòd possit proferre illa verba significatiuè (de hac enim significatione ipse loquitur, &

est illa quæ facit ad rem. nam materialis prolatio, aut recitatio verborum, per quam non intelligitur quis significare suum conceptum, non facit ad rem) quòd, inquam, possit proferre verba, quibus iurari solet significatiuè, dicendo, verbi gratià, per Deum ita est, quin iuret omnino difficile est; primò, quia quemadmodum non potest quis dicere, Petrus est domi, significatiuè, quin verè & propriè non solum loquatur, & significet Petrum esse domi, sed etiam verè mentiatur, si putat ipsum non esse domi, quamuis nullam haberet intentionem proferendi illa verba significatiuè; ita qui diceret: per Deum Petrus est domi, significatiuè non posset non iurare, & peierare, etiam si id putaret esse falsum, quamuis nullam aliam haberet intentionem præter intentionem illam, quæ requiritur, ut dicat illa verba significatiuè.

Secundò, quia voluntas iurandi non est aliud, quam voluntas proferendi significatiuè verba, quæ ex se significant voluntatem testificandi per Deum; sed voluntas omnis proferendi verba, quibus iuratur significatiuè, est talis voluntas: ergo non potest esse talis voluntas absque voluntate iurandi, & absque ipso iuramento, si sequatur actu prolatio illorum verborum.

Tertiò, quia si talis voluntas pronuntiandi significatiuè verba, quibus concipitur iuramentum, possit esse absque voluntate iurandi, aut iuramento, nemo vnquam iuraret falsum cognitum, ut tale, nec consequenter sic iurando peieraret, quod videtur absurdum, & contra communem sensum.

Probatum sequela, quia quandoquidem non constet aliis an habeant illam voluntatem particularem iurandi, quam putat Suarez requiri, quidquid possent ea mediante persuadere aliis, possent sine ipsa per ipsam voluntatem præcisam proferendi verba iuramenti significatiuè: ergo ad nihil deferuieret ipsis illa voluntas specialis; & consequenter quandoquidem eam non habendo non iurarent, nec peierarent, dicendum est quòd, nisi sint imprudentissimi, eam non habent, quoties confirmant falsum, atque adeò quoties id faciunt, dicendum est quòd nec iurent, nec peierent.

Nec refert fundamentum Suarj, nempe quòd qui profert verba; quibus solent homines vouere, sine animo vouendi, non voueat verè: ergo qui profert verba, quibus iuramus, sine animo iurandi, non iurat verè.

Respondetur enim supposito antecedenti, de quo modò non curo, negando consequentiam, quia vtrum consistit principaliter in voluntate obligandi se ad faciendum aliquid illa speciali ratione, qua quis obligatur ex voto, vnde quia quis posset benè significare se habere talem animum, cum reuera ipsum non habeat, benè potest proferre verba, quibus mediantibus vouemus, sine eo quòd verè voueat (loquor semper ex suppositione, quòd antecedens sit verum) & benè consequenter sequitur quòd quis habere possit voluntatem proferendi illa verba, etiam significatiuè, sine eo quòd habeat voluntatem vouendi. At iurare nihil aliud est quam adducere Deum in testem: hoc autem fit per verba illa, quibus iuramus, ut quando dicimus: per Deum ita est: Testis est mihi Deus quòd ita est; ergo implicat voluntas proferendi illa verba significatiuè sine voluntate iurandi.

Non potest quis significatiuè proferre verba iuramenti quin iuret. Non potest quis dicere orationem falsam significatiuè quin mentiatur.

11.

Voluntas iurandi est voluntas proferendi significatiuè orationem qua significat per Deum se confirmare aliquid quam propositionem.

12.

Solutum fundamentum Suarj.

Cur requiratur intentio particularis ad votum, & non ad iuramentum.

Obiicies

13.
Obiectio ultima contra descriptionem iuramenti.
Responsio 1.
Responsio 2.
Distinctio iuramenti ab oratione.

Iuramentum non consistit in actu intellectus.

Signum quo iuramus non habet rationem iuramenti nisi quatenus liberè profertur.

14.
An iuramentum sit actus honestus ex se.
Iuramentum ut sic non est actus inhonestus nec illicitus, & aliud iuramentum est honestum.
Probatio 1. partis.
Probatio 2. partis.

Iuramentum omne non est contra præceptum secundum.
Probatur ex veteri Testamento.

15.
Probatur ex factis Sanctorum.

Obiecties vltimò contra descriptionem iuramenti, quòd ex ea sequeretur iuramentum esse orationem, quia oratio est inuocatio Dei. Respondeo, quamuis admitteretur iuramentum esse speciem quandam orationis, id non esse absurdum. Respondeo secundò, posse illa distingui, quia oratio est inuocatio Dei, vt bonus & potens succurrere, & dare beneficia; iuramentum verò est inuocatio Dei, vt verax in testimonium veritatis.

Ex hæcenus dictis facilè patet iuramentum non consistere in actu intellectus, quidquid dicat Suarez *suprà* num. 5. Ratio est, quia consistit principaliter in signo illo, quo mediante significatur quòd Deus est testis istius veritatis, quam iuramus; illud autem signum non consistit in aliquo actu intellectus, nam licet quandoque habeamus actum in intellectu, quo iudicamus Deum esse testem veritatis, quam dicimus; tamen per illum actum non iuramus: tum, quia illum possemus habere necessariò, si proponerentur motiua determinantia intellectum ad eum habendum; tum, quia per illum actum nihil significamus; tum denique, quia aliquando iuramus sine tali iudicio, vt quando iuramus id quod cognoscimus esse falsum; tum enim non iudicamus Deum esse testem istius rei, quam asserimus.

Aduertendum autem, quòd illud signum non habeat rationem iuramenti, nisi quatenus liberè, & significatiuè producit, sicut nec actus mentiendi habet rationem mendacij, formaliter loquendo, nisi quatenus producit liberè à voluntate.

Quæres primò circa naturam iuramenti, an sit actus honestus ex se. Respondeo breuiter, iuramentum, vt sic, non esse illicitum, aut inhonestum, & iuramentum verum cum debitis circumstantiis prolaturum esse licitum, & honestum.

Hæc responsio est communis omnium Catholicorum contra Hæreticos Albanenses, & Bagnolenses, & Catharistas, seu Catharos. Probatur autem prima pars ex secunda, quia si aliquod iuramentum sit honestum, & licitum, iuramentum, vt sic non potest esse in honestum, & illicitum, vt patet. Probatur secundà pars ex Deuter. 6. *Domini Deum tuum timebis, & illi soli seruias, ac per nomen illius iurabis.* Vbi vel præceptum, vel consilium datur iurandi per nomen Domini, quod non daretur, si iuramentum omne esset illicitum, & inhonestum. Nec hoc præceptum, aut consilium, est contra secundum præceptum Decalogi, quod habetur Exod. 20. *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum;* sed potius est conforme ipsi, quia in illo præcepto non prohibetur assumptio nominis Domini simpliciter, sed assumptio eius frustra, per quod insinuat non prohiberi omnem assumptionem eius. Deinde Psal. 62. vertitur laudi quòd quis iuret in nomine Dei. *laudabuntur*, inquit, *omnes qui iurant in eo*, Psal. 14. ponitur tanquam vna ex conditionibus eius, qui est habitaturus in tabernaculo Domini: *qui iurat proximo, & non decipit.* Item Psal. 23. ponitur tanquam conditio requisita ad ascendendum ad montem Domini. *Nec iurauit in dolo proximo suo.*

Adde adhuc exempla Sanctorum, qui iurauerunt, de quibus passim fit mentio in Scriptura. Loca citantur abundè in Indice biblico & Concordantiis, vt non sit opus hîc plura apponere; *Scoti oper. Tom. VII. Pars II.*

sed tria tantum ex nouo Testamento citabo. Primum est ex Roman. 1. vbi Paulus iurat illis verbis: *Testis enim est mihi Deus.* Secundum 2. Cor. 1. *Ego autem testem Deum inuoco in animam meam.* Denique ex Gal. 1. *Qua autem scribo vobis ecce coram Deo, quia non mentior.*

Probatur etiam auctoritate Patrum, Clementis Alex. 7. Strom. *Iam verò rectè & verè iurans, non autem proclinis ad iurandum, est is, qui est prae-dictus cognitione (id est, perfectu.) qui raro quidem accedit ad iurandum.*

August. serm. 28. de verbis Apostoli. *Ecce verum iura, non peccas.* & paulò post: *non peccat, qui verum iurat.* Videatur Basiliius hom. in Psal. 14. Ambrosius serm. 14. in Psal. 118. Hieronymus in Zachar. 8. Author. imperfecti hom. 12. in Matth. 5. Chrysost. hom. 17. in Matthæum.

Probatur ratione, quia non potest ostendi ex quo capite esset iuramentum debito modo prolaturum illicitum.

Deinde, quandoquidem controuersia sunt quotidie de veritate aliquarum rerum, quæ sciri non possunt à nobis nisi per dicta alicuius, & quia homines solent mentiri, & consequenter ausi confirmarent sua dicta, facilè discredere quis eorum dictis, quandoquidem secundum Apostolum Hebr. 6. omnis controuersia finis ad confirmationem est iuramentum, valde vtile censeretur vsus aliquis iuramenti. Præterea, vt postea dicam, iuramentum est actus Religionis; ergo ex se est licitus, si non afficiatur indebitis circumstantiis.

Probatur tertio ex communi omnis Reipublicæ, tam Ecclesiasticæ, quam ciuilibi praxi, nulla enim est in qua non exigatur hîc, & nunc iuramentum, quod sanè iudicium euidentis est non esse illicitum iuramentum.

Obiecties primò ex Matth. 5. *Andistis quia dictum est antiquis, non peierabis: reddes autem Domino iuramenta tua; ego autem dico vobis non iurare omnino.* & infra; *sic autem in sermo vester est, est, non, non, quod autem his abundantius est, à malo est.* Et ex Iacobi 5. *Ante omnia fratres mei nolite iurare neque per cælum, neque per terram, neque aliud quodcumque iuramentum: sit autem sermo vester est, est, non, non, vt non sub iudicio decidatis.*

Respondeo cum Patribus paulò antè citatis, hîc non esse prohibitum absolute, & simpliciter iurare, quando adest magna necessitas; sed iurare absque necessitate, & hoc si non principaliter, certè partim in ordine ad vitandum peritium, quod à frequenter iurantibus vix vitari potest. Vnde Author imperfecti *suprà*, *nisi iuramentum interdicatur, non possunt amputari perinria, ex iuramento enim peritium generatur; nemo enim est qui frequenter iurat, & non aliquando periret.* Et Augustinus lib. 1. de sermone Domini in monte. *Ita ergo intelligatur præcipisse Dominum, ne iuretur, ne quisquam sicut bonum appetat iusiurandum, & assiduitate iurandi ad peritium per consuetudinem delabatur.* Quapropter qui intelligit non in bonis, sed in necessariis iurationem habendam, refrenet se quantum potest, vt non ea vitatur nisi necessitate, cum videt pigros esse homines ad credendum, quod eis vtile est credere, nisi iuratione firmetur.

Illud autem quod subiungitur de est, est, & non, non, iuxta hoc intelligendum, nimirum nisi cum necessitas, aut utilitas magna exigit

Probatur auctoritate Patrum.

16.
Probatur ratione 1.

Obiectio 1.

Responsio.
Non prohibuit Christus iurare nisi ubi non esset necessitas.
Vitatur iuramentum partim ad vitandum peritium.

Quando vitandum iuramento.

17.
Quomodo intelligendum

illud, si sermo vester est, non non. Quomodo quod his abundantius est de malo est.

Fundamentum huius explanationis.

19. Maldonati sententia reuocatur quatenus dicit quod Christus non prohibuerit iuramentum in ordine ad vitandum periurium.

iuramentum; & illud alterum, quod additur, quod autem his abundantius est, a malo est, pulchrè & subtiliter explicat idem Augustinus tum in eodem loco, tum etiam in serm. 28. de verbis Apostoli, ita scilicet, vt sensus sit quod quoties vltra affirmationem simplicem addendum est iuramentum, id oriatur ex malo, nimirum ex imperfectione hominum, qui quia solent mentiri, non solent etiam credere sæpe, nisi interposito iuramento.

Fundamentum autem totius huius explanationis, optimum adest, quod Apostolus iurauit, vt patet ex dictis, quod tamen sine dubio non fecisset in ea occasione, si fuisset id prohibitum à Christo; vnde signum optimum est ad colligendum quod Christus non prohibuerit absolute vsum iuramenti, Apostolum iurasse.

Maldonatus in 5. *Math.* supra prædictum locum obiectionis fatetur prædictos Patres existimare Christum prohibuisse iuramentum, vt caueretur periurium; sed nimis confidenter asserit id ita se non habere, esseque contra vsum Ecclesiæ, quasi scilicet ex hoc vso colligeretur ipsius sententia, quæ est quod non propterea prohibeatur iuramentum vt caueatur periurium, sed quia ex se malum est iurare absque necessitate.

Verum non ostendit ex quo vso Ecclesiæ id constet, & pace ipsius, nos potius vsum, & sensum Ecclesiæ ex tot Patrum sententia colligendum putamus, quàm ex ipsius dictis, qui etiam vltèrius in hoc deceptus est, quod putarit dictos Patres existimasse solam occasionem huius præcepti fuisse vitiationem periurij: quamuis enim aliam non exprimerent sola illa contenti, non inde sequeretur quod aliam negarent, aut non agnoscerent.

Quod si etiam solam illam occasionem huius præcepti, vel consilij (nam fortè præceptum illis verbis Christi non continet, sed potius consilium, aut admonitio, vt sentire videtur Augustinus *epist. 154. ad Publicolam.*) Patres dedissent, omnemque aliam expresse negarent, cum iis potius sine dubio, quàm cum Maldonato sentiendum esset, qui nullo nititur fundamento ad aliam occasionem probandam præter, nescio quem, vsum Ecclesiæ, quam ipsemet non declarat.

Per hæc patet ad confirmationem ex Apostolo, & ad quascumque Patrum auctoritates, quæ opponi possent contra conclusionem, Quod si qui ex illis non possent sic exponi (vt noster Castro v. *Iuramentum hæres. 1.* existimat de Hieronymo, & Theophylacto) eorum auctoritati aliorum Patrum pro conclusione citatorum auctoritas opponenda est, & cætera fundamenta nostræ conclusionis.

Quæres secundo, quænam condiciones requiruntur ad honestatem iuramenti. Imprimis certum est libertatem, & cognitionem consequenter requiri, vt iuramentum sit honestum; quia honestas non competit, nisi actui humano, qualis non est, nisi actus liber procedens ex cognitione. Rursus, non minùs certum est non sufficere quamcumque cognitionem etiam deliberatam, vt sit honestum, sed requiri cognitionem aliquam bonitatis honestæ in ipso, aut bonitatis vtilis conducentis ad honestatem aliquam, quia catenus actus aliquis est honestus, quatenus cognoscitur esse affectus honestate; non potest autem cognosci, vt sic, nisi cognoscatur, aut se-

cundum se esse bonus bonitate honesta; aut vtilis in ordine ad consecutionem, aut positionem honestatis.

Difficultas ergo præsens est de aliis conditionibus, & potissimum de tribus illis vulgariibus, *veritate, iustitia, & iudicio*, quæ comites iuramenti dicuntur ex illo Ieremiz 4. *Iurabis, viuet Dominus, in veritate, & in iudicio, & in iustitia.* In quæ verba Hieronymus. *Animaduertendum, inquit, quod iuramentum hos habeat comites, veritatem, iudicium, & iustitiam.*

At ex his ipsis auctoritatibus, & communi Theologorum consensu, facile probatur has condiciones requiri, nec id habet aliquam difficultatem, quàm vt quid per has condiciones, seu comites iuramenti intelligatur, explicetur.

Itaque per *veritatem* intelligitur quod iuramentum omne, vt non sit malum, debeat esse verum, & hoc quidem tam certum est, quàm quod omne periurium sit malum; nam iuramentum falsum est propriissimum periurium, solum circa hoc aduertendum, quod cum in iuramento promissorio, quo scilicet iurat quis se aliquid facturum, duplex veritas considerari solet. Vna, quæ est de præsentis, nimirum quod habeat iurans animum faciendi quod promissit, quam vocat Suarez veritatem dicti. Altera de futuro, quam idem Auctor vocat veritatem facti, nimirum, quod reuera faciet illam rem; cum, inquam, in iuramento promissorio hæc duæ veritates considerari possint, dubitari potest an vtraque veritas requiratur ad iuramenti promissorii honestatem, & de prima quidem veritate non potest esse controuersia, quia sine ea iuramentum est periurium.

De secunda itaque solum controuerti potest, & quidem Suarez *suprà cap. 3. num. 3.* eam videtur requirere: sed sine dubio non debet requiri. Nam qui cum animo vero faciendi quod promittit, iurat, quamuis postea ob impedimenta aliqua nunquam id facturum sit, absolute, & simpliciter iurat verè, & honestè, suppositis reliquis circumstantiis, & licet postea noller obseruare iuramentum, etiam cum posset, & deberet, quamuis id faciendo peccaret; tamen non posset efficere vt iuramentum præcedens bono animo factum, sit peccaminosum, vt est euident. Et licet illud iuramentum reuera sit materialiter falsum, quia affirmat se facturum simpliciter, quod à parte rei simpliciter non erat facturum; tamen non iurauit falsum formaliter, quia reuera tum putauit se id esse facturum, & habuit reuera animum absolute id faciendi; vnde non poterat peccare suppositis reliquis circumstantiis. Oritur quidem obligatio ex iuramento faciendi rem promissam, ex qua obligatione fit vt si non fiat, cum posset fieri, peccetur, de quo postea; sed non propterea fit, vt si non fiat, ipsum iuramentum prius factum sit malum, & non honestum.

Secunda conditio, aut comes iuramenti est *iudicium*, & si per ipsum intelligatur iudicium prudens, quo iudicatur iuramentum esse honestum, iam supposuimus tale necessariò requiri; nec sanè est quid peculiare in iuramento quod id requirit, vt sit honestum; nam omnis actus virtutis requirit iudicium prudentiale. Quamuis autem *iudicium* hoc modo intellectum, reuera comprehendat sub se veritatem & iustitiam; tamen non frustra illa adduntur, vt denoteretur scilicet

Requiritur ad honestatem iuramenti veritas, iustitia, & iudicium.

21. Quid intelligitur per veritatem ad iuramentum honestum.

In iuramento promissorio duplex veritas. 1. Est veritas dicti. 2. Est veritas facti. Veritas dicti requiritur necessariò ad honestatem iuramenti.

Nam requiritur veritas facti.

22. Quid intelligitur per iudicium, quod est comes iuramenti. 1. Explicatio.

20. Quid requiritur ad honestatem iuramenti. Libertas & cognitio requiruntur ad honestatem iuramenti.

Cognitio honestatis iuramenti requiritur ut sit honestum.

scilicet non posse vllum iudicium esse rectum, & prudentiale circa iuramentum, nisi in quo includitur, aut ad quod præsupponitur cognitio de veritate, & iustitia iuramenti. Alio modo posset intelligi per iudicium, non iudicium completum, quo absolute, & simpliciter iudicaretur actus iuramenti esse honestus (nam cum sit vniuersale quid spectans ad omnes virtutes, & lip-
 23. *Non licebat in lege etiam antiqua iurare absque causa.*
 Non falsum solum, sed frustraneum iuramentum prohibetur 2. præcepto.

Hoc autem supposito, facile colligi potest etiam in lege antiqua, non licuisse iuramentum absque causa sufficienti, quia aliàs Propheta istius legis hanc conditionem non requireret, imò ex secundo præcepto primæ tabulæ id etiam constare videtur, vbi dicitur non esse assumendum nomen Domini in vanum, nam quamuis hoc Iudæi communiter intelligebant de iuramento falso, ita vt illud *vanum* idem esset, ac *falsum*; tamen illa explicatio erat falsa, vt constat ex Exodi 20. vbi explicatur illud in *vanum* dum dicitur, *Neque enim habebit infonem Dominus eum, qui assumpserit nomen Dei sui frustra.*

Tertia denique conditio, seu comes iuramenti est iustitia, & per eam intelligitur quod ipsamet assertio, (quam non malè Suarez *suprà* vocat materiam proximam iuramenti) non sit contra vllam virtutem, ita scilicet vt assertio, quæ confirmari possit iuramento, non solum sit vera propter primam iuramenti conditionem, sed etiam sit talis, qua possit licitè vti absque iuramento, & sic intellecta hæc conditio, locum habet tam in iuramento promissorio, quàm in assertorio, & ex ea colligitur quod non possit quis licitè iurare quod sit peccaturus, quia neque potest licitè, absque etiam iuramento, dicere quod sit peccaturus; & deinde similiter ex ea colligitur, quod non possit quis iurare Petrum, verbi gratia, fecisse aliquod crimen occultum, quod tenetur iurans non pro-
 24. *Quid est iustitia, qua est 3. comes iuramenti.*
 Quando ad- sunt iuramento tres eius comites.

Quæres tertio, ad quam virtutem spectat iuramentum? Non est dubium quin ad multas virtutes possit spectare iuramentum, quatenus assumeretur tanquam medium ad actus eorum, vt, verbi gratia, si quis cuperet ex motu misericordie subuenire misero, & videret ad hoc conducere iuramentum licitum, casu scilicet, quo ille miser esset condemnandus, nisi aliquis iuraret eius innocentiam; tum assumptio iuramenti esset actus vel elicitus, vel imperatus misericordie,

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

& eodem modo, proportionem seruata, posset spectare ad iustitiam, & ipsam virtutem veritatis, ac alias quascunque, ad quas posset deferre; nec de hoc est hîc controuersia, sed ad quam virtutem per se directè spectat.

Circa quod sententia communissima Theologorum hîc, & cum Diuo Thoma 2. 2. quæst. 89. art. 4. quam etiam ego amplector, est, iuramentum per se spectare ad virtutem Religionis, non quidem quatenus est asseueratio quædam, ac confirmatio veritatis, sed quatenus est talis confirmatio per assumptionem Dei in testem. Probatur conclusio hæc, primò ex *Deuteron. 6. vbi* ponitur iuramentum tanquam actus pertinens ad cultum Dei: dicitur enim ibi: *Dominum Deum tuum timebis, & illi soli seruias, ac per nomen illius iurabis.* Confirmatur, quia idèd prohibetur periurium, quia per eum inhonoratur Deus: vnde *Leuit. 19. dicitur, Non periurabis in nomine meo, nec pollues nomen Dei tui:* ergo per iuramentum licitum honoratur, & consequenter spectat per se ad Religionem, cuius est Deum honorare.

Probatur etiam auctoritate D. Hieronymi in *Mat. 5. Qui iurat, vel amat, vel veneratur eum, per quem iurat.* & Tertulliani in *Apolegetico cap. 32. Damones adiurare consueuimus, vt illos de hominibus exigamus; non deierare vt illis diuinitatis honorem conferamus.*

Adde ad hæc Philosophum in sua Rhetorica ad Alexandrum, dicentem: *Iusiurandum est cum diuina veneratione dictio probationis expers.* & Ciceronem 3. *Offic. asserentem iusiurandum esse affirmationem religiosam.* & Ius ciuile l. 2. *C. de rebus creditis, & iureiurando, vbi habetur: Iusiurandi contempta religio satis Deum ultorem habet.*

Probatur ratione, quia idèd Deum potius quàm alium in vltimum veritatis testimonium adduimus, quia existimamus ipsum & scire veritatem, & posse vindicare mendacium, ac falsitatem, & idèd exigitur confirmatio veritatis per iuramentum, quo assumitur Deus, aut aliquid eius in testimonium: quia supponitur, quod omnes in Deum credentes habebunt eam ipsi reuerentiam, vt non sint assumpturi nomen eius, nisi in confirmationem veritatis: ergo iuramentum supponitur semper assumi in honorem Dei, & cum reuerentia quadam eius. Vnde si esset aliquis, qui præ se ferret se non curare pro Deo, nec vlla ipsum reuerentia prosequi, nemo proponeret ipsi iuramentum, nec ob illud assumptum crederet ipsi.

Probatur secundo, quia illud spectat ad Religionem, quod ex natura sua particulari cedit in honorem particularem, & non solum quatenus spectaret ad aliquam aliam virtutem, hac enim ratione oratio & quicumque alius actus dicitur spectare ad Religionem: sed ex iuramento sequitur specialis honor Deo ex natura sua, & non solum quatenus spectaret ad aliquam aliam virtutem: ergo est actus Religionis.

Aduertendam autem non esse necesse vt quoties quis iurat, intendat illum honorem, aut consequenter exerceat formaliter actum Religionis; nec sanè est verisimile quod talem actum vnquam exercent, qui falsum iurant, sed potius illi semper exercerent vitium Religionis oppositum: sensus ergo dictorum est, quod iuramentum licitum habeat ex se honestatem Religionis non minùs, quàm dare

h h 2 elemo

Difficultas est ad quam virtutem per se spectat.

27. *Iuramentum per se spectat ad virtutem Religionis.*

Probatio ex Scriptura.

Probatio ex Patribus.

Probatur ex Philosophia.

Probatio ex iure.

28. *Probatio 1. à ratione.*

Probatio 2.

Non est necesse vt iurans semper intendat honorem Dei.

elemosynam indigenti habet ex se honestatem charitatis, aut misericordiae, quamvis hic, & nunc aliquis non aduerteret ad illam honestatem, nec formaliter intenderet illam, sed præcisè intenderet confirmationem veritatis, aut aliquid aliud.

29.

Obiectio 1.

Responsio 1.

Iurantes bene non solum intendunt confirmare veritatem, sed honorare Deum.

Obiicies primò, qui iurant solummodò intendunt confirmationem veritatis, non verò cultum diuinum; ergo non est actus Religionis. Respondeo primò, eos qui iurant benè, de quibus hic agimus, non solum intendere confirmare veritatem quomodocumque, sed eam intendere confirmare tali speciali modo, quo scilicet honorant Deum; vnde etiam semper cauere debent ne iuramentum suum vestiatur aliqua circumstantia, qua offenderetur Deus, aut inhonoraretur. Ad hoc autem faciendum certum est quòd non moueantur à veritate, quæ perinde confirmaretur, siue adessent illæ circumstantiæ, siue non, vt patet, vnde debent moueri ab aliquo alio: sed certè nihil aliud potest potius mouere eos ad id, quàm desiderium honorandi Deum; & licet hic, & nunc non moueantur ab illo desiderio, sed à metu, aut timore poenæ, quam potest, & solet Deus infligere malo modo iurantibus, sufficit ad propositum nostrum quòd actus ille iurandi sit ex natura sua talis, qui, si non caueantur illæ circumstantiæ, erit contra Religionem; & si caueantur, erit iuxta illam. Respondeo secundò, negando consequentiam, quia licet illi non intendant illum cultum, tamen actus ex natura sua in illum tendit, & vt sic possunt ipsi intendere ipsum, quod sufficit vt sit actus Religionis. Confirmatur hoc exemplo orationis, ad quam exercendam licet moueamur aliquando ex obligatione iustitiæ, vt sit in illis, qui recipiunt stipendium pro facienda oratione; tamen ipsamet oratio est actus Religionis; ergo similiter quamuis moueremur ad iurandum ex motiuo confirmandæ veritatis, non sequeretur quin ipsummet iusiurandum esset actus Religionis.

Responsio 2.

Confirmatio huius responsionis.

30.

Obiectio 2.

Responsio 1.

Iuramentum prolatum sine necessitate non est actus Religionis. Bonum est sapius iurare quando ad sunt iuramenti comites, non alias.

Obiicies secundò, sequeretur quòd benè faceret quis sapius iurando; quia benè faceret, qui sæpe vellet exercere actum Religionis: ergo. Respondeo, iuramentum prolatum sine causa non esse actum Religionis, quia est tum assumptio nominis Domini in vanum, seu frustrà; sed iuramentum prolatum cum est necessarium, aut valde vtile. Vnde in forma respondeo, distinguendo antecedens: sapius iurare, quando esset sufficiens causa, concedo; quando non esset, nego antecedens: neque tum esset, vt dixi, actus Religionis, sed in priori casu, in quo concessi antecedens.

Responsio 2.

Possit non esse bonum sapius iurare iuramento quod esset actus Religionis. Sunt certi actus charitatis quos non est bonum sapius exercere.

Respondeo secundò, negando antecedens ob aliam rationem: quia licet esset actus Religionis iurare, quando adesset veritas & iustitia, quia tamen pro labilitate nostræ linguæ, & magna ignorantia, difficile est, quin inter frequentia iuramenta adsint periuria; propter hoc periculum vitandum non esset bonum sapius iurare, sicut nec esset bonum aliqua specialis charitatis opera exercere, quando cum eorum exercitio coniungeretur magnum aliquod, & moraliter inevitabile periculum offendendi Deum, vt contingere posset in casu, verbi gratià, quo mulieres virorum infirmorum haberent curam, aut viri mulierum.

31.

Obiectio 3.

Obiicies tertio, potest quis iurare per manum Regis, aut alterius hominis, non confide-

rando ipsos vt creaturas Dei, nec villo modo referendo iuramentum, ad illum: sed ille actus non erit actus Religionis: ergo saltem non omne iuramentum est actus Religionis. Respondeo primò, si tale iuramentum posset fieri, adhuc nos non agere in præsentiarum de illo, sed de eo, quo adducitur Deus in testimonium, vt patet ex descriptione, quam *suprà* dedimus, iuramenti.

Responderi posset secundò, non posse iurari sic per Regem, aut aliquam creaturam, quia si loquamur de creaturis irrationalibus, ipsæ non possunt testificari veritatem, quam asserimus, & sic adductio earum in testimonium non esset villo modo confirmatio veritatis, & imprudentissimus esset, qui crederet asserenti per ipsas, vt sic consideratas, magis quàm si simpliciter assereret absque iuramento.

Si autem loquamur de creaturis rationalibus, aut loquemur de creaturis damnatis, aut beatis, aut viatoribus. Si loquamur de damnatis, ipsi secundum illum statum sunt mendacissimi, & sic adductio eorum in testimonium, non esset confirmatio veritatis, quia quamuis testificarentur ita esse, vel non esse, non propterea id esset magis credendum, quàm si id non assererent. Si loquamur de Beatis, si illos consideremus secundum se, etiam sunt fallaces, & sic eorum adductio non esset sufficienter confirmatio veritatis, & consequenter adductio eorum non posset habere rationem iuramenti, propter quam etiam rationem adductio creaturarum rationalium viatorum excludi poterit à iuramento. Si verò consideremus Beatos vt sunt participes gloriæ, & scientes omnia, quæ spectant ad eorum statum, ac impeccabiles, sic quidem eorum testificatio posset sufficere ad confirmationem veritatis; tamen adhuc non sufficienter videtur adductio eorum in testimonium confirmare veritatem, si secundum se considerentur, non quidem ob rationem Suarj *suprà* cap. 5. scilicet ex eo, quòd ille status competere ipsi ex gratia particulari, quia hoc non facit ad rem; sed ob aliam rationem, nempe quia non possunt confirmare de facto veritatem nobis, nisi Deus specialiter illam facultatem concedat ipsis. Vnde quia is, cui fieret iuramentum per Michaëlem, verbi gratià, Angelum, quem cognosceret, nec fallere de facto, nec falli ea de re, sciret adhuc quòd ipse non posset sine licentia speciali Dei testificari illam veritatem, meritò posset non credere sic iuranti, quia scilicet ex illo iuramento, quamuis falsum esset, sciret nihil mali accidere posse iuranti, nisi Deus vellet vindicare iniuriam factam Sancto, & sic refunderetur iuramentum ad Deum, tam à iurante, si hoc intenderet, quàm ab eo, cui fieret iuramentum, quia eatenus admitteret illud, quatenus putaret Deum vindicaturum irreuerentiam exhibitam Sancto per poenam infligendam viatori, si falsò iurauit.

His tamen non obstantibus, quando aliquis adduceret aliquem hominem, etiam viatorem, in testimonium suæ veritatis in realiqua, quæ si falsa esset, probabiliter veniret in cognitionem istius hominis, & quando iste homo sic adductus in testimonium, posset punire iuramentum, si falsò iuraret, propter irreuerentiam sibi exhibitam, sicut solebat quidem Hibernus Magnas seuerissimè punire eos, quos intelligebat per suam manum iurasse, propter irreuerentiam, quam sibi inferri

Responsio 1.

Responsio 2. Non potest iurari propriè per creaturam nisi vt est aliquid Dei.

32.

Adductio damnatorum in testimonium non esset confirmatio veritatis.

Adductio Beatorum secundum se consideratorum etiam vt sunt Beati non est sufficienter confirmatio veritatis.

33.

Quomodo adductio hominis viatoris in testimonium posset confirmare veritatem, & inducere ad credendum.

inferri existimabat; non dubito quin talis adductio esset magna confirmatio veritatis, licet non esset ultima, & sanè ego ipse crederem sic affirmanti veritatem, quam diceret magis, quam si simpliciter eam assereret. An autem illa confirmatio esset iuramentum, nec ne, quæstio esset de nomine, & sine dubio non esset iuramentum in propria & communi acceptione, qua Theologi & Philosophi etiam communiter vtuntur eo nomine. Quod si autem adducerent vltos homines, vt sic sine relatione ad Deum in testimonium veritatis alicuius, cuius falsitas nunquam posset peruenire ad cognitionem illius, per quæ quis iuraret, aut si is talis esset, qui non posset punire vltro modo iurantem; si falsò iuraret, non deberet quis propter talem assertionem credere sic iuranti, magis quam si simpliciter sine assertionem vlla diceret illam veritatem: cuius ratio patet ex dictis; quia nihil esset, ob quod talis assertio moueret ad credendum: & quamuis reuera aliquis eà reuerentiâ prosequeretur aliquem hominem, vt nullo modo vellet ipsum in falsitatis testimonium adferre, tamen hoc iis, quibus iuraret, non posset constare, nisi per simplicem affirmationem eius, aut per aliud iuramentum, & sic non deberet sufficere ipsis pro vlla confirmatione, nisi quatenus probabiliter id constaret ipsis ex aliquibus coniecturis, & vellent esse contenti aliqua probabili certitudine maiori, quam haberet simplex assertio eius; & ipse vidi qui huiusmodi confirmationem prolata veritatis exigerent.

Plurima alia tractat Suarez more suo f. 3. 3. 3. de iuramento lib. 1. per multa capita, sed omnia sunt ex se facillimè resolutionis, præsertim ex suppositione dictorum, vnde non videbantur hic examinanda.

34. c. Et ex hoc sequitur propositum. Ex tribus, quæ ipse paulò suprà explicanda dicebat in hac quæstione, nunc resoluit secundum, nempe de periurio, an sit peccatum mortale; quæ est ipsamet quæstio principalis, & conclusio ipsius est affirmatiua, quam cæteri Theologi tenent; sententiarij quidem hic, & reliqui cum D. Thoma 2. 2. quæst. 98. art. 3. aut in propriis de periurio tractatibus. Antequam autem hanc conclusionem probemus, & declaremus amplius, priùs definendum est quid sit periurium.

Circa quod aduertunt auctores aliqui, præsertim D. Thomas suprà, Suarez lib. 3. de iur. cap. 2. Sanchez lib. 3. in Decal. cap. 4. periurium dupliciter capi, improprie & proprie. Periurium proprie dictum est iuramentum de re falsa. Periurium improprie dictum est iuramentum, cui deficit vlla ex prædictis tribus comitibus iuramenti liciti, veritas scilicet, aut iustitia, aut iudicium. De prima acceptione periurij non potest esse controuersia, omnes enim in ea conueniunt. Secundam autem acceptionem valde impropriam existimo, nec satis benè fundatam; nam quamuis S. Hieronymus in Ieremia cap. 4. dicat periurium esse iuramentum, cui defunt tres prædictæ comites iuramenti, in quo solo dicto fundantur prædicti Authores; tamen non dicit illud iuramentum esse periurium, cui deest vlla particularis ex illis comitibus, sed cui defunt omnes: id autem verum esse potest, quamuis illud non esset periurium, cui solum deest iustitia, aut cui solum deest iudicium. Et certè in nullo sermone communi dicimus eos peierare, qui iurant aliquem fecisse malum, quod reuera fecit, & à iurante non debuit propalari;

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

nèque qui iurat verum sine vlla necessitate, peierat, quamuis sic iurando quis peccet. Itaque mihi non satis probata est illa secunda acceptio: sed quia hac de re non potest esse nisi quæstio de nomine, hoc sufficit indicasse: & quomodocumque dicetur, hic agimus de periurio proprie dicto.

Quod breuiter describi potest iuramentum de falso in opinione iurantis. Hæc descriptio est in re communis, eamque supponit Doctor hic, dum ex eo probat periurium esse peccatum mortale; quia adducere Deum in testem falsi, est peccatum mortale; quæ probatio nihil valeret, si periurium non esset adductio Dei in testimonium falsi, vt tenent Authores communiter, quos citat, & sequitur Suarez lib. 3. de iuram. cap. 5. num. 2. Dixi autem de falso in opinione iurantis, quia quamuis res iurata esset vera à parte rei, modò iurans putaret eam non esse veram, & iuraret tamen veram esse, peieraret: & rursus, si esset falsa à parte rei, modò iurans non dubitaret eam esse veram, & propterea iuraret eam esse veram, non peieraret formaliter, & peccaminosè; sed ad summum materialiter, præsertim adhibitâ debitâ diligentiam cognoscendi veritatem, vt tenent Authores communiter, quos citat, & sequitur Sanchez lib. 3. in Decalogum cap. 4. num. 14. Et iuxta hoc intelligendus est Augustinus in sermone 28. de verbis Apostoli, vbi iuramentum rei falsæ, quæ putaretur vera, periurium vocat, verba eius habentur suprà in Magistro lit. B. Intelligendus, inquam, est sic, vt velit illud iuramentum esse periurium materialiter, non formaliter, vel certè intelligendus est iuxta ea, quæ dicemus cum Doctore §. Quantum ad secundum dubium, de eo qui iurat falsum, quod putaret verum opinatiuè, cum aliquo scilicet dubio de opposito.

Secundò ad probationem conclusionis, aduertendum est eam intelligi, quantum est ex parte materiæ, ita scilicet, quod ex suppositione deliberationis sufficientis omne periurium verum, & proprium hoc est omne iuramentum de re, quam iurans opinetur falsum, seu, quod idem est, omne mendacium, siue officiosum, siue iocosum, siue perniciosum confirmatum iuramento, sit peccatum mortale.

His suppositis, conclusio Doctoris, & communis, est imprimis contra hæreticos Apostolicos, & Priscilianistas, qui iurandum, & peierandum censuerunt ne proderetur secretum. Est etiam contra Goffredum, qui in cap. Quod autem, & 22. quæst. 2. cap. vlt. putauit periurium officiosum esse tantum peccatum veniale. Probatur autem conclusio vniuersaliter. Primò, quia est contra præceptum secundum Decalogi, & quidem in re graui, vt patebit ex probatione Scoti. Secundò, ex communi sensu Ecclesiæ, ac Doctorum. Tertiò ex Augustino suprà, qui vocat huiusmodi mendacium indifferenter detestandam belluam. Quartò ex 22. quæst. 1. vbi vocatur grande scelus. Quintò denique, ratione Scoti: adducere Deum in testem falsitatis est magna prorsus irreuerentia ipsi; sed quoties quis proprie peierat, id facit: ergo periurium omne est peccatum mortale. Confirmatur specialiter contra Goffredum, quia mendacium perniciosum confirmatum iureiurando, est peccatum mortale, secundum ipsum; ergo & iocosum. Probatur consequentia, quia non idèd habet malitiam mortalem illud mendacium

h h 3 perni

Et quomodo non.

Quid est periurium.
Periurium duplex.
Periurium proprium, quid.
Periurium improprium, quid.
Non satis fundatur.
2. Acceptio.

35.
Descriptio periurij proprie dicti.

Iurans verum putatum falsum peierat.
Iurans falsum, quod putat verum, non peierat.

Explicatur August.

36.
Omne periurium proprie dictum est peccatum mortale.

Probatio 1.

Secunda. Tertia.

Quarta. Quinta denique Scoti. Omne periurium est grauius irreuerentia Deo. Confirmatio contra Goffredum.

perniciosum, quia est perniciosum; aliàs officiosum mendacium confirmatum iuramento non esset peccatum mortale, quod non asseritur ab ipsomet Goffredo: ergo ratio est, quia adducitur Deus in testimonium falsitatis; sed quando quis peierat iocosè, adducit Deum in testimonium falsitatis: ergo peccat mortaliter.

*Confirmatio 2.
Contra eundem.*

Periurium officiosum minus graue peccatum quam iocosum.

Periurium iocosum improprium, quo quis non mentitur, non esset peccatum mortale.

37.

Relicitur fundamentum hareticorum. Non licet cuiusvis utilitatis gratia peiorare.

Relicitur fundamentum Goffredi.

Confirmatur secundò, quia periurium officiosum est peccatum mortale, secundum Goffredum: ergo & iocosum. Probatur consequentia, quia maior irreuerentia infertur Deo, adducendo ipsum in testimonium falsitatis sine magna utilitate, aut vlla alia, quam sit utilitas ioci, quam si sic adduceretur in ordine ad magnam aliquam proximi utilitatem, verbi gratià, causa saluandi ipsius vitam: ergo si peierare in ordine ad hanc utilitatem sit peccatum mortale, multò magis erit tale peccatum mentiri sine tali respectu, sed ad meram recreationem.

Aduertendum autem hìc quòd loquor de periurio iocoso propriè dicto, quo scilicet quis verè mentitur, licet iocosè, & confirmaret suum mendacium iuramento: nam de alio iuramento iocoso impropriè dicto, quo quis non verè mentitur, non agimus, quia sicut non fieret proprium mendacium, ita nec proprium periurium, sed materiale tantum, atque adeò per ipsum non fieret irreuerentia magna Deo.

Haratici nullum habere poterant fundamentum ad honestandum suum periurium, nisi utilitatem magnam, quæ inde sequeretur: sed illud fundamentum non sufficit, quia aliàs, ut optimè Augustinus discurret, quasi per totum librum contra mendacium, sic posset quis, quoties aliquod emolumentum inde resultaret, adulterare, furari, occidere, & quæcumque demùm alia facinora committere, quo nihil sceleratius excogitari potest.

Fundamentum Goffredi esse poterat, vel quòd mendacium iocosum non esset verum mendacium, & sic iuramentum iocosum non esset verum iuramentum; vel quòd materia esset levis, atque transgressio præcepti circa eam non posset esse nisi levis.

Sed ad hoc fundamentum patet responsio ex dictis, nam si dicatur primum, iam paulò suprà aduertimus nos non agere de iuramento iocoso, in quo non verè committeretur mendacium, nec verum consequenter proferretur iuramentum. Si secundum, etiam inter probandum conclusionem ostendimus omnem adductionem Dei in testimonium falsi, esse materiam grauem, quia per eam grauis exhiberetur iniuria Deo, imò grauior in mendacio iocoso, quam in serio, & officioso.

38.

Quanta est grauitas periurij.

Quæri potest hìc quanta sit grauitas periurij, quod satis explicari non potest, nisi comparando ipsum ad alia peccata, quod ut fiat utiliter ad propositum, aduertendum est, in hac comparatione præcisè spectari debere malitiam periurij, quam habet ex se, ut opponitur virtuti Religionis, & non quam habet per accidens, ut opponitur aliis virtutibus, quatenus scilicet per ipsum sequeretur nocumentum aliquod proximo contra charitatem, aut iustitiam.

Assertio 1. minus est graue quam vitia opposita virtutibus Theologicis.

Dico ergo primò, si comparetur ad peccata ex se opposita tribus virtutibus Theologicis, hæc videri grauiora, sicut ipsæ virtutes Theologicæ sunt perfectiores Religione: cæteris enim paribus, quo perfectiores sunt virtutes, eo maiora, & grauiora sunt vitia ipsis opposita.

Dico secundò periurium esse ex se minùs graue, quàm blasphemia, aut idololatria; quia per hæc maior irreuerentia exhibetur Deo, ut patet.

Dico tertio, periurium esse grauius peccatum, quàm Simonia, aut fractio voti, ob oppositam rationem, quia reuera maior irreuerentia, & magis immediate infertur Deo per periurium, quàm per illa vitia; nam per fractionem voti, verbi gratià, non attribuimus Deo aliquam imperfectionem, sed negamus facere aliquid, quod cederet in eius honorem, & quod nouimus facere: sed adducendo ipsum in testem falsi, ut communiter supponitur, quantum est ex parte iurantis, significatur quòd ipsemet Deus testetur istud falsum, & scit illud esse; prout non est, quod patet ex forma illius iuramenti: *testis est mihi Deus*, quod coincidit cum illo communi iuramento, *Per Deum*, ut expressè tenet Augustinus *serm. 28. de verbis Apostoli*, & cum eo cæteri Doctores communiter. Et sanè hæc ratio non solum currit de periurio assertorio, sed etiam de promissorio: nam per vtrumque æquè adducitur Deus in testem falsi, aut si non adducatur in testem falsi per iuramentum promissorium, certè sit testis falsi, ut postea videbimus; unde miror Suarez *lib. 3. de Iuramento cap. 3. num. 6.* concedere hanc assertionem de assertorio, & negare de promissorio iuramento: de fundamento verò eius ad hoc dicendum, nempe quòd obligatio voti sit maior, quàm obligatio iuramenti promissorii, postea dicam *num. 198.* & modò sufficit scire ad defensionem propositæ conclusionis, quòd si loquatur de obligatione ad non vouendum, nisi quod quis est impleturus, & de obligatione ad non peierandum, certum sit hanc esse maiorem, quia aliàs obligatio iuramenti assertorii non esset maior, quàm voti, contra ipsummet Suarez. Si autem loquatur de obligatione sequente ad votum, & ad iuramentum promissorium complendum, quamuis concederetur, non præiudicat conclusioni, quia periurium assertorium non consistit in illa violatione illius obligationis ut sic præcisè, sed in adductione Dei in testem falsi, quæ præsumitur, aut includitur semper in ista violatione: sed de hoc postea fusiùs.

Dico quarto, probabilius est periurium ex se esse grauius homicidio, & consequenter quocumque peccato contra proximum directè commissum. Hæc est D. Thomæ *quodl. art. 18.* Abul. in *cap. 5. Matt. quest. 302.* Gersonis *1. p. alphab. 13. lit. V. Syluest. Verbo periurium q. 2.* Soto *lib. 8. de iust. quest. 2. art. 3.* Azor. *tom. 1. lib. 11. cap. 12. quas. 6.* Sayr. *lib. 1. cap. 4.* Sanchez *lib. 3. in Decal. cap. 4. n. 37.* Eam probabilem putat Lessius *lib. 2. de iust. cap. 42. dub. 14. num. 75.* Sed probabilem oppositam sententiam, quam tenet Durandus *hic quest. 5. num. 8.* Richard. *art. 4. quest. 1.* Gabriel *quest. 2. art. 3.* Maior. *quest. 5.* Angelus *V. periurium.* Suarez *lib. 3. de Iur. cap. 3.* rem relinquit dubiam, magis tamen videtur inclinari contra nos.

Probat sanctus Thomas conclusionem, quia in causa homicidij exigitur iuramentum ad illud terminandum: ergo periurium videtur esse grauius peccatum, quàm homicidium. Hæc ratio meritò displicet Gabrieli, & Suariorum, aliisque, & breuiter relicitur, quia iuramentum non exigitur ex eo, quòd periurium esset grauius peccatum; sed ex eo, quòd alio modo non possit terminari illa causa, & quòd præsumendum sit quòd qui commisit peccatum homicidij, non velit illi peccato adiun-

Assertio 1. Item quoniam blasphemia & idololatria.

39.

Assertio 3. Est grauius quam simonia, aut fractio voti.

Hæc intelligendum tam de promissorio quam assertorio.

Relicitur fundamentum Suarez de promissorio oppositum.

40.

Assertio 4. Periurium est grauius homicidio, & quocumque peccato contra proximum. Auctores huius sententia.

Auctores opposita.

Probatio 1. S. Thom.

adiungere aliud peccatum etiam minùs graue periurij; quæ præsumptio posset haberi, quamuis constaret periurium esse minùs graue peccatum.

41.

Alia probatio.

Meliùs ergo probatur ab eodem, & aliis ex eo, quòd periurium sit contra Religionis virtutem, homicidium autem contra iustitiam, quæ est inferior virtus, nam ex hoc sequitur quòd, cæteris paribus, grauius sit peccatum periurium, quàm homicidium.

Alia probatio.

Hæc probatio in re coincidit cum illa alia, quæ dicitur quòd periurium sit contra præceptum primæ tabulæ; homicidium verò contra præceptum aliquod secundæ tabulæ; quæ probatio sic proposita habet maiorem vim, si intelligatur quòd periurium sit contra præceptum negatiuum, & non tantùm contra præceptum affirmatiuum primæ tabulæ.

Confirmatio.

Confirmatur hæc probatio, quia licet aliquod peccatum veniale, quòd esset contra, aut potius, vt aiunt, præter præcepta primæ tabulæ, esset leuius sine dubio, quàm peccatum mortale, quòd esset contra præcepta secundæ tabulæ; tamen difficile est omnino quòd aliquod peccatum mortale contra præcepta primæ tabulæ sit minùs graue, quàm peccata mortalia contra præcepta secundæ tabulæ.

42.

Primum fundamentum sententia reuocatur.

Et per hoc patet ad primam rationem dubitandi, quam proponit Suarez contra nostram sententiam, & probationem, nimirum, quia irreuerentia orare est contra virtutem Religionis, & præceptum primæ tabulæ, & tamen est leuius peccatum, quàm homicidium. Respondetur enim, si loquatur de irreuerenti oratione, quæ accedit ad malitiam mortalem, falsum esse iuxta principia nostræ assertionis, quòd sit minus peccatum, quàm homicidium.

2. Fundamentum reuocatur.

Idem Suarez adfert aliam rationem, nimirum, quia si vera esset nostra probatio, sequeretur quòd parricidium esset minùs graue peccatum, quòd, inquit, videtur incredibile; & contra communem sensum. Sanchez *suprà* negat sequelam, & approbat censuram Suarij de incredibilitate consequentis, sed certè minùs consequenter in hoc discurrit, & magis consequenter Medina *lib. 1. sum. cap. 14. §. 5.* fatetur sequelam, quam ego etiam ob eandem conclusionis rationem concedo, & nego id esse aut incredibile magis, quàm incredibile, est blasphemiam esse minùs graue peccatum quàm parricidium; quam tamen videtur Suarez concedere esse grauiorem; aut contra communem sensum Doctorum, qui examinant hinc inde rationes: de indoctis autem, quorum, sicut stultorum, infinitus est numerus, in hac re non est curandum.

43.

Alia confirmatio assertionis impugnando Suarium.

Confirmatur vltteriùs conclusio, impugnando doctrinam Suarij *suprà* num. 11. qui dicit hæc duo peccata se habere sicut excedens, & excessum, quia periurium excedit ex parte personæ, cui fit iniuria; homicidium autem ex parte irreparabi-

lis nocuenti, vitæ scilicet humanæ, quæ reparari nequit, cum tamen periurium non inferat reale nocumentum Deo, sed solum in affectu, & consistat in irreuerentia ex parte iurantis. Item, inquit, periurium excedit ex parte virtutis, cui immediatè opponitur: at homicidium excedit, quia seruata proportionem magis offendit iustitiam.

Impugnatur autem hæc doctrina, quasi aut illa irrecuperabilitas damni homicidij, aut etiam quòd damnum periurij non sit reale, sed in affectu, aliquid valeret ad propositum, sequeretur pari ratione quòd etiam homicidium esset aliquo modo excedens blasphemiam, & odiùm Dei, quòd est contra omnes. Probatur sequela, quia damnum blasphemie & odij Dei non est reale, sed solum in affectu, & est recuperabile, sicut damnum periurij: ergo ex hac doctrina sequeretur quòd odiùm Dei, & blasphemia essent minora peccata, quàm homicidium, aut saltem quòd non constaret an essent maiora, quòd videtur esse contra omnes communiter, etiam ipsum Suarium. Illud alterum quòd insinuat Suarez, nimirum quòd homicidium excedat, quia magis offendit iustitiam, quàm periurium Religionem, vel est gratis dictum, & tam facillè negandum, quàm asseritur; vel certè quamuis concederetur, nihil concludit, quia quamuis læderet magis iustitiam, quàm periurium Religionem, adhuc probandum esset quòd illa læsio grauior iustitiæ sit maioris malitiæ, quàm læsio illa Religionis, quæ fit per periurium, quamuis illa læsio non esset respectiue tanta respectu Religionis, quàm esset læsio facta per homicidium respectu iustitiæ.

Quòd denique addit Suarez periurium excedere quidem quoad speciem, homicidium autem excedere in circumstantiarum grauitate, potius fauet nobis. nam grauitas circumstantiarum, si non reducant peccatum ad diuersam speciem, non possunt efficere vt sit simpliciter tantæ grauitatis, quantæ est peccatum diuersæ speciei. Et præterea licet ordinariè fortè grauius sit homicidium ex parte circumstantiarum; tamen aliquando posset contingere vt grauiores essent, aut æquæ graues circumstantiæ periurij: & denique hinc agimus de grauitate horum peccatorum ex natura sua intrinseca, non de grauitate ex adiunctis per accidens.

Obiicies pro iis, qui absolute aduersantur nostræ conclusioni: periurium aduersatur latitiæ, homicidium charitati; ergo hoc est grauius.

Respondeo, homicidium non magis aduersari charitati per se, quàm periurium; vnde nego antecedens pro secunda parte, loquendo per se: quòd si argumentum valeret, probaret quòd adulterium, & furtum, & cætera peccata contra proximum essent grauiora periurio, & etiam blasphemiam, desperatione, ac infidelitate, contra omnes.

Irrecuperabilitas damni homicidij non facit quòd sit magis graue quam periurium. Nec etiam quòd sit damnum magis reale.

Nec magis offendas iustitiam quam periurium Religionem.

44.

Nec quòd excedas quoad grauitatem circumstantiarum.

Obligatio contra assertionem.

Responsio.

S C H O L I V M.

*Indeliberationem excusare periurium à mortali, & idem est de omni alio peccato. Quæ autem deliberatio requiratur ad mortale explicant benè Affor. tom. 1. l. 4. c. 5. §. 1. Vasq. 1. 2. d. 74. & d. 107. n. 8. 9. Sanchius in Decal. l. 1. c. 16. à n. 21. Docet ex consuetudine periurare indeliberatè, non esse mortale, quia actus sequentes non sunt peiores primo, quantum est ex parte deliberationis. Explicat quomodo habituatus citius se deliberat, de quo *suprà* d. 33. fi.*

Sed hinc sunt duo dubia. ^d Vnum an deliberatio excuset à peccato mortali. Secundum, an adducens Deum in testem modo prædicto, ad aliquid, quòd credit esse

3. *Duo dubia.*

h h 4 verum,

*Periurium
indeliberatum
an
mortale?*

verum, licet non sit, puta ad aliquid, de quo habet aliquam opinionem, & magis assentit illi parti, pro qua iurat, peccet mortaliter. Quantum ad primum, communiter conceditur quod unicuique periurium leue non est peccatum mortale: tamen ex consuetudine periurare est peccatum mortale. & hoc videtur posse poni, quia habitus generatus ex multis actibus, inclinatur ad grauiorem actum, quam sint præcedentes.

Contra hoc, si primus actus periurandi non est peccatum mortale, igitur nec quicumque alius, etiam ex quocunque habitu fiat: quia habitus inclinans non potest facere grauiorem culpam: nam si quis acquisiuit magnum habitum ex multis actibus incontinentiæ, & postea pœnitet, si post pœnitentiam habeat aliquem motum incontinentiæ, licet ad illum inclinet magnus habitus: non tamen in eo est peccatum mortale, imò nec grauius notabiliter, quam esset in alio nullum habitum habente.

Confirmatur, quia habitus non potest esse grauior (si quam grauitatem habet) quam actus, ex quibus generatur, cum, propriè loquendo, nullam grauitatem culpabilem habeat, nisi ex actibus: cum igitur actus, ex quibus generatur, sint veniales, habitus iste non faciet aliquam grauitatem mortalem in actibus elicitis ex habitu.

4.
*Resolutio
primi dubij.
Periuria in-
deliberata
quantumuis
frequenter
non sunt
peccatum
mortale.
Nota.
D. st. 33.*

Videtur ergo posse dici quod habitus, vel consuetudo nihil facit ad propositum. Sed periurium ex pleno consensu est contra præceptum primæ tabulæ, & per consequens immediatè auertens à fine ultimo, & ita nihil deficit sibi de ratione peccati mortalis. Si autem fiat periurium indeliberatè quantumcunque frequenter fiat, cum actus meritorius requirat quod sit plenè humanus, & hoc est esse ex plena deliberatione: & actus demeritorius non minùs requirat illud (non est enim Deus pronior ad condemnandum, quam ad parcendum) potest dici quod illud periurium indeliberatum etiam quotiescunque iteratum non est peccatum mortale.

Aduertendum tamen, quod sicut dictum est suprà de virtuoso, quod habet breuem deliberationem, quæ non videtur deliberatio, quia habet prudentiam magnam, qua promptus est ad deliberandum, quasi in tempore imperceptibili: ita posset aliquis ex habitu opposito acquirere facilitatem deliberandi promptè de opposito, & quasi in tempore imperceptibili: & talis deliberatio esset sufficiens ad rationem peccati, sicut est sufficiens ad rationem meriti.

*Deliberatio
facit pecca-
tum.*

Non igitur distinguo quantum ad rationem peccati mortalis inter raritatem, & frequentiam periurij: sed inter deliberationem, & indeliberationem: ita quod deliberatio concurrens reddit peccatum mortale, & hoc, siue semel, siue quotiescunque: & indeliberatio excusat etiam, siue semel, siue quotiescunque.

COMMENTARIUS.

45.

Sed hic sunt duo dubia. Ad maiorem explanationem conclusionis suæ in §. præcedenti, duo hic proponit dubia. Primum quod hic soluit, est, (secundum remitto ad ea, quæ dicuntur sub Scholio sequenti, ubi soluitur.) an ita omne periurium sit necessariò peccatum mortale, ut quantumuis indeliberatè quis peieraret, peccaret mortaliter, seu ut ipsiusmet verbis dubium proponatur, an indeliberatio aliqua possit excusare peierantem à peccato mortali.

An indeliberatio in peierando excuset à mortali.

*Sententia affirmatiua,
quam tenet
Doctor.*

*Varij modi
indeliberationis
excusantis à peccato.
Probatio.*

Confirmatio.

Circa quod dubium sententia communis cum D. Thoma 2. 2. quæst. 89. art. 3. ad 2. & suis Syluest. v. Iuramentum 2. quæst. 6. Nauarr. Sum. cap. 12. num. 7. Val. 2. 2. disp. 6. 7. Sanchez lib. 4. in Decal. cap. 4. num. 15. quam etiam amplectitur Doctor, est quod possit esse tam parua deliberatio in iurante, ut non peccaret peierando mortaliter, siue quia non benè aduertit se iurare; siue quia non aduertit illud esse falsum, quod iurat; nec etiam aduertit sibi id non constare, aut se non adhibuisse debitam veritatem examinandi diligentiam. Quod patet experientia in iis, qui subitò, & quasi per motum primò primum, ut vocant, iurant aliquid esse quod non est: durum autem esset tales damnare peccati mortalis. Confirmatur, quia qui ex tali motu percuteret, aut etiam interficeret aliquem, non peccaret mortaliter: ergo nec qui ex tali motu, & indeliberatione iuraret

falsum à paritate rationis. Ratio autem à priori est, quod nullus actus sit censendus perfectè liber, nisi qui fiat ex plena deliberatione; & consequenter quod per nullum alium actum posset magna iniuria moraliter, aut etiam magnus honor alicui exhiberi: ergo per nullum alium actum potest peccari mortaliter, quia per omne peccatum mortale infertur grauis iniuria moraliter, aut irreuerentia alicui, & quidem Deo, in casu proposito periurij.

Aduertit verò circa hoc, & benè, Doctor §. Aduertendum tamen, non sufficere semper ad colligendum quando adesset huiusmodi indeliberatio excusans iuramentum falsum à peccato mortali, quod illud iuramentum subitò proferretur; quia posset aliquis esse tam expeditus ad ferendum deliberatum iudicium de aliqua re, ut subitò, proposita illa re quasi in instanti, seu, ut ait Doctor, tempore imperceptibili, ferret illud iudicium, & tum peccaret mortaliter iurando falsè; vnde nemo posset meliùs iudicare de deliberatione, quam ipsemet qui eam habuit, si esset doctus præsertim & reflexius; sed ex modo tamen iurandi & occasione, ac consuetudine iurantis potest vir prudens coniecere probabiliter, qualis fuit. In praxi autem semper deberet, qui incideret in iuramenta indeliberata, ea confiteri ad cautelam; nec credo debere quempiam tam fidere suæ reflexioni supra delibe-

*Probatio à priori.
Non infertur magna irreuerentia, nec magnus honor per actum indeliberatum.*

46.
Subitanea effectio alicuius rei non arguit semper indeliberationem.

Iuramenta indeliberata sunt confitenda.

deliberationem, quam habuit in eo iuramento proferendo, quin debeat timere, ne adfuerit sufficiens; & consequenter confiteri iuramentum falsum prolatum, & significare dubium de deliberatione sufficienti, & per hoc explicatus manet prædictus paragraphus.

47.
*Quomodo
consuetudo
iurandi possit
esse peccami-
nosa mortaliter.*

Ultra hanc de indeliberatione excusante periurium à malitia mortali, examinat hîc Doctor aliam difficultatem, an scilicet peccans leuiter vna vice iurando falsò ex indeliberatione, peccaret mortaliter, sic mentiendo ex consuetudine, quæ difficultas dat occasionem examinandi quomodo consuetudo iurandi esset alicui peccaminosa mortaliter, ita vt & haberet obligationem peccati mortalis, diminuendi talem consuetudinem, & si non diminueret iuramentum indeliberatum falsum ex ea sequens, quod aliàs esset veniale, fieret mortale: cuius difficultatis resolutio non parum videtur deferuire ad praxim confessionis, quod ego iuxta Doctoris principia sentio, sequentibus dictis breuiter explicabo.

*Affertio 1.
Consuetudo
iurandi cum
aduertentia
ad veritatem
& ceteras
conditiones
non est pec-
caminosa
mortaliter.*

Dico primò, consuetudinem iurandi cum aduertentia ad veritatem, nec secundum se esse malam malitia periurij propriè dicti; nec posse efficere vt aliquod iuramentum falsum, quod secundum se non esset peccatum mortale, si tale peccatum, siue habens illam consuetudinem soleat aliàs mentiri absque iuramento, siue non soleat. Hæc est iuxta mentem Doctoris hîc, càmque expressè tenet Suar. lib. 3. de iuram. c. 6. Sanchez lib. 3. in Decalog. c. 5. Videri autem posset hæc conclusio esse contra Sotum de cauendo iurament. abusu c. 5. vbi dicit esse ad salutem necessarium cauere ab assuetudine iurandi, etiam illi, qui non est vitio mentiendi corruptus; sed ex hac doctrina non sufficienter colligitur solum tenere oppositum nostræ conclusionis; nam non constat eum loqui de consuetudine iurandi cum aduertentia speciali, & diligentia cauendi ne id quod iuratur sit falsum, & similem ob rationem non constat mihi an sit contra Valentiam 2.2. disp. 6. q. 7. p. 3. vbi dicit quod consuetudo iurandi in iis, qui solent aliàs mentiri, sit peccaminosa.

*An conclusio
sit contra So-
tum.*

*An contra
Valentiam.*

48.
*Probatur
conclusionis
1. pars.*

Probatur autem conclusio quoad primam partem, quia illa consuetudo iurandi cum tali aduertentia, potiùs conducit ad non peierandum, quàm ad peierandum: sed eatenus posset esse mala malitia periurij, quatenus conduceret ad peierandum, constitueretque assuetum periculo peierandi. Ergo, si hoc non faciat, non erit sic peccaminosa. Probatur maior, quia illa ipsa aduertentia specialis, ad quam inclinat talis consuetudo, non iuretur falsum, est magnum remedium ad non peierandum, præsertim ei, qui est assuetus non iurare, quod cognoscit falsum, siue aliàs soleat, siue non soleat extra casum iuramenti mentiri.

49.
*Probatur 2.
pars, quod
periurium in-
deliberatum
sequens talem
consuetudi-
nem non sit
peccatum
mortale.*

Hinc sequitur secunda pars; quia eatenus periurium indeliberatum, quod ex se non esset peccatum, vt procedens ab habente huiusmodi consuetudinem, quatenus hæc consuetudo esset causa eius; sed imprimis falsum est quod consuetudo iurandi cum aduertentia possit esse causa mouens, aut facilitans ad iuramentum indeliberatum, quia habitus istius consuetudinis non potest transcendere suum proprium actum, qui est iuramentum cum aduertentia; talis autem actus non est iuramentum indeliberatum, quandoquidem hoc non fiat cum aduertentia. Deinde quamuis illa consuetudo esset causa istius iuramenti, non esset causa per se, sed valde per accidens eius; pecca-

tum autem, quod est ex se mortale tantum materialiter, non imputatur moraliter tanquam peccatum mortale formaliter ei, qui voluntariè applicuit causam per accidens eius, vt patet in muliere vestiente se iuxta statum suum, etiam cum scit aliqua peccata per accidens sequi posse: ergo quamuis sequeretur istud periurium indeliberatum, quod materialiter est peccatum mortale, ad illam consuetudinem, non tamen propterea deberet imputari moraliter tanquam mortale ei, qui voluntariè acquireret illam consuetudinem, ex eo quod procederet ab illa consuetudine.

Confirmatur, quia vel istud iuramentum indeliberatum, quod procederet à sic assuetu, quatenus proximè procederet ab ipso, peccaminoso modo, vel quatenus causauit consuetudinem illam ex qua processit, aut sine qua non procederet istud iuramentum. Non primum, quia, vt supponitur, est indeliberatum, vt proximè profertur. Non secundum etiam, quia illa consuetudo non erat causa eius, nisi per accidens; quod autem applicat causam per accidens effectus, non propterea præcisè peccat, nisi ad sint aliqua aliæ circumstantiæ, quæ arguerent illam applicationem esse peccaminosam, quales circumstantiæ in proposito non facile ostendi possunt.

Confirmatio.

Aduertendum autem hîc ad meliorem intellectionem conclusionis, quod data opera in ea dixi consuetudinem prædictam iurandi non esse malitiam, malitia periurij propriè dicti, quia posset sine dubio habere aliam malitiam, eo ex scilicet, quod quis, quamuis aduerteret ad non iurandum falsò, non tamen aduerteret ad non iurandum, nisi cum iustitia, & iudicio; vnde quemadmodum non solum iurare falsò est malum, sed iurare verum sine iudicio, & iustitia: ita non solum consuetudo iurandi falsò est mala, sed consuetudo iurandi sine iudicio, & iustitia: sed tamen si aliquis haberet consuetudinem malam iurandi sine iustitia, & iudicio, illa nihilominus consuetudo non posset esse consuetudo mala, malitia propriè dicti periurij, quia talis malitia solum competit consuetudini iurandi absque aduertentia requisita ad veritatem iuramenti. Hoc est ergo quod per illam limitationem conclusionis intelligendum dedi.

50.
*Aduertentia
pro conclu-
sione.*

*Potest quis
habere con-
suetudinem
bonam iurandi
quantum ad
aduertentiam
ad verita-
tem, quata-
men esset
mala ex de-
fectu aduer-
tentia ad ius-
titiam & iu-
dicium.*

Quod si quæzatur an consuetudo mala iurandi ex defectu aduertentia ad iustitiam, & iudicium iuramenti, sit peccaminosa.

51.

*An consuetu-
do iurandi
absque ad-
uertentia ad
iustitiam &
iudicium sit
peccaminosa
& qualiter.*

Respondeo sine dubio esse eam peccaminosam aliquo modo, an autem mortaliter, vel venialiter, dependet ex qualitate malitiæ, quæ est in mentiendo sine iudicio, aut iustitia. Vnde quia communiter tenetur quod iurare sine iudicio, modò adsit iustitia, & veritas, non sit aliud quàm peccatum veniale, etiam consuetudo sic iurandi non erit aliud quàm peccatum veniale; & hoc etiam intelligendum est in sensu proponendo paulò post, de consuetudine iurandi sine aduertentia ad veritatem iuramenti.

Deinde, quia iurare sine iustitia, potest esse aliquando mortale, vt si defectus iustitiæ sit grauis, verbi gratiâ, si quis iuraret quod aliquis esset fur, cum non deberet illud propalare: aliquando veniale, vt cum defectus iustitiæ esset venialis, vt si quis iuraret aliquem habere aliquem defectum parui momenti, quem tamen non deberet aliis significare, hinc fit vt consuetudo etiam iurandi sine iustitia possit esse mortalis aliquando; aliquando venialis, iuxta rationem malitiæ, quæ esset

esset in ipso iuramento iniusto, cui quis esset assuefactus.

Affertio 2.
Consuetudo
iurandi sine
aduertentia
est veritatem
est peccami-
nosa morta-
liter.

Probatio 1.

Dico secundò, consuetudo iurandi sine aduertentia ad veritatem iuramenti est peccaminosa mortaliter. Hæc est communis, eamque forè solummodò intendunt Scotus & Valentia suprà. Probatur, quia iurare sine tali aduertentia est peccatum mortale; ergo & ipsa consuetudo. Probatur antecedens, quia qui sic iurat, committit se manifesto periculo peierandi, quod est graue peccatum: committere se autem periculo manifesto peccati grauis est peccatum mortale.

Replica.
Reiicitur.
Est peccatum
mortale com-
mittere se
periculo pe-
ierandi ma-
terialiter,

Dices, non committeret se periculo manifesto peierandi formaliter, sed ad summum materialiter. Contrà, quia non debet quis voluntariè exponere se periculo manifesto committendi perurium materiale, sicut nec committendi homicidium materiale.

Probatur secundò idem antecedens, quia non habere curam an verum, vel falsum sit id, in cuius testimonium adfert Dominum Deum, est magna iniuria Domino Deo; ergo est peccatum mortale.

Confirmatur, quia si aliquis proiiceret sagittam in locum aliquem sine cura an esset ibi homo aliquis, qui occideretur, est peccatum mortale; ergo & si quis profert iuramentum sine cura vlla an sit verum, necne, erit peccatum mortale.

Confirmatur secundò, quotiescumque aliquis sic se gerit, vt per accidens ad voluntatem eius, & modum agendi sit, quòd illud quod facit non sit prohibitum grauitur, peccat mortaliter: sed per accidens omnino est quantum ad modum agendi iurantem sine cura an sit verum quod dicit, necne, est, quòd illud iuramentum non sit à parte rei falsum, atque adeò grauitur, seu sub peccato mortali prohibitum; ergo sic se gerendo peccat mortaliter.

§ 3.
Quomodo
consuetudo
iurandi sine
aduertentia
ad veritatem
est peccatum
mortale.
1. Modus id
intelligendi,

Hæc probant sufficienter conclusionem, prout iacet. Sed vt melius intelligatur tota difficultas, aduertendum est, quando dicimus consuetudinem iurandi sine aduertentia ad veritatem, esse peccaminosam, id posse intelligi, vel de ipsismet actibus frequentatis iuramenti, quos habet consuetus iurare. Et in hoc sensu potissimum intelligi debet conclusio. Et probatur per prædictas rationes, quia si consuetudo sic iurandi nihil aliud sit quam ipsimet actus frequentes, quibus sic iurat, sequitur manifestè quòd si tales actus sint peccaminosi, etiam consuetudo sit peccaminosa; non volo autem quòd sit peccaminosa, quasi esset peccatum distinctum ab ipsismet actibus, sed quòd sit peccaminosa, quatenus est aggregatum quid ex illis actibus peccaminosis, & consequenter includens malitias omnes illorum actuum, sicut totum integrale includit suas partes integrales, & quidquid ad eas spectat.

§ 4.
2. Modus.
consuetudo
peccandi ac-
cepta pro ha-
bitu non est
peccatum.

Alio modo potest intelligi per consuetudinem habitus ille, quo inclinaretur quis ad operandum eo modo, quo consuevit operari, qui habitus acquiritur per frequentes actus, quos elicere consuevit. Et hæc acceptio quidem mihi videtur satis impropria; eà tamen admissa, nec contendatur de nomine, conclusio non est intelligenda de consuetudine sic accepta, quia certum est quòd talis habitus non sit peccatum vllò modo, sed potius effectus peccati, id quod constat: tum, quia non est actus, sed principium actus; tum, quia in iustificato perfectè posset esse talis habitus, in quo tamen non potest esse peccatum, vt est extra dubium.

Aduertendum vltèriùs, quando dicimus quòd

iurans sine aduertentia ad veritatem peccet mortaliter, id intelligendum non de eo, qui iurat ex indeliberatione, quia suprà diximus sic iurantem non peccare mortaliter; sed de eo, qui cum aduertit se non satis informatum esse de veritate rei, adhuc procedit ad iurandum. In vtroque quidem casu est defectus cognitionis veritatis rei iuratae, sed in priori casu indeliberationis, in quo non peccatur, ille defectus est inculpabilis, saltem mortaliter, propter defectum sufficientis reflexionis; in secundo verò casu ille defectus, & inaduertentia est culpabilis moraliter, culpabilitate mortali, propter sufficientem reflexionem.

Dico tertio, qui habet habitum acquisitum ex consuetudine iurandi sine aduertentia ad veritatem, quo habitu inclinatur ad sic iurandum, habet obligationem specialem temperandi, & diminuendi inclinationem eius, siue per curam particularem aduertendi ad veritatem compescendi se à iurando, antequam de ea sufficienter constet; siue saltem per propositum firmum adhibendi illam diligentiam, & si id non fecerit, erit in statu peccati mortalis, nec est absolendus consequenter, nisi concipiat propositum ita se gerendi in posterum. Hæc etiam doctrina videtur communis, & probatur sufficienter, quia vnusquisque tenetur adhibere moralem diligentiam cauendi omnia pericula moralia peccandi mortaliter, & tollendi, quantum commodè potest, occasiones proximas; aut sic se muniendi contra eas, vt possit probabiliter sperare quòd sit illas occasiones superaturus; & de eo qui non sic se habet, habet locum optimè illud Eccles. 3. *Qui amat periculum, peribit in illo*, sed qui habet habitum præmissum mentiendi, est in periculo peccandi, & habet occasionem proximam inducentem ad peccatum, nec potest eam tollere, nisi per præmissam diligentiam: ergo sub peccato mortali tenetur eam adhibere.

Dico quarto, iurans ex indeliberatione tali, ob quam iuramentum secundum se esset veniale, non peccat mortaliter, quamuis habeat consuetudinem peccaminosam iurandi sine aduertentia, siue illam consuetudinem proposuerit antè diminuerè, siue non proposuerit.

Hæc est quam intendit Scotus hic §. *Videtur posse dici*, dum ait quòd *habitus, & consuetudo nihil faciunt ad propositum*, hoc est, in ordine ad hoc quòd iuramentum ex se veniale fiat mortale. Est etiam conformis principiis Alens. 2. p. *quæst.* 113. *mem.* 7. Altissiod. Palud. Adriani, & Vasquis 1. 2. d. p. 94. c. 2. eam tenet Suarez *suprà* c. 7. pro eaque citat D. Thomam q. 89. *art.* 3. D. Bonauenturam. *hic* a. 1. q. 3. Durand. *ibidem* q. 5. & Maior. q. 4. Est autem contra Caietan. q. 98. a. 3. *circa ad tertium*. Nauarr. c. 12. n. 6. & alios. Vt autem probetur, aduertendum est, quòd contineat duas partes. Prima est quòd iurans indeliberatè, etiam si habeat habitum, seu consuetudinem peccaminosam iurandi, quam tamen proponit diminuerè, non peccet mortaliter. Altera pars est, quòd non peccet etiam talis, quamuis non proponat relinquere illam consuetudinem, sed velit potius ipsam continuare; & quoad hanc partem videtur controuersia aut totaliter, aut principaliter agitari.

Probatur prima pars, quia aliàs vir iustus posset de nouo peccare mortaliter absque sufficienti deliberatione, quod videtur absurdum! Probatur sequela, quia si esset aliquis, qui acquisiuit talem habitum peccaminosum mentiendi, & de hoc

Durans sine
aduertentia
ad veritatem
qui peccat
mortaliter,
non est qui
iurat ex in-
deliberatione.

§ 5.
Affertio 3.
Affertus in-
urans sine ad-
uertentia ad
veritatem
obligatur di-
minuere suū
habitum.

§ 6.
Affertio 4.
Iurans indo-
liberatè fal-
sum non pec-
cat mortali-
ter quamuis
habeat habi-
tum malè iu-
randi morta-
liter.

Auctores pro
conclusionem.

Auctores con-
tra eam.

§ 7.
Probatur 1.
pars.
Iustus non
posset peccare
mortaliter

de nouo abs-
que sufficien-
ti delibera-
tione.

hoc doleret, aliisque suis peccatis, proponeretque emendam, & absolueretur sacramentaliter, is sine dubio esset iustus: sed ex opposito conclusionis quoad primam partem, idem ille si per iniuriam leuem, & indeliberatione proferret iuramentum falsum, peccaret mortaliter: ergo iustus de nouo absque sufficienti deliberatione peccaret mortaliter.

Probatur 2.

Probatur secundò, habitus ille malus malè acquisitus non posset influere malitiam grauem in illud iuramentum, nec actus præcedentes mali, quibus acquirebatur, sed aliunde non haberet vllam malitiam grauem: ergo non esset grauis, & mortalis malitiæ.

Habitus ma-
lus non potest
communicare
malitiam
actualem
actui.
Nec actus
mali præce-
denti.

§ 8.

Confirma-
tio 1.

Probatur maior, quoad habitum, quia ille habitus non est malus moraliter, vt patet ex dictis supra: ergo non potest se solo communicare malitiam moralem. Probatur etiam quoad actus, quibus acquirebatur, quia illi non existunt, nec physice, nec mortaliter: imò in casu, in quo iam loquimur, nec habitualiter etiam, quia, vt suppono, omnia peccata iusti sic iurantis sunt dimissa.

Confirmatur, quia si ille habitus, aut illi actus influerent malitiam mortalem in illud iuramentum, etiam influerent talem in ipsum, quamuis proferretur sine vlla prorsus aduertentia, & sic iustus peccaret de nouo absque vlla prorsus libertate, quod videtur satis inconueniens.

Confirma-
tio 2.

Confirmatur secundò, quia si influerent talem malitiam, aut si iuramentum ob præsumptionem eorum esset malitiæ grauis, sequeretur quòd qui voluntariè proiiceret suum Breuiarium in ignem, nec posset recitare Officium, & postea de eo facto doleret, nec posset tamen ipsum remediare, peccaret, velit nolit, quoties non recitaret Officium diuinum, quamuis ob defectum Breuiarii non posset ipsum recitare: sed hoc est valde absurdum: ergo & id vnde sequitur. Probatur sequela à paritate rationis, quia idè illud iuramentum esset peccaminosum mortaliter, quia procederet ab habitu illo, aut illis actibus, qui erant voluntarij sufficienter iuranti, sed proiecchio Breuiarii in ignem erat voluntaria, & inde processit omissio diuini Officij: ergo illa omissio deberet esse peccaminosa.

Confirmatur vltimò hæc pars per secundam, nam si secunda pars est vera, à fortiori id dicendum est de prima.

§ 9.

Probatur 2.
pars. Iura-
mentum inde-
liberatum
proueniens ab
habituato
malè & no-
lente deponere
habitum
non est pecca-
tum mortale.
Posset fieri
quòd iura-
mentum inde-
liberatum
sic habituati
non proueni-
ret ab habitu.

Probatur ergo secunda pars primò, quia posset fieri quòd illa indeliberatio iuramenti, aut prolatio eius non proueniret vllò modo ab illo habitu, aut consuetudine; nam quemadmodum ij, qui non habent talem consuetudinem, sæpius iurant falsum ex indeliberatione, aut saltem posunt sic iurare, & iuramentum in ipsis habet alias causas, quàm illam consuetudinem, aut actus, quibus acquirebatur: ita similiter ij, qui haberent talem consuetudinem, possent sic iurare, sine eo quòd iuramentum causaretur ab illa consuetudine: nam eadem causæ, à quibus prouenire potest in iis, qui non haberent illam consuetudinem, possent tam benè applicari habentibus illam consuetudinem, & consequenter causare illud iuramentum in illis non minùs, quàm in illis aliis: ergo illud iuramentum non esset peccaminosum mortaliter ipsis, in tali saltem casu. Probatur consequentia, quia idè præcisè esset sic peccaminosum, quia proueniret ab illa consuetudine, quæ est libera, & peccaminosa. Quòd si hoc semel concedatur, vt videtur necessariò concedendum, id vl-

teriùs sequitur, quòd quamuis aliquando illud iuramentum posset esse peccaminosum, in casu scilicet, quo proueniret à consuetudine, nunquam tamen posset à nobis pro hoc statu cognosci, quando esset peccaminosa, & quando non, quod est etiam inconueniens, nam durum est quòd aliquis vnquam de nouo peccet mortaliter, quin ipsemet posset distinguere, si saltem esset boni ingenij, & reflexionis, actum, quo peccaret, ab actu, quo non peccaret mortaliter.

Probatur secundò eadem secunda pars; quia illa consuetudo sic conseruata non potest influere malitiam in iuramentum, quod fieret sine vlla prorsus deliberatione: ergo non potest influere malitiam mortalem in iuramentum indeliberatum à paritate rationis.

Probatur tertio, & simul confirmatur antecedens præcedentis probationis, quia tale iuramentum non est perfectè liberum: ergo non potest participare malitiam mortalem. Dices non esse quidem perfectè liberum in se, esse tamen in causa, nimirum in illa consuetudine, quæ est causa cur hîc & nunc daretur istud iuramentum falsum indeliberatum. Contrà primò, quia vt aliquid sit liberum in causa, oportet causam ipsam, vt talem, esse liberam, vt manifestum est, quia aliàs qui liberè proiiceret peccaminosè sagittam in feram, quam non deberet occidere, cum non cogitaret quòd homo per illam esset interficiendus, esset causa libera interfectionis hominis, & peccaret peccato homicidij, quod est absurdum: sed non est necesse vt habens consuetudinem malam iurandi, cognosceret illam esse causam iuramenti istius indeliberati: ergo istud iuramentum indeliberatum non esset liberum sufficienter in ista consuetudine, ita vt imputari debeat ad peccatum mortale.

Contrà secundò, quia si sufficeret libertas in causa, sequeretur quòd propinans venenum alteri, semper peccaret actu, quamdiu istud venenum actum operaretur, & sic si venenum esse tardæ operationis, & operaretur continuè per integrum annum, quod est absurdum.

Respondet Sotus in 4. dist. 12. quæst. 1. art. 7. & Caieran. 2. 2. quæst. 15. a. 4. negando sequelam, quia actiones illæ nutritiæ tantum sunt in potestate voluntatis, quando applicat materiam, & non deinceps. Contrà, ergo vt actio aliqua sit mala, non sufficit quòd sit libera in causa, sed requiritur quòd secundum se proximè sit libera, & consequenter vt actio sit deliberata sufficienter ad malitiam mortalem, non sufficit quòd sit deliberata in causa, id est, quòd causa eius sit deliberatè posita; sed requiritur quòd secundum se immediatè sit deliberata; & consequenter vltèriùs cum iuramentum, de quo agimus, non sit deliberatum proximè, quamuis esset deliberatum in causa, non erit peccaminosum mortaliter. Adde vltèriùs quàm non sunt actiones nutritiæ in potestate voluntatis, nisi quatenus applicat causas, tam non esse illud iuramentum deliberatum iuranti, nisi quatenus applicuit deliberatè consuetudinem, ex qua sequebatur; vnde si istæ actiones nutritiæ non sunt peccaminosæ, nisi pro instanti, quo applicatur causa, similiter istud iuramentum non erit deliberatum, nec peccaminosum mortaliter nisi pro instanti, vel tempore, quo acquirebatur consuetudo, & consequenter non erit sic peccaminosum actu pro tempore sequenti acquisitionem consuetudinis, in quo, scilicet actu profer

Non potest
cognosci quòd
do iuramen-
tum indeli-
beratum pro-
ueniat ab ha-
bitu.

60.

Probatio 2.

Probatio 3.

Reiicitur 1.
Vt aliquid sit
liberum in
causa suffi-
cienter ad
peccatum, de-
bet ipsa causa
illius esse li-
bera.

Habens con-
suetudinem
malam iu-
randi non ne-
cessariò co-
gnoscit illam
vt causam
iuramentorū
falsorum inde
liberorum.

Reiicitur 2.
Non sufficit
vt aliquid sit
liberum suffi-
cienter ad
peccatum
quòd causa
eius sit libera.

61.

Responsio.

Reiicitur.

profertur, imò potius deberet ista operatio veneni esse semper libera, quàm illud iuramentum deliberatum, quia illa operatio veneni habet magis necessariam connexionem cum applicatione eius, quàm iuramentum illud habet cum consuetudine iurandi, ut patet.

62.
Probat 4.

*Iuramentum
indeliberatum
a quo est
peccatum
procedens à
consuetudine
retractata ac
non retractata.*

Probat 4. quare ex dictis circa primam partem, quam non videntur aduersarij negare, iurans indeliberatè cum illa consuetudine retractata per dolorem, aut propositum emendæ, non peccat mortaliter: ergo nec sic iurans cum consuetudine non retractata. Probat 4. consequentia, quia retractatio nihil prorsus facit ad propositum: non enim tollit quo minus iuramentum illud fuerit liberum in causa, tam benè, quàm si non fuisset habita illa retractatio: nam esse liberum in causa, est esse effectum procedentem à causa liberè posita, ut sic posita est: sed istud iuramentum, tam benè est effectus consuetudinis acquisitæ liberè post retractationem, quàm sine illa: ergo retractatio illa nihil facit ad rem.

Confirmatur, quia si retractatio impediret libertatem eius in causa, efficeret quò minus iuramentum sequeretur ad causam; sed retractatio hoc non facit. ergo non impedit quò minus sit libera in causa.

Itaque non sufficit ut aliquis actus secundum se sit peccatum, aut imputetur tanquam peccatum, præsertim nouum, & distinctum, de quo principaliter agimus in proposito, quòd causa ipsius ponatur liberè, & deliberatè, sed requiritur quòd ipsemet proximè producat liberè, & deliberatè. Et per hoc soluitur fundamentum eorum, qui dicerent quòd illud iuramentum esset liberum, quando proueniret à consuetudine.

63. Fundamentum Caietani & Nauarri videtur esse, quòd inaduerentia, seu indeliberatio, non

esset causa cur talis sic iuraret, quia quamuis adesset aduerentia, adhuc iuraret, ut patet ex mala consuetudine: ergo cum nihil aliud excuset sic iurantem à peccato, quàm quòd indeliberatio esset causa, ob quam haberetur, dicendum est simpliciter quòd sic iurans peccet mortaliter.

Sed facilè respondetur negando antecedens. Ad cuius probationem dico, quòd solus Deus scire possit, quòd esset quis facturus in casu, quo non adesset illa inaduerentia, & indeliberatio; nec consuetudo iurandi sufficit ad colligendum quòd iuraret in tali casu, quia vix vnquam habet quis consuetudinem faciendi aliquod malum, quin aliquando illud omittat facere.

Deinde, quamuis semper, & infallibiliter solet quis malum facere in talibus, vel talibus circumstantiis, tamen non necessitatur ad id faciendum; & sæpè fit ut aliquando habentes talem consuetudinem, incipiant illam deponere; quis ergo certò scire possit quin habens consuetudinem iurandi in casu nostro, inciperet deponere illam consuetudinem? Præterea, non quod faceret quis, imputatur illi ad laudem, vel vituperium, sed quod facit. In casu autem nostro, iurans iurat ex indeliberatione, & propterea non peccat mortaliter, quamuis fortè si haberet plenam aduerentiam, iuraret, & peccaret mortaliter.

Confirmatur responsio hæc exemplis communibus, quia qui comedit carnes ex inaduerentia die Veneris, licet in actu primo esset ita fortè dispositus, ut eas comederet, etiam si cognosceret esse diem Veneris, & qui proicit sagittam in hominem putatum feram, eumque interficit, non peccat peccato homicidij, licet esset sic dispositus in actu primo, ut eum interficeret, si cognosceret ipsum: ergo non quod faceret quis, sed quod facit in proposito, attendendum est.

*Fundamentum
Caiet.
& Nauar.*

*Solutio 1.
Consuetudo
faciendi ali-
quid mali
non probat
quòd semper
aliquis faceret
mali in
iisdem cir-
cumstantiis.
Solutio 2.*

*Non quod fa-
ceret homo,
sed quod facit
imputatur
ipso.*

*Confirmatio.
Frangens ie-
iunium ex
inaduerentia
non pec-
cat, quamuis
esset illud
fracturus si
cognosceret
esse ieiunandum.*

SCHOLIUM.

Iurantem assertiuè aliquid, de quo tantum habet opinionem, peccare mortaliter: assertiuè autem iuratur quando agitur de aliquo condemnando; at quando agitur in fauorabilibus, ut de promotione alicuius, censetur iurantes loqui secundum opinionem, & non secundum certitudinem, quia nemo præsumitur malus, donec de eo constet. sed siue in fauoribus, siue in odiis iuretur in dubio, peccatur mortaliter.

4.
Resolutio
secundi du-
bij.

Quantum ad secundum dubium dico, quòd ille cui iuratur, aut concipit ex lege positua, vel ex consuetudine iuramentum tanquam simpliciter assertiuum iurati: aut non tanquam simpliciter assertiuum, sed tanquam probabiliter inductiuum ad credendum iurato. Primo modo dico, quòd iurans quomodocunque dubium, hoc est, quod non est simpliciter certum, peccat mortaliter: quia ad confirmandum illud, quod asserit esse simpliciter certum & verum, inducit Deum testem, cum tamen illud non sit simpliciter certum.

*Iurans ali-
quem esse
criminis
reum, ex
opinionem an
peccet mor-
taliter.*

Et hoc modo debent intelligi omnia iuramenta illorum, qui iurant in iudicio, pro quorum testimonio consuevit ferri sententia; qualis non deberet ferri, nisi illud assertum esset, ut simpliciter certum: verbi gratia, sententia mortis non debet ferri, nisi pro crimine certo: igitur iurans illum criminis, cum non sit certus de hoc, quantumcunque coniecturet eum esse talem probabiliter, & iurans hoc in tali foro, ubi ex lege positua, vel consuetudine sequitur condemnatio ad mortem; peccat mortaliter. Consimiliter in foro quocumque, ubi ex hoc, quòd aliquis conuincitur per iurantes, condemnatur ut reus simpliciter: ibi enim non tantum fit irreuerentia, nomini Domini contra præceptum primæ tabulæ, sed etiam est quid perniciosum, quia nocium proximo.

Et si dicas, quòd est utile reipublicæ, alioquin mali nimis multiplicarentur; Respondet Deus, *Iuste quod iustum est, exequere.* Sunt enim quædam mala, quæ non sunt punienda

punienda per homines, sed relinquenda ultioni diuinæ, puta omnia, quæ homo ut homo, non potest sufficienter scire, & de quibus non potest sufficienter doceri veritatem, eo modo, quo deberet doceri, ad hoc, quod iustè ferretur sententia debita punitiua. nec in istis sunt culpabiles soli testes, sed etiam iudex.

Mala, quæ non possunt probari relinquenda sunt ultioni diuinæ.

Si tamen ipse sciat quod ex consuetudine testes non testificantur sub iuramento, nisi de credulitate; tunc non debet ferre sententiam, qualis esset ferenda, si culpa esset simpliciter probata coram eo. Scit enim ex consuetudine culpam non esse sufficienter probatam coram eo, ut tali pœna puniatur.

Si autem ex lege positiua, vel ex consuetudine habeatur quod iurans non tenetur deponere de certitudine, sed de credulitate, quia iuramentum habetur pro credito, non autem simpliciter pro certo; tunc iurans non peccat, dummodo ex signis probabilibus coniecturet magis partem istam, quàm aliam, sicut habetur *Extra de scrutinio in ordine faciendo, cap. unico*, Dominus Papa. Respondet enim quod *quantum humana fragilitas finit noscere, scit, & testificatur illum ad huiusmodi officij onus esse dignum*, & dicit Papa, quod *in tali testificatione aliquem peccare non credimus*.

6.

In promotionibus igitur talibus, siue ad Ordines, siue ad quascumque dignitates per electiones fiendas in quibuscumque collegiis; puta in Vniuersitatibus ad magisterium, in Religionibus ad prælationem, vel ad aliquos alios actus, si sit consuetudo approbata, quod tales responsiones sub iuramento præstite, vel sub fide data, vel sub obedientia promissa, non debent intelligi, nisi de credulitate quantum finit humana fragilitas noscere; cum illum, quem non nouit indignum, debeat æstimare dignum, omnes tales responsiones debent intelligi de illo secundum consuetudinem communem, nec respondentes peccant in aliquo, quamuis sic promotus non sit dignus.

Quem non nosti indignum, reputa dignum.

7.

Vel potest responderi cum additione illa, quam ponit Decretalis prædicta, & non simpliciter, scilicet, *quantum finit humana fragilitas*: & in talibus etiam iudex promouens talem non peccat, quia consuetudo est ut talis testificatio de credulitate sufficiat. hic enim fauor ampliatur, & odium restringitur, iuxta illam regulam Iuris: quia in condemnabilibus oportet testem iurantem strictè dicere veritatem, & hanc certam, quia aliter non esset propter eam sententia condemnationis ferenda. Ad sententiam verò, quæ fertur in fauoribus, sufficit iuramentum de credulitate, potissimè ubi est talis consuetudo, vel lex positiua in collegio iurare de credulitate: quia propter veritatem sic testificatam præsidens potest promouere ad talem gradum.

Differentia notanda inter iuramentum in condemnabilibus & fauorabilibus.

Vniuersaliter autem^e siue in fauoribus, siue in odiis iurans de illo, cuius oppositum magis credit: vel de illo, de quo est dubius, id est, quod non magis assentit vni parti, quàm alteri; peccat mortaliter, quia adducit Deum tanquam testem eius, quod neutro modo est sibi certum, quod deberet esse certum.

Sed obiicitur contra hoc^b quod dictum est, periurium esse contra præceptum primæ tabulæ, quia videtur secundum Magistrum, quod periurium sit quoddam mendacium, & ita contra illud præceptum secundæ tabulæ, *Non dices contra proximum tuum falsum testimonium*. Potest dici, quod in periurio est quandoque duplex peccatum, scilicet mendacium tanquam materiale, & assumptio nominis Dei in vanum; hoc est, non solum includit mentiri, sed etiam irreuerentiam. & primum pertinet ad secundam tabulam: sed secundum formaliter ad primam, quia irreuerentia prohibetur ibi. Potest etiam esse periurium absque mentiri, puta si simpliciter dubitans iurat partem, de qua dubitat, quam fortè dicendo non mentiretur, quia non habet oppositum in mente; aut saltem in aliquo casu ubi iurans tenetur esse certus, periuratur, si non est ita certus: & tamen si illud assereret sine iuramento, credens illud plus quàm oppositum, non mentiretur. Periculum igitur est habere frequenter iuramentum in ore: quia in multis sermonibus sine iuramento non peccaret, ubi addito iuramento peccat: & grauius si fiat ex deliberatione. propter quod utile est documentum illud Matth. 5. *Sit sermo vester: est est, non non*.

8.

Exod. 20. Quandoque in periurio est duplex peccatum, quandoque non, nisi unum. Periurium aliquando sine mendacio.

COMMENTARIUS.

64.
De iurante
cum dubio de
veritate.

^c **Q**uantum ad secundum dubium. Ex duobus dubiis propositis num. 3. hic soluit secundum, quod erat, an iurans aliquod esse, quod putat quidem probabiliter ita esse, licet aliquo modo dubitet de opposito, peccet mortaliter peccato periurij?

Resolutio autem tota breuiter comprehendi
Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

detur sequentibus dictis.

Dico primò, qui iurat aliquid, quod probabiliter tantum putat esse verum, quando iuramentum exigitur ad confirmationem certæ veritatis, seu quando intelligitur ex natura rei, & circumstantiarum, iurans confirmare rem iuratam tanquam certam, peccat mortaliter.

Affertio 1. Iurans pro certo aliquid quod cognoscit tantum probabiliter, peccat mortaliter.

ii

Hæc

Hæc conclusio est absque controuersia, & patet ex iisdem principiis, ex quibus colligunt aucthores communiter, & nominatim Angel. *v. Periurium num. 3.* Syluest. *16. quæst. 1.* Suar. *lib. 3. cap. 4.* Sayr. *lib. 5. cap. 4.* Nauarr. *sum. cap. 12. num. 7.* Sanchez *lib. 3. c. 4. num. 8.* colligunt quod iurans rem esse, de qua dubitat an sit verum, peccare mortaliter.

Ratio autem vtriusque est, quod talis simpliciter adferat Deum in testem falsi in sua opinione, quod est propriissimum periurium; nam per Deum asserit aliquid esse certum, quod ipse non habet pro certo, sed potius pro incerto.

65.

Assertio 2.
Quando intelligitur iuramento confirmari rem esse prout asseritur probabiliter, non peccat iurans quod sit sic, quamuis non sit de eo certus.
Littera Doctoris est corrupta, sed sensus intelligitur.

Dico secundò, quotiescumque siue ex lege, siue ex consuetudine, siue ex natura rei, aut circumstantiarum, intelligitur iuramentum non adduci ad confirmandam rem esse prout asseritur certò; sed ad confirmandum quod res talis probabiliter, aut coniecturaliter, iurans rem esse, quamuis non certò cognoscat eam esse, sed timeat de opposito, non peccat peccato periurij, nec vllò modo, si non adsint aliæ circumstantiæ malæ. Hanc conclusionem ponit Doctor *hic num. 6. §. Si autem ex lege posita*, eamque probat auctoritate Innocent. III. *Extra de seruicio in ordine faciendo.* Et quamuis ipsamet littera Doctoris sit corrupta propter incuriam Typographorum, aut Amanuensium, tamen sensus est satis clarus ex ipsamet auctoritate Innocentij. nam expressè asserit quod Diaconus interrogatus, dum conferuntur Ordines ab Ordinate, de sufficientia ordinandi, & respondens quod *quantum humana fragilitas sinit noscere, & scit, & testificatur illum ad huiusmodi officij onus* (ad quod scilicet in ordinatione assumitur) *esse dignum*, expressè, inquam, asserit Innocentius quod sic respondens non peccet, dicens *in tali testificatione aliquem peccare non credimus*: ergo quando aliquis iurat aliquid esse, quod putat ita esse, licet non sit certus, non peccabit, si iuramentum intelligendum est de confirmatione probabilis notitiæ de ea re, non verò de confirmatione notitiæ certæ.

66.

Replica 1.

Reiicitur.

Dices primò contra hanc probationem quod Innocentius non dicat iurantem quod promouendus sit idoneus, non peccare; sed testificantem; ergo illa eius autoritas non facit ad propositum. Respondeo negando consequentiam, quia qua ratione illa testificatio est vera, & inculpabilis, etiam confirmatio eius iuramento, si esset necessaria, esset vera, & inculpabilis; vnde eo ipso, quo Pontifex admittit primum, infertur benè secundum.

Replica 2.

Dices secundò illam testificationem, quam approbat Pontifex, non esse absolutam, sed expressè restrictam per illa verba, *quantum humana fragilitas sinit*: ergo quamuis illa esset bona, non sequeretur quod iurans absolute absque expressa restrictione aliqua simili aliquid esse, de quo non esset certus, quamuis putaret id esse ita, non peccet.

Reiicitur 1.

Respondeo, quamuis non sit illa responsio omnino absoluta absque illa restrictione, tamen esse absolutam sufficienter ad propositum, quia Diaconus sic respondens, dicit se absolute scire, quantum fragilitas fert humana; & tamen certum est quod non sciat certò quantum fert illa fragilitas, sed quod sciat solum probabiliter: nam si interrogaretur ulterius an cognoscat illam diligentiam esse adhibitam in examinando

illo ordinando, non posset dicere, saltem semper, quod id cognosceret alio modo, quam probabiliter.

Respondeo secundò clariùs, negando consequentiam, quia in illis aliis iuramentis subintelligitur ex communi vsu restrictio illa, secundum quam sunt vera non minùs, quam si esset expressa: nam omnes intelligunt quod iurans non iuret quod ista res sit ita, prout iurat, certò, sed quod sit ita, quantum ad opinionem suam. Vnde perinde est iudicandum de illo iuramento, quamuis absoluto, quoad verba, ac si sic iurasset: iuro me opinari, aut existimare probabiliter quod id ita sit. Hinc autem

Probatur conclusio secundò, quia supposita ista consuetudine, aut lege, aut circumstantiis, iuramentum habet hunc, quem iam dixi, sensum, nempe quod res iurata sit ita, prout iuratur, quantum ad opinionem, aut estimationem iurantem: sed in hoc sensu est verissimum iuramentum, quamuis à parte rei res non esset prout ipse assereret: ergo iuramentum est verum, & consequenter non potest esse periurium, nec vllò modo peccaminosum, nisi adsint aliquæ aliæ circumstantiæ malæ præter circumstantiam incertitudinis, aut timoris de opposito.

Confirmatur, si talis iurasset se putare tale quid esse, verbi gratià, Petrum esse dignum, quamuis Petrus non esset à parte rei dignus, sed putaretur à iurante dignus, iuramentum sine dubio esset licitum: ergo si iurasset Petrus esse dignum, non exprimendo illam limitationem, ubi ex consuetudine, aut lege sciret quod subintelligeretur, iuramentum esset verum. Probatur consequentia, quia vtrumque iuramentum æquiualeret, quantum ad communem modum intelligendi, qui semper debet, quantum ad significationem loquelæ, obseruari: ergo si primum iuramentum esset verum, & secundum etiam.

Hæc sufficienter probant prædictas duas asserciones, quæ principaliter hic intenduntur à Doctore; sed quia ad reducendam doctrinam contentam in illis ad praxim, valde vtile, aut potius necessarium est habere aliquas regulas, ex quibus posset colligi quando iuramenta intelligenda sunt tanquam simpliciter assertiua rei iuratae, & quando sunt intelligenda non vt simpliciter, sed vt probabiliter assertiua, ponit Doctor duas regulas in ordine ad hoc.

Prima regula est, quod quotiescumque in aliquo forò aliquis est condemnandus alicuius criminis, & plectendus aliqua pœna, ob factum aliquod, cuius conuincitur in iudicio per testes iuratos asserere veritatem, toties iuramentum prolatum simpliciter à testibus debeat intelligi, tanquam simpliciter assertiuum rei iuratae. Vnde qui cum non est sic certus ea de re, licet probabiliter coniecturet illam esse talem, iurat, peccat mortaliter non solum peccato periurij, contra præceptum secundum primæ tabulæ: *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum*; sed etiam contra præceptum secundæ tabulæ: *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*.

Ratio huius est imprimis, quod talis non esset condemnandus, nisi probaretur certè quod commisisset crimen: ergo iuramentum, quod adfertur ad eius conuictionem, debet intelligi tanquam

Reiicitur 1.

67.

Probatur 2.
Assertio.

Confirmatio.

68.

Quando iuramenta sunt intelligenda simpliciter & certò assertiua, & quando tanquam probabiliter.

Prima regula.
In iudicio iuramenta sunt intelligenda vt simpliciter assertiua.

quam simpliciter assertivum istius veritatis, & consequenter quandoquidem sic intellectum sit falsum, erit periurium, & quia ulterius ex eo sequitur detrimentum proximo, est contra iustitiam.

69.
Respon.

Soluitur.

f. Et si dicatur quoddam est utile Reipublicæ, &c. Obicit sibi contra hanc regulam, quod inde sequeretur quoddam multi mali homines non punirentur, quia difficulter potest cognosci certum quoddam commiserint delicta illa, quæ tamen valde probabiliter cognoscerentur ab iis esse commissa. Respondet Doctor; hoc non obstante non esse præstanda iuramenta assertiva ad eorum condemnationem, nisi quando habetur certitudo de re iurata; sed poenam eorum esse relinquendam Deo, qui non vult ut iustum semper ab hominibus fiat, hoc est, ut faciant illud, quod verè à parte rei est iustum, sed exigit ulterius ut iuste id faciant, seu modo iusto, iuxta illud Deut. 16. *Iuste quoddam iustum est exequere.* Vnde quia licet à parte rei bonum esset ut punirentur mali homines, tamen quia non punirentur iuste, si punirentur propter convictionem incertam, propterea non debet quis in ordine ad eos puniendos iurare assertivè illud, quod non scit certum. Et si quæretur quomodo ergo illa mala punientur, & liberabitur illis Reipublica? Respondet & benè, quod id relinquendum sit Deo, sicut & multa alia mala, quæ remediare non possumus commodè pro hac vita.

70.

Addit ad hoc Doctor quod non solum qui sic iurarent, peccarent; sed etiam iudex, qui cum cognosceret quod ipsi non assererent delictum, verbi gratia, esse commissum à Petro assertivè, condemnaret tamen ipsum istius delicti, non minus quam si assertivè iurarent. Hoc autem sic intelligo, ut si esset aliqua poena ordinata per leges, aut consuetudinem ob aliquod delictum certum probatum, peccaret iudex, si statueret illam poenam, quando non probaretur illud delictum, nisi per iuramentum probabiliter assertivum delicti: quod ex se patet, quia faceret iniuriam reo contra, aut præter leges; si tamen essent aliæ poenæ ordinatæ pro delicto, etiam probabiliter probato, tum iudex non peccaret damnando reum tali poena, quamvis delictum non esset probatum nisi per iuramentum probabiliter assertivum. At iurantes adhuc possent peccare mortaliter, si iurarent absolutè factum esse commissum, quia posset intelligi iuramentum ex communi consuetudine tanquam simpliciter, & non tantum tanquam probabiliter assertivum; nisi aliter constaret ex modo loquendi, aut circumstantiis aliis.

71.
Aliud dubium contra præmissam regulam.

Soluitur.
Qualis certitudo requiritur pro iuramento simpliciter assertivo.

Aliud dubium posset urgeri contra præmissam regulam, quod posset aliquis in quocumque foro absolutè, & assertivè iurare quod Petrus, quem vidit interficientem Paulum propriis oculis, interfecit illum; sed tum tamen non esset omnino certus, quia reuera posset totaliter in hoc decipi: nam Diabolus posset assumere sibi corpus simillimum corpori Petri, & ita instar Petri interficere Paulum, sic ut nemo posset discernere quin reuera Petrus interficeret ipsum.

Sed ad hoc facile responderetur, non requiri ad iuramentum simpliciter assertivum, certitudo physica, aut metaphysica; sed abundè sufficere certitudinem moralem, qualem haberet iurans in tali casu, quamvis physicè à parte rei deciperetur. Et certè de tali certitudine morali semper

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

debet intelligi iuramentum, quia de factis aliorum hominum, & rebus contingentibus aliam certitudinem, vix, aut ne vix quidem habere possumus. Ex quo patet quod possit aliquis, qui semper est habitus pro filio talium parentum, nec de hoc unquam audiuit à quopiam dubitari, absolutè iurare se esse filium eorum.

Secunda regula est, quod quotiescumque testificatio confirmata iuramento quæritur, aut datur de sufficientia, aut idoneitate alicuius quoad vitam, aut doctrinam, ut sit in promotionibus ad aliqua officia, nisi aliud ex circumstantiis specialiter intelligatur, toties iuramentum debeat intelligi non tanquam simpliciter assertivum veritatis iuratæ; sed solummodò tanquam probabiliter assertivum. Hanc insinuat Doctor in §. In promotionibus. Et dico insinuat, quia reuera non ponit ipsam absolutè, sed potius addit conditionem, scilicet si usus sit ea iuramenta intelligendi, & probabiliter assertiva. Sed ego tamen simpliciter proposui illam absque illa conditione; quia existimo de facto illam consuetudinem ubique esse, quæ consuetudo potuit habuisse fundamentum in regula illa iuris in 6. *Favores sunt ampliandi*, sicut & præcedens regula fundari potest in altera parte eiusdem regulæ, *Odia sunt restringenda*, ut etiam insinuat ipse Doctor num. 7. qui etiam *ibidem* addit quod iudex promouens eos de quorum sufficientia non habet nisi huiusmodi probationem, non peccat, quod satis ex se constat.

Præter autem illam congruentiam desumptam ex illa regula iuris in 6. non potest præsens regula melius probari, quam ex ipso conceptu communi hominum, qui communiter intelligunt huiusmodi testimoniationes de testimoniationibus non certis, sed probabilibus.

Sed si quæras, quomodo possit cognosci quando aliquis haberet cognitionem certam moraliter de re aliqua, ita ut possit simpliciter iurare assertivè illam rem esse. Sanchez respondere videtur quod toties quis habet cognitionem certam moraliter de re, quoties non levi coniectura ducitur, sed certa (intellige physicè, aut metaphysicè) aut probabili, atque verisimili, quia hoc, inquit, est moraliter certum esse.

Verum hæc doctrina nullo modo placet, falsum enim omnino est quod omnis probabilis, aut verisimilis cognitio de aliqua re faciat aliquem certum moraliter. Nam quotiescumque aliquis audit aliquid à viro fide digno, habet verisimilem cognitionem quod ita sit, & tamen nemo dixerit quod eo ipso sit moraliter certus quod ista res sit ita. Et rursus qui Scotista ob rationes probabiles, probabiliter concludit materiam primam posse esse absque omni forma de potentia absoluta; aut eundem effectum non posse de eadem potentia pendere à pluribus causis adæquatis, non erit propterea moraliter certus ea de re. Deinde hæc doctrina destrueret usum præcedentium regularum, & distinctionem Scoti de iuramento simpliciter assertivo, & de iuramento probabiliter assertivo; nam qui iurat aliquid esse probabiliter, esset certus moraliter de re illa, sicut qui iurat ipsam simpliciter.

Præterea, sicut dantur cognitiones certæ physicae, & probabiles, ita etiam eandem ob rationem dantur cognitiones aliquæ certæ moraliter, & cognitiones etiam dubiæ moraliter.

ii 2 Itaque

72.
Secunda regula ad cognoscendum quomodo debet iuramentum intelligi. Iuramentum de sufficientia & idoneitate intelligendum est ut probabiliter assertivum.

73.
Quando habet quis cognitionem certam sufficientem pro iuramento simpliciter assertivo. Responsio Sanchezij. Reijcitur.

Omnis probabilis cognitio non est cognitio certa moraliter.

74.
Vera respo-
sio.

Itaque quantum ad propositum præsens, existimo cognitionem certam moraliter esse illam, de qua si quis reflecteret supra principia eius, non deberet prudenter dubitare de opposito eius, quod cognosceret per illam, & cuius obiectum non solet aliter se habere, nisi in casu rarissimo, cuius etiam casus nullum tum, cum haberetur illa cognitio, adesset indicium. Hinc illa cognitio, quam habemus quod simus nati tali patria, ex talibus parentibus, ex eo scilicet quod ita semper audierimus dici, & cognouerimus nos fuisse pro talibus semper, absque contradictione, habitos, est cognitio moraliter certa, quia licet reuera à parte rei posset id esse falsum; tamen non nisi rarissime vnquam accidit vt cognosceretur aliquid sic cognitum fuisse falsum. Eandem etiam ob rationem cognitio fidei, humanæ, qua cognoscimus Constantino-polim esse, est cognitio moraliter euidens, quia nunquam, aut non nisi rarissime contingit, vt aliquid dicatur esse tam constanter à tot diuersis hominibus, & diuersarum ætatum ac locorum, &c. quod reuera non sit ita à parte rei.

Rursus, cognitio quam habemus, quod Petrus nobis notus valde, interfecerit Paulum, ex eo, quod apparuerit nobis vigilantibus ipsum id fecisse in propria persona, est moraliter certa, quia licet Diabolus posset se subito transformare in personam eius, & apparere tam similis ipsi, quam *omnis* (vt aiunt) *omo*: tamen id non nisi rarissime, & extraordinarie contingit, & nullum adest nobis indicium quod contigerit, tum in casu proposito.

75.

Quando autem aliquis fide dignus dicit aliquid, licet possemus prudenter credere ipsi, & abicere omnem timorem de opposito, quando non adesset ratio dubitandi; tamen non essemus certi moraliter, quia reuera satis ordinariè contingit vt homines, fide aliàs digni, aliquando mentiantur, iuxta illud, *Omnis homo mendax*. Et si cum videremus aliquem valde à longè, qui appareret nobis omnino similis alteri, verbi gratiâ, Petrum Paulo, iudicaretur quod esset Paulus, non essemus moraliter certi ea de re, quia sæpe contingit vt visus fallatur circa obiecta remota, aut inter quæ, & nos ponuntur impedimenta aliqua impediencia debitam sensationem, quam aliàs haberemus de iis obiectis.

Loquor autem hîc de cognitione moraliter certa positiuè, & formaliter, non autem de cognitione certa negatiuè. Quod vt intelligatur, aduertendum, quod cognitio posset dici certa, quantum ad præsens, dupliciter. Vno modo, quatenus actu excluderet omnem formidinem, ac dubitationem de opposito eius; & sic multæ cognitiones falsæ, & improbables, tam fidei, quam non fidei sunt certæ. Sæpe enim propter defectum reflexionis, credimus falsa, etiam mendaci ea reuelanti, & opinamur subito aliqua esse, quæ reuera non sunt, & ad quæ opinanda non habemus alia motiua, quam leuissima, hocque absque vlllo prorsus dubio de opposito, vt patet quotidiana experientia. Huiusmodi autem cognitiones idè solùm vocantur certæ, quia non habent secum annexam vllam dubitationem; nam quia in hoc conueniunt cum cognitionibus verè certis, & distinguuntur à cognitionibus admittentibus dubium, vocari

Duplex cognitio certa, positiuè & negatiuè. Cognitio certa negatiuè quid.

possunt certæ vulgariter, licet fortè satis improprie sic vocentur. Vt autem distinguantur à cognitionibus verè certis, eas voco negatiuè certas, non positiuè, quia solùm sunt certæ propter negationem dubitationis annexam, quam negationem non habent annexam ex natura sua intrinseca, sed propter defectum reflexionis supra earum principia.

Alio modo potest dici cognitio certa, ex eo quod esset talis cognitio, qualem paulò antè descripsimus, quæ scilicet haberet ex natura sua intrinseca excludere dubitationem, ita vt si quis reflecteret supra principia, à quibus generabatur, non deberet dubitare, vel moraliter, vel physice, provt cognitio esset certa moraliter, aut physice. Voco autem has cognitiones positiuè, & formaliter certas, quia, vt dixi, ex natura sua intrinseca habent annexam negationem dubitationis.

Et si iam quæras, an sufficiat iuranti assertiue, quæcumque cognitio certa ex his duabus cognitionibus certis? Respondeo; quod non sufficiat ipsi nisi cognitio certa positiuè, licet ob indeliberationem posset excusari à peccato mortali, si iuraret assertiue aliquid esse, quod absque vlla dubitatione putaret ita se habere.

g *Vniuersaliter autem, siue in fauoribus, &c.* Hic ponit Doctor aliam assertionem, nempe quod quotiescumque aliquis iurat aliquid, de quo est dubius, ita vt non magis assentiatur vni parti, quam alteri; & quotiescumque etiam iurat aliquid esse, cuius oppositum magis credit, aut opinatur esse verum, peccet mortaliter.

Prima pars huius conclusionis est communis cum Angelo, Syluestro, Sayro, Nauarro, quos citat, & sequitur Sanchez lib. 3. c. 4.

Probatur autem, non solùm quia exponit se periculo manifesto confirmandi falsum iuramento, & quia magnam Deo exhibet irreuerentiam, non curando an falsum, verumne sit id, ad quod confirmandum vitur eius autoritate, seu nomine; & etiam quia reuera splendide mentitur, & confirmat mendacium iuramento: nam quando asserit rem esse, vel non esse, significat id esse sibi vel certum, vel probabile, idque omnes intelligunt per ipsius assertionem; sed quando ipse est dubius, nec est certum, nec probabile ipsi quod ita sit: ergo id dicendo mentitur, & iurando peierat.

Maiores est difficultas in probanda secunda parte conclusionis. nam qui significat aliquid esse, quod putat esse, licet magis putet oppositum non mentitur: ergo nec peierat id iurando; sed non constat ex quo alio capite esset peccatum mortale tale iuramentum, nisi quatenus esset periurium, præsertim vbi iuramentum ex consuetudine, vel alio aliquo capite intelligeretur non esse assertiui simpliciter, sed probabiliter.

Confirmatur hæc difficultas, quia qui sic iurat, nihil aliud facit, quam affirmare illam rem sibi constare probabiliter, sed hoc est verum, quamuis oppositum esset ipsi probabilius; nam maior probabilitas oppositi non impedit quominus illud sit probabile. Aliàs quando Authores (quod communiter satis solent facere) dicunt aliquam conclusionem esse probabilem, licet alia sit probabilior, mentirentur, quod non est dicendum.

76.
Quid cognitio certa positiuè.

Iurans assertiue debet habere cognitionem certam positiuè.

77.
Assertio 3.
Iurans cum dubio siue propensione ad alterutram partem, aut cum propensione maiori ad oppositum, peccat mortaliter.
Probatio prima partis.

78.
Difficultas secunda partis.

Confirmatio difficultatis.

Nihilo

79.
Probatio se-
cunda parti.

Nihilominus potest conclusio Doctoris, quoad secundam etiam partem, probari satis probabiliter, quia quando aliquis, in iudicio præsertim, examinatur de aliqua re, omnes intelligunt quòd quidquid asserit simpliciter, asserat illud tanquam certum, vel tanquam probabilius. Vnde si secus fecerit, mentitur, & peierat, si iuramento suum dictum confirmet. Et per hoc patet ad rationem dubitandi. nam non ex eo sic iurans peierat, aut mentitur, quòd significet id quod putat; sed quòd significet id de quo est certus, aut quod est ipsi magis probabile, cum tamen ita non sit ex hypothesi.

Quòd si nihil aliud ex circumstantiis locutionis, aut iuramenti intelligeretur, quam iurantem iurare se habere rem illam, quam iurat probabilem, certum mihi est quòd nec mentiretur, nec peieraret sic iurans; nec consequenter de hoc casu intelligendus est Doctor, sed de casu priori, quo intelligeretur asserere quòd sibi certum, aut magis probabile esset rem ita esse, prout iurat ipsam esse.

80.
Quid dicen-
dum de iura-
to aliquam
partem cum
utraq. sit
ipsi aq. pro-
babilis.
Responsio.

Et si quæras, quid dicendum esset in casu, quo quis æquè probabilem haberet opinionem de utroque extremo propositionis? an tum peccaret, iurando alterutram partem ipsius? Respondeo hoc etiam dependere à modo, quo iuramentum esset ex natura rei, vel circumstantiis intelligendum; nam si intelligendum esset sic, ut magis æstimaretur credere illam partem, quam iuraret, peccaret mortaliter, quia iuraret falsum. Et sanè credo sic intelligi semper iuramentum, quoties exigitur in ordine ad aliquem promouendum, vel remouendum ab aliqua dignitate; nam idèd exigitur iuramentum, ut informeretur iudex, & intelligat an potius promouendus, quam remouendus sit ab illa dignitate; in ordine autem ad hanc informationem non deseruiret significatio alia, qua daretur tantum intelligi quòd æquè cognosceretur indignus, ac dignus; & idem est meum iudicium de omnibus similibus casibus.

Quòd si nihil aliud intelligeretur per iuramentum illud, quam quòd quis haberet iudicium probabile de re iurata, siue haberet aliud iudicium de opposito, siue non, tum non mentiretur, nec peieraret iurans quamcumque partem rei, cuius utramque partem æquè probabilem putaret. At credo rarissimum esse usum huiusmodi iuramenti in hoc sensu.

81.

Aduertendum autem hinc breuiter, quando Doctor describit hinc dubium, dicendo eum esse dubium, qui non magis assentitur vni quam alteri parti propositionis, de qua dicitur dubius; id posse intelligi dupliciter. Vno modo sic, ut non haberet is, qui esset dubius, vllum iudicium probabile de vna, aut altera parte; & in hoc sensu aliquis propriè dicitur dubius, sicque credo Doctorem hinc intelligendum. Et de tali dubio procedunt expressè rationes eius.

Dubius mo-
di potest quis
esse dubius.
Primus mo-
dus.

Secundus
modus.

Alio modo posset intelligi sic, ut qui diceretur dubius, haberet duas opiniones probabiles, vnam de vna parte propositionis, & alteram de altera, quarum opinionum neutra esset ipsi pro-

babiliior, & consequenter non propenderet magis in vnam, quam in alteram partem, & in hoc sensu paulò antè resoluius quid sentiendum esset de eo, qui, cum sic esset dubius, iuraret; nec credo Doctorem in eo sensu accepisse dubium, ut dixi, sed in priori sensu.

h Sed obiicitur contra hoc, &c. Dixerat supra num. 5. in fine §. Et hoc modo debent. Per iuramentum esse contra præceptum primæ tabulæ, & contra hoc hinc obiicit, quòd per iuramentum sit mendacium, atque adèd contra illud præceptum secundæ tabulæ: *Non loqueris contra proximum, &c.*

Respondet breuiter, per iuramentum secundum diuersas rationes posse esse contra vtrumque præceptum; & dicit quòd quatenus per ipsum irrogatur immediatè irreuerentia Deo, sit contra præceptum primæ tabulæ, & quatenus est mendacium, aut nocium proximo, sit contra præceptum illud secundæ tabulæ. Addit ad hæc, posse esse per iuramentum absque eo quòd aliquis eat contra mentem; quod videtur valde difficile. nam cum per iuramentum secundum ipsummet supra sit adductio Dei in testimonium falsi, quomodo potest esse absque significatione falsi, aut consequenter absque mentiri?

Sed non credo Doctorem hoc intendisse in hoc sensu, sed solum velle quòd aliquis peieraret aliquando proferendo aliquam propositionem cum iuramento, quam si absque iuramento proferret, non mentiretur; nec vult per hoc quòd non mentiatur cum peierat, proferendo illam propositionem cum iuramento; sed vult ostendere mutationem moralem, quam additio iuramenti facit aliquando respectu propositionis, quæ mutatio talis esse potest, ut propositio, quæ sine iuramento esset vera, & non peccaminosa, addito iuramento esset falsa, & non peccaminosa. Hanc interpretationem colligo non solum ex eo, quòd aliàs Doctor sibi contradiceret, sed etiam ex verbis illis huiusmet §. *aut saltem in aliquo casu, &c. seq.*

Si autem quæras quomodo additio iuramenti posset aliquando facere hanc mutationem? Respondeo, ex eo quòd eo addito intelligerent homines ex communi modo intelligendi iuramenta illa, quæ dicuntur in iudicio, ubi agitur de condemnando aliquo ad mortem, quòd res iurata esset certa iuranti: communiter enim intelliguntur illa proferri in confirmationem veritatis, de qua quis est certus. Vnde si aliquis proferret iuramentum de re aliqua in tali iudicio, de qua non esset ita certus, mentiretur, & peieraret, ut patet ex dictis. At quando quis dicit aliquid esse absque iuramento, etiam in tali iudicio, non intelligitur communiter loqui de re, de qua est certus, sed de re, quæ est sibi vel certa, vel probabilis, quod totum dependet à modo communi loquendi, & intelligendi loquelam, nec habet aliquam difficultatem realem, si intelligatur modus loquendi consuetus, qui in variis locis posset esse varius.

Aduerto autem breuiter ex vltimis Scoti verbis in hoc §. nimirum quòd utile sit documentum illud Matth. 5. *sic sermo vester, est, est; non, non;* cum non intellexisse in illis verbis comprehendere præceptum, sed potius consilium, quæ videtur esse communior expositio.

82.

Per iuramentum secundum diuersas rationes est contra præceptum secundum & septimum. Explicatur Doctor dum dicit quòd possit esse per iuramentum absque mendacio.

83.

Quomodo additio iuramenti faceret ut propositio iurata esset mendacium quia aliàs tale non esset.

Diuiditur iuramentum in assertorium de præteritis, & præsentibus; & promissorium de futuris: illud obligat ad dicendum, hoc ultra ad faciendum verum. Docet in promissorio, (verbis obscuris) requiri duplicem veritatem. Vnam præsentem, ut adsit animus implendi iuratum; alteram de futuro, ut illud fiat. Ita D. Thom. 2.2. q. 89. art. 7. ad primum, ubi Caiet. Soto 8. Iust. q. 1. art. 7. Sanchez optimè l. 3. in Decal. cap. 4. à num. 2.

9.
Arg. 3.

Iuramentum aliud est assertorium, aliud promissorium.

DE tertio articulo dicoⁱ, quòd dictum humanum, vel est de præteritis & præsentibus, quorum est determinata veritas: vel de futuris, quorum veritas est incerta. De primis quidem dicitur dictum assertorium, & hoc extendendo *assertionem* ad affirmationem, & negationem: in futuris autem cum sit in potestate iurantis, dicitur esse promissorium. & secundum hoc cum iuramentum sit vtriusque dicti assertio, duplex est iuramentum, scilicet assertorium, & promissorium: vtrumque tamen est obligatorium. assertorium quidem, quia obligatur iurans ad dicendum verum, ex quo talem testem inducit ad assertionem dicti sui: promissorium, quia obligatur, ut illud verum esse faciat. & quia assertorium non obligat, nisi pro tempore, pro quo iuratur, idè appropriatè *iuramentum* dicitur. *obligatio* verò, quia respicit futurum, idè appropriatè iuramentum promissorium dicitur obligatorium, quia obligat ad factum iuramentum implendum. Et assimilantur illæ duæ species iuramenti duabus speciebus obligationis in sophismatibus, scilicet positioni, & petitioni. Positio obligat ad sustinendum positum tanquam verum: petitiō, ad exequendum petitem in facto.

Hic tamen est vnum dubium^k, vtrum in iuramento promissorio præsupponatur qualitas iurati, & illa præsupposita adducatur testis idoneus, ad dictum illud confirmandum: an præsupponatur qualitas testis, & secundariò consideretur qualitas dicendi sub testimonio illius: quia si primum esset verum, videretur sufficere quòd iurans de futuro haberet intentionem faciendi quando iurat, licet mutaret eam post. Secundum videtur magis consonum communi sententiæ, quia in illo iuramento dicitur quis semper manere obligatus donec impleat illud.

Quantum igitur ad periurium assertorium, non oportet in speciali plus tangere, quàm tactum est in articulo de periurio in communi.

C O M M E N T A R I V S.

84.

IN tertio articulo, &c. Suprà num. 1. proposuit tria declarare principaliter in hac quæstione, ex quibus hic incipit agere de tertio, nempe de diuisione iuramenti, ut sic, & de qualitate malitiæ, quam habent iuramenta in particulari.

Diuisio iuramenti in assertorium & promissorium.

Dicit ergo, quemadmodum dictum humanum est vel de iis, quorum est determinata veritas, hoc est, de præsentibus & præteritis, vel de iis, quorum non est determinata veritas, sed incerta (intellige quantum ad cognitionem humanam, quæ est regula veritatis dictorum nostrorum, quia idè verum, vel falsum dicimus, quatenus dicimus rem esse, vel non esse, prout nos concipimus eam esse) ita etiam iuramentum esse vel de iis, quorum est determinata veritas; vel de iis, quorum non est determinata veritas; & quemadmodum dictum quod est de iis, quorum est determinata veritas, vocatur assertorium, & quod est de iis, quorum non est determinata veritas, vocatur promissorium, ita iuramentum, quod est de primis, vocari assertorium, & quod est de secundis, vocari promissorium.

85.
Vtrumque est obligatorium & assertorium.

Addit vterius vtrumque quidem iuramentum esse obligatorium, quia vtrumque obligat ad dicendam veritatem; sicut & vtrumque est assertorium, quia per vtrumque aliquid assertitur, sed tamen quia assertorium non obligat ad aliquid futurum, & quia obligatio videtur ex modo loquendi respicere futurum, propterea dicit iuramentum de præteritis, & præsentibus non vocari

ri tam communiter obligatorium, quia scilicet non obligat ad futurum; sed vocari iuramentum assertorium appropriatè, hoc est, per appropriationem huius nominis ipsi, quod vtrique iuramento ex ratione sua posset competere, propter rationem iam dictam: iuramentum verò de futuro, quia obligat iurantem ad faciendam rem, quam iurat se facturum, vocari obligatorium appropriatè, hoc est, per appropriationem nominis ipsi, quod ex se posset etiam competere illi iuramento, quod est de præsentibus, & præteritis. Hæc est expressa mens Doctoris in hac litera, in qua tam minutim explicanda hæsi, ut tollerem difficultatem omnem lectoribus, etiam minus pro-

Sed promissorium commune vocatur obligatorium appropriatè. Et quod non est promissorium vocatur assertorium appropriatè.

uectis. Vis autem tota consistit in hoc, quòd iuramentum, ut sic, diuidatur in assertorium, quod est de præsentibus, & præteritis & in promissorium, quod est de futuris. quæ diuisio iuramenti est satis communis, & traditur non solum ab autoribus citatis in Scholio, sed etiam à Suariorum lib. 1. de Iuram. c. 8. & aliis Doctoribus: nec potest negari ab illo, quòd detur vtrumque hoc genus iuramenti, & quòd aliquo modo inter se distinguantur, saltem materialiter; sed nihilominus bene dubitari potest an diuisio iuramenti ut sic, in illa sit bona. Et ratio dubitandi esse potest, quòd detur aliqua iuramenta de futuris, quæ non sunt promissoria: ergo diuisio iuramenti, ut sic, in assertorium, & promissorium, non est adæquata; nec etiam bene describitur iuramentum promissorium esse

86.

An diuisio prædicta sit bona.

Ratio dubi-
sili pro par-
te negativa.

esse iuramentum de futuris. Probatur antece-
dens, quia qui iuraret hodie quod crastinus dies
esset calidus, non promitteret propterea illum esse
calidum, & tamen iuraret aliquid futurum; ergo
datur aliquod iuramentum de futuro, quod non
est promissorium.

Responsio 1.
Omne iura-
mentum de
futuro potest
vocari aliquo
modo promif-
sorium.

Responsio 2.
Omne iura-
mentum de fu-
turo non pro-
missorium po-
test reduci ad
assertorium.

Ad hoc dubium, quod solum est de modo lo-
quendi, posset responderi breuiter. Primò,
omne iuramentum de futuro esse promisso-
rium, vel propriè, vel reductoriè, & hoc suffice-
re ad veritatem diuisionis prædictæ. Potest etiam
responderi secundò, quod omne iuramentum
de futuro, quod non est promissorium, reduca-
tur ad iuramentum assertorium: vt, verbi gratiâ,
prædictum iuramentum, quo aliquis iuraret diem
crastinum esse futurum calidum, & similia, quia
sensus eorum est, quod iurans cognoscat certò,
aut probabiliter illum effectum futurum, qui di-
citur futurus, & quod iuratur propriè in illis iu-
ramentis, est iurantem habere talem cognicio-
nem. Vnde quemadmodum hoc iuramentum,
iuro esse mihi certum quod crastinus dies erit
calidus, est iuramentum assertorium de præsentis;
ita etiam censendum est hoc alterum iuramen-
tum in re æquiualens illi, esse tale, nempe, iuro
crastinum diem futurum calidum.

87.
Responsio 3.

Responderi potest tertio, per iuramentum as-
sertorium hîc intelligi iuramentum, quod non
inducit aliam obligationem, quàm quod non
proferatur cum falsitate, siue iuramentum sit de
præteritis, siue de præsentibus, siue de futuris;
per iuramentum verò promissorium intelligatur
iuramentum, quod adducit aliam obligationem,
præter obligationem non iurandi falsum, nimi-
rùm obligationem faciendi id, quod iuratur fu-
turum, aut habendi animum id faciendi, non so-
lùm pro tempore, pro quo iuratur, sed pro alio
etiam tempore sequenti; quia verò nullum iura-
mentum potest inducere huiusmodi obligatio-
nem, nisi iuramentum de re aliqua futura, quæ
possit fieri ab ipsomet iurante mediatè, aut im-
mediatè, vel quantum ad effectum, vel quantum
ad affectum & desiderium, ac conatum efficacem;
propterea vocatur iuramentum de futuro. Hæc
videtur mihi realis sensus prædictæ diuisionis, &
ille, qui maximè deseruit ad hunc tractatum de
iuramento; nam nulla diuisio iuramenti hîc tra-
ctari vtiliter debuit, nisi diuisio, cuius membra
diuidentia haberent aliquam specialem difficul-
tatem, ratione cuius de illis seorsim tractari de-
beret. Vnde quia nulla est particularis difficul-
tas in iuramento de præterito, præ eo, quod est
de præsentis, nec è contra, propterea non diuidi-
tur hîc iuramentum in illud, quod est de præteri-
to, & quod est de præsentis; sed vtrumque horum
sub vno membro comprehenditur, nec particu-
lariter de quolibet ex illis in particulari agitur,
aut agi debet: ergo quandoquidem in iuramen-
to de futuro non inducente aliam obligationem,
quàm existimandi illud esse futurum, quod iura-
tur futurum, nulla prorsus sit specialis difficul-
tas distincta à difficultate, quæ est de iuramento,
quod est de præterito, & præsentis, non debebat
constitui membrum distinctum in diuisione iu-
ramenti; sed spectare ad illud membrum iura-
menti de præterito, & præsentis. At quia iura-
mentum promissorium, & quodcumque eiusdem
rationis cum ipso, inducit aliam obligationem
ex se pro tempore sequenti prolationem iura-
menti, & natura huius obligationis particularis

Cur non di-
uidatur iu-
ramentum, vt
sic in illud
quod sit de
præteritis, &
de præsen-
tis.

Cur iuramē-
tum de futu-
ro promisso-
rium consi-
deratur particu-
lariter membra
huius diui-
sionis.

exigit speciale examen, meritò debebat consti-
tui membrum diuisionis iuramenti, vt sic.

Et si quæras, cur assertorium iuramentum, si
comprehendat aliqua iuramenta de futuro, ex-
plicatur per ordinem ad tempus præsens, & præ-
teritum, & non addebatur etiam tempus futu-
rum, tam benè, quàm tempus præteritum?

Respondeo primò, quia per ordinem ad futu-
rum præcisè non distingueretur à iuramento
promissorio, seu obligatorio.

Respondeo secundò, rationem esse, quia iura-
menta assertoria communiter solent fieri de præ-
teritis tantum, & præsentibus; de futuris verò
rarissimè fiunt aliqua iuramenta, nisi promisso-
ria: diuisio autem non erat necessariò explican-
da per ordinem expressum, nisi ad ea, quæ com-
muniter accidere solent.

Hæc quantum ad sufficientiam huius diuisionis.
Breuiter autem, & clarè posset tolli omnis
difficultas, si diuideretur iuramentum, vt sic, in
iuramentum, quod non inducit vllam obligatio-
nem, nisi pro tempore, pro quo quis iurat, illud-
que vocaretur assertorium, appropriando ipsi, vt
inquit Doctor, nomen illud *assertorij*, quod non
minùs ex se conuenire posset alteri iuramento;
& in iuramentum inducens obligationem pro
illo, & alio tempore sequenti, illudque voca-
retur promissorium, seu obligatorium, appro-
priando ipsi istud nomen *obligatorij*, quod etiam
ex se conuenire posset iuramento assertorio.

Sed meritò hîc quæri posset, an iuramentum
promissorium, seu obligatorium, & assertorium
sint diuersæ speciei in esse iuramenti? Quam dif-
ficultatem tractat Suar. lib. 1. de iuramento cap. 9.
& in ea soluenda propositis rationibus pro vtra-
que parte manere videtur dubius, solumque si-
gnificat se valde propensum in partem affirma-
tiuam.

Ratio autem dubitandi pro parte negativa est,
quod non videtur alia differentia inter illa duo
iuramenta, quàm materialis, qualis est inter iu-
ramentum de præterito, & de futuro, & inter vo-
tum castitatis, & paupertatis. Hancque partem
tenet Caietanus quæst. 89. art. 1. & cum eo Sorus,
Aragon. Valent. & alij.

Ratio autem pro parte affirmatiua est, quod in
iuramento assertorio inuocetur Deus tanquam
testis veritatis assertæ solummodo; in iuramento
verò promissorio non solum adducatur tanquam
testis veritatis, sed tanquam fideiussor verita-
tis promissæ suo tempore complendæ: sed diuer-
sæ considerationes, quas hæc iuramenta forma-
liter respiciunt, possunt ea sufficienter distingue-
re specie, & non tantum materialiter. Deinde
iuramentum assertorium inducit vnam tantum
obligationem, promissorium verò inducit ex se
formaliter duas obligationes, & quidem distin-
ctæ rationis: ergo videntur distinctæ speciei.
Rursus, magis sine dubio distinguitur iuramen-
tum promissorium, & assertorium, quàm vnum
assertorium de præsentis ab alio de præterito: sed
hæc duo distinguuntur materialiter: ergo illa
duo distinguuntur plusquam materialiter. Et hæc
rationes mihi probabiliore videntur. Vnde iu-
dico partem affirmatiuam esse probabiliorem.
Ad rationem autem in oppositum patet ex iam
dictis esse rationem distinguendi eas plusquam
materialiter.

k Hîc tamen vnum dubium est. Hunc passum
existimat Scholiales supra obscurum, & ita sanè
ii 4. mihi

88.

Clarior diui-
sio iuramen-
ti, vt sic.

89.

An promisso-
rium, & as-
sertorium di-
stinguantur
specie.

Ratio partis
negatiua.

Ratio affir-
matina.

Sunt distin-
ctæ speciei.

90.

mihi videtur. Doctrina autem in eo tradita deseruit ad meliorem intellectionem iuramenti promissorij. Querit enim Doctor, an quando aliquis iurat se facturum aliquid, prius consideret qualitatem rei iuratæ, hoc est, an vera sit in ipsius opinione, necne; & postea ad confirmationem eius secundum illam qualitatem adducat Deum in testem; an verò prius consideret qualitatem testis, nempe Dei, considerando ipsum esse talem, qui non debet adduci in testimonium rei falsæ, aut rei ut faciendæ, nisi esset faciendæ, & postea confirmet per Deum se facturum illam rem, prout decet facere, quod promittitur faciendum teste Deo.

Ad quod dubium respondet quòd si prius consideratur qualitas facti, tum sufficeret sic iuranti habere animum rem faciendi pro tempore, quo iuraret se id facturum; vnde si postea mutaret animum, non peccaret, nec faceret irreuerentiam Deo, quia scilicet nihil aliud iuravit, hoc supposito, quàm se habuisse animum, cum iuravit, faciendi quod iuravit se facturum. At si prius consideravit, aut considerare debuit qualitatem Dei, per quem iurat, non solum sufficit ipsi habere animum adimplendi promissi cum iurat, sed ulterius habebit obligationem postea faciendi quod promittit; nec potest absque peccato mutare animum, nisi in aliquibus occasionibus, de quibus postea. Et quia sententia communis est, quòd maneat huiusmodi obligatio post iuramentum promissorium; sed Doctor concludit prius debere considerari qualitatem testis, quàm rei iuratæ.

91.

Iurans promissori debet habere animum cum iurat faciendi quod iurat, & postea etiam debet habere talem animum.

Summa ergo doctrinæ est, quòd qui iurat promissoriè, habeat duplicem obligationem; vnam de præsentis, secundum quam debet habere actu, cum iurat, animum faciendi quod iurat; alteram habendi etiam talem animum pro futuro, quando veniet tempus adimplendi promissi: quæ doctrina est communis cum Doctoribus citatis in Scholio.

Et probatur sufficienter ex communi modo intelligendi illa iuramenta, quia intelligitur per ea communiter, quòd qui iurat se facturum quod promittit, intendat etiam obligare se ad habendum talem animum, non solum tum, cum iurat, sed postea etiam, cum res est faciendæ, & in ordine ad hoc requiritur potissimum confirmari iuramento promissionem; imò melius est hominibus quòd maneat obligatio habendi animum rem faciendi, cum est faciendæ, quàm cum iuramentum illam faciendi concipitur.

92.

An possit dari iuramentum de re aliqua faciendæ sine promissione.

Circa hoc autem dubitari posset, an qui iurat se aliquid facturum non præsupposita promissione vlla de eo faciendæ, obligatur post iuramentum, quemadmodum ex iam dictis constat quòd obligaretur, si rem illam promitteret. In hoc autem dubio supponitur quòd possit dari iuramentum de re aliqua faciendæ absque promissione, de quo supposito ego sanè valde dubito, quamvis Suarez lib. 2. de iurament. cap. 1. num. 8. dicit de eo dubitari non posse, ubi etiam pro eo Lopem, Valentiam, & Sancium citat.

Ratio autem dubitandi mea est, quòd ex communi modo loquendi, quando aliquis dicit se aliquid facturum, eo ipso intelligatur id promittere, & quando iurat se facturum illud, eo ipso intelligatur confirmare suam promissionem iuramento: nec vnquam solemus exigere aliam promissionem, aut confirmationem alicuius rei ab aliquo quàm ut iuret se facturum quod ab ipso promitti desideramus; sed hoc non esset tam vulgare, si distinctum esset iuramentum promissorium de re faciendæ, & iuramentum assertorium de ea faciendæ. Deinde non video quid addat promissio supra talem assertionem, nec puto benè posse explicari quem actum intellectus, aut voluntatis dicat promissio, quem non dicat assertio illa de futuro, quem Suarez vocat simplicem assertionem: si autem distinguerentur, vnum ex illis deberet connotare, aut includere aliquem actum intellectus, aut voluntatis, quem alterum non includit. Nec refert quòd qui dicit futuram pluuiam cras, non promittat id propriè, cum tamen asserat aliquid futurum; hoc, inquam, non refert, quia non comparamus iam cum promissione quamcumque assertionem de futuro, sed illam quæ est de re faciendæ, ab ipsomet iurante, sen asserente, siue per se, siue per alium.

Sed quidquid sit de huius suppositi veritate, eo admissio, non dubito quin quemadmodum iurans se facturum quod promittit, habet specialem obligationem id faciendi transacto iuramento: ita similiter iurans se facturum quod asserit absque promissione se facturum, habeat etiam obligationem id faciendi post iuramentum; quia eadem prorsus est ratio vtriusque, ut patet ex ratione, quam paulò supra adduxi ad probandam obligationem iuramenti propriè promissorij.

Obiectiones autem, quæ possent contra hanc resolutionem fieri, facilè solui poterunt ex dicendis, nec propterea est opus hîc eas proponere, sed videre possunt, apud Suarium supra.

Sed quæres, qualis & quanta sit obligatio iuramenti promissorij ut sic? Respondeo, si loquamur de obligatione illa, in qua conuenit cum iuramento assertorio, de qua supra egimus, tantam esse, & talem obligationem, qualis & quanta est illa prior. Si verò loquamur de obligatione illa, quam specialem habet iuramentum promissorium, nempe faciendi rem promissam pro tempore, quo promissa erat.

Respondeo eam esse obligationem virtutis Religionis, quia prouenit à iuramento, quòd est actus Religionis, & hinc sequitur quòd sit distinctæ rationis ab obligatione voti, quemadmodum ipsum votum est actus distinctæ rationis à iuramento, quamvis vterque pertineat ad Religionem. Quanta autem sit quantitas huius obligationis, seu quàm gravis sit, hoc est, an obliget sub mortali, an sub veniali, dependet ex resolutione, quæ dabitur de specialibus iuramenti promissorij.

Ratio partis negatiue.

93.

Iuramentum de re faciendæ etiam si distinguatur à promissorio inducit obligationem postea id faciendi.

94.

Quanta, & qualis est obligatio iuramenti promissorij.

S C H O L I U M.

Ponit species iuramenti promissorij. Prima, id est, dolosum, est, quando non intendit iurans implere, quo peccatur mortaliter, sed non est obligatio adimplendi. Ita communis. Vide Sanchium supra num. 16. Quòd verò non teneatur adimplere tenent D. Bonauen. hîc art. 3. quæst.

quæst. 1. Richard art. 2. quæst. 1. Rub. quæst. 2. art. 1. Alm. quæst. 1. Nauar. cap. 12. num. 38. Secunda, est incautum, & est triplex. Primo, quando iuratur illicitum. Secundò, quando est contra opera perfectionis. Tertiò, quando iuratum est impossibile iuranti. Primo, & secundo modo, tenetur iurans non adimplere, peccauit tamen (inquit Doctor) mortaliter, sic iurando. Quod intellige quoad primum, si illicitum iuratum est mortale, non aliter, quia si tantum est veniale id iurare, erit veniale. Ita Sylu. v. Iuramentum 4. quæst. 1. Caietan. 2. 2. quæst. 98. art. 2. & Summ. v. Periurium 1. 2. Soto 8. de Iust. quæst. 2. art. 3. con. 5. Nauar. cap. 12. num. 15. Affor. tom. 1. lib. 11. cap. 5. quæst. 1. Sayrus lib. 5. cap. 4. num. 35. Lessius lib. 2. cap. 42. dub. 4. Quoad secundum, ita tenent Abulens. in cap. 2. Matth. quæst. 301. Angelus v. Iuramentum 5. num. 3. Sylu. v. Iuramentum 2. quæst. 7. Communior tamen tenet eo casu esse tantum veniale. Ita Sotus, Affor. Nauar. citati. Vide Pitigianis hic art. 10. Tertia species est, iuramentum coactum, de quo nihil resoluit Doctor, sed obligare tenet communis, cum D. Thom. supra quæst. 89. art. 7. ad 3. & quæst. 98. art. 3. & habetur cap. si verò, cap. Verum, de iureiur. cap. Ad audientiam, de iis quæ vi. Sed non adimplere hoc, esse veniale tantum tenent Panorm. d. cap. si verò. Ioan. Andr. & Host. d. cap. verum. At communis Theologorum tenet esse mortale, si sit de re gravi, pro quo Pitigian. hic art. 11. citat multos. Quarta species est iuramentum carens dolo, incautela, & coactione, & tale semper obligat. & contra hoc, tunc primò peccatur, quando habetur voluntas non adimplendi, sed an obligat hoc sub mortali non explicat Doctor. & quidem sic obligare quando res est notabilis, certum est, tamen quando res iurata est lenis, supposito animo adimplendi quando iuratum est, videtur quòd non adimpletio est tantum veniale. Ita D. Thom. 2. 2. quæst. 110. art. 3. ad 5. ubi ait non esse mendacium, sed infidelitatem, quæ in re leni est veniale. Sed expresse sic docent Suar. tom. 2. de Relig. de iuram. lib. 3. cap. 16. Nauar. cap. 12. num. 10. & cap. 18. num. 7. Sylu. v. Iuramentum 4. quæst. 1. Soto 8. Iust. quæst. 1. art. 7. dub. 1. Affor. tom. 1. lib. 5. cap. 27. quæst. 2.

Quantum ad periurium¹ promissorium, vel obligatorium; dico, quòd potest esse quadruplex, scilicet dolosum, incautum, coactum, & carens istis tribus conditionibus indebitis.

Dolosum est, quando iurans^m aliquid esse factum in ipso actu iurandi intendit oppositum, & non intendit se obligare ad illud, quod iuratur, & talis in ipso actu iurandi peccat mortaliter, quia adducit Deum tanquam testem sui propositi de aliquo implendo, cum tamen intendat oppositum. Tamen post illud iuramentum non remanet obligatus, quia in obligationibus priuatis nullus obligatur non intendens se obligare. Nec sequitur quòd talis ex peccato suo reportet commodum, quia si non iurasset dolosè, esset obligatus: quia nullum commodum est reportare peccatum mortale, quod non reportaret, si non iurasset dolosè, licet teneretur implere iuramentum, quæ tamen tentio non est ita damnosa, sicut peccatum mortale, quod incurritur in iurando dolosè.

Iuramentum incautumⁿ potest esse duplex, vel quia transit super materiam omnino illicitam, vt cum quis iurat se occisurum, vel adulteraturum; & tale iuramentum non obligat iurantem ad implerionem sui iuramenti, ita quòd post iuramentum debeat illum actum implere. Tamen quando iurauit, si non habuit intentionem implendi illud, peccauit mortaliter, quia adduxit Deum in testimonium falsi. Si etiam habuit talem intentionem, peccauit mortaliter: quia velle peccare mortaliter est peccare mortaliter: talis igitur in ipso actu iurandi omni modo peccat mortaliter. Post iuramentum tamen debet illum actum non implere, quia non debet addere peccatum peccato: non enim, quia iurauit illicitè, fit sibi licitum, quod prius fuit illicitum.

Alio modo est iuramentum incautum^o, quod transit super aliquam materiam, quæ de se esset licita, sed non est materia iuramenti licita, vt cum aliquis abiurat opera perfectionis: in hoc enim ponit obicem motioni Spiritus sancti: vnde tale iuramentum seruare, vergit in peiorem exitum: & ideo post actum non est seruandum, quod iuratur, licet enim absolute liceat non facere opera perfectionis: non tamen licet habere fixum velle nunquam faciendi opera perfectionis: quia hoc est habere velle fixum contra motionem Spiritus sancti. In his igitur duobus iuramentis, scilicet doloso, & incauto, duobus modis prædictis, patet quòd iurans non manet obligatus ad implendum quod iuratur post iuramentum: sed in actu iurandi peccat mortaliter.

Possent poni aliud iuramentum incautum^p, vt quando aliquis iurat se facturum, quod non potest facere, licet, cum iurat, putet se posse illud facere. Et de hoc iudicandum est, sicut dictum est in articulo de iuramento in communi: quia si possit in futurum, tenetur: si non possit, excusatur in fauorem.

10.

Quadruplex est periurium promissorium.

Iuramentum dolosum non obligat.

11.

Iuramentum incautum duplex.

Velle peccare mortaliter est mortale peccatum.

12.

Vide extra de iureiurando.

De

De iuramento coacto ⁹, coactione quæ potest cadere in constantem virum, sunt opinioniones, quære.

De iuramento promissorio.

Iuramentum promissorium ¹ carens istis tribus conditionibus, dolo, incautela, & coactione, obligat iurantem ad nunquam habendum oppositam voluntatem ei, quod iuravit, & licet differat implere illud propter circumstantias, propter quas videtur rationabiliter differendum, non peccat: sed tunc est primò periurus; quando habet voluntatem non implendi illud, quod iuravit, quia tunc vult Deum primò fuisse testem falsi.

13. Ad primum argumentum ², patet in turpi voto, muta decretum: in iurando tamen peccauit mortaliter.

Maximum iuramentum est iurare per Deum, ceteris paribus.

Ad aliud dico ³ quodd, cæteris paribus, maximum iuramentum est iurare *per Deum*: quia per nihil aliud licitè iuratur, nisi inquantum in eo speciali modo habitat Deus, vel est, puta *per Euangelium*, quia in eo specialiter relucet Deus: *per cælum*, quia ibi speciali modo habitat Deus: *per Ecclesiam*, quia ibi speciali modo colitur Deus. Consuetudo tamen rationabilis hoc exigit, vt quædam iuramenta fiant cum maiori solemnitate, quàm alia: & de factis cum solemnitate præsumitur quodd nunquam fiant sine deliberatione. Statuit igitur Ecclesia ad terrorem, vt per huiusmodi non iuretur, nisi solemniter tantum, & per consequens deliberatè, & vbi veritas simpliciter est communiter asserenda: per Deum autem iuratur communiter, & leuiter, & frequenter, sine deliberatione.

Quare statuitur iuramenta fieri cum solemnitate.

Dico tamen, quodd, cæteris paribus, grauissimum est iurare *per Deum*, sed posita in-deliberatione ex illa parte, & plena deliberatione ex alia parte, qualis habetur, quando iuratur super Euangelium, ponitur hoc esse peccatum mortale: non solum propter irreuerentiam illius, per quod iuratur, sed propter deliberationem, quæ ponitur hîc, & non ibi. Et si quæzatur, quare igitur periurans per Euangelia est infamis: iurans per Deum non est infamis? Respondeo, infamatio non sequitur semper qualitatem culpæ, sed crimen publicum: statutum est autem, quodd iuramentum publicum, & cum deliberatione est, quando iuratur super Euangelia: & ideò transgressor talis iuramenti præsumitur tanquam violator fidei, & ideò rationabiliter habetur infamis: non sic autem potest præsumi de aliquo leuiter periurante per Deum.

De infamiatione.

Ad vltimum, patet quomodo iuramentum promissorium obligat, & quodd non ad implendum actum iuramenti.

COMMENTARIUS.

95. **Q**uantum ad periurium promissorium. Deinceps ad finem quæstionis agit de variis speciebus iuramenti promissorii, de quibus exacta cognitio valdè conducit ad resolutionem multorum casuum, qui in praxim quotidie veniunt, in ordine ad quod diuidit iuramentum, vt sic, in quatuor species; quæ diuisio est satis vulgaris, & comprehendit omnes species iuramenti promissorii, de quibus esse potest aliqua specialis difficultas.

96. **I**n *Dolosum est quando iurans*. Hîc agit de prima specie iuramenti promissorii, quam benè explicat esse iuramentum, quo aliquis promittit se facturum, quod tamen tum non proponit facere, sed potius proponit non facere, ita communiter explicatur, & si quis explicationem negaret, tantum excitaret quæstionem de nomine, in qua etiam haberet peiorem partem, quia negaret acceptionem communem nominis. Aduerte tamen esse aliam speciem iuramenti dolosi, quo scilicet quis iuraret verbis æquiuocis aliquid facere, in alio tamen sensu, quàm intelligeretur ab iis, quibus iuraret. De qua specie Doctor non agit, sed de prima, de cuius obligatione non est leuis controuersia inter Doctores; pro cuius decisione sequentes proponam assertiones, & postea agam de secunda specie *num. 110*.

Datur alia species iuramenti dolosi.

De obligatione iuramenti dolosi.

97. *Assertio 1.*

Dico primò adesse semper obligationem mortalis peccati ad non proferendum huiusmodi iuramentum cum deliberatione, ita vt quicumque

sic deliberatè iurat, eo ipso peccet mortaliter. Ita Doctor hîc, & communiter cæteri Doctores, quos citat, & sequitur Sanchez *lib. 3. cap. 4. num. 16*. Et ratio est euident, quia sic iurans confirmat mendacium iuramento, non minùs quàm qui iurat assertoriè aliquid falsum; ergo non minùs peccabit, quàm sic iurans assertoriè falsum peccat mortaliter, ex dictis, siue mendacium sit perniciosum, siue officiosum, siue iocosum: ergo & iurans hoc modo dolosè. Probatur antecedens, quia iurat se habere animum faciendi quod promittit, & tamen talem non habet: ergo confirmat iuramento hanc assertionem falsam, habeo animum rem faciendi.

Iurans dolosè, hoc est, sine animo adimplendi, peccat mortaliter.

Imò non solum peccat iurans se facturum aliquid, quando habet animum id non faciendi, sed & quando nec habet animum sic faciendi, nec non faciendi, propter rationem iam dictam, quia in vtroque casu iurat falsum, & etiam cum habet animum tantum dubium id faciendi, quia absolutè significat animum determinatum, & non dubium; vnde si dubium tantum habeat, iurat falsum.

Probatio. Peccat iurans se facturum aliquid, & cū animo non faciendi, & siue animo faciendi, & cū animo dubio faciendi.

Possent autem dubitari, an si haberet animum probabiliter id faciendi, licet non haberet animum certum, an tum peccaret iurando se rem facturum? Sotus *lib. 8. de Inst. quæst. 1. art. 7.* & Sanchez *suprà num. 17.* aiunt peccare, nisi habeatur animus certus. Intelligunt autem sine dubio de certitudine morali, non physica, quia aliàs nunquam

98. *An peccet cū animo tantum probabilis faciendi.*

quam posset quis iurare se facturum aliquid, cum nunquam, saltem absque reuelatione à Deo facta, posset habere quis certitudinem physicam de re illa facienda, ut est clarum: sed nec certitudinem etiam moralem positivam, & formalem sic iurantes debent habere, quia etiam vix talem possunt habere de re aliqua futura à se facienda, neque enim credo aliquem esse propriè moraliter certum quòd sit victurus, ut rem illam faciat.

99. Potius ergo intelligendam puto prædictorum Authorum sententiam de certitudine negatiua, ita scilicet, ut qui iurat se aliquid facturum, non habeat aliquem timorem rationabilem de opposito, fundatum in probabilibus aliquibus coniecturis, desumptis ex principiis ordinariis. Verbi gratiâ, si aliquis iuraret se soluturum aliquam summam pecuniariam certo tempore, cum videret se id facere non posse, nisi dependeret à bona, & fœlice messe, & consideraret communiter, aut valdè sæpè contingere ut messis non sit tam bona eo loci, meritò timere posset de adimplendo promisso, & timor esset rationabiliter fundatus, arque aded peccaret, absolutè iurando se facturum talem solutionem. At si non videret aliam difficultatem in solutione præter aliquam extraordinariam tempestatem, quæ quamvis aliquando, non tamen nisi rarissimè aduenire solet; licèt tum posset aliquo modo timere, tamen credo quòd posset absolutè promittere, quia impedimenta extraordinaria non debent impedire actiones ordinarias, & ex natura rei moraliter subintelliguntur promissiones ordinariæ fieri cum subordinatione semper ad impedimenta extraordinaria, ita ut omnes intelligere debeant quòd non velit obligare se, nisi ex hypothesi quòd non superueniant huiusmodi impedimenta.

Et ex hoc potest dari aliqua regula ad propositum deseruiens, nempe quòd talis debet esse firmitas, & certitudo animi promissum implendi, qualem communiter solent homines prudentes intelligere. Vnde quia in aliquibus promissis solet intelligi maior certitudo, in aliquibus minor, prout fert natura promissi; proinde non eadem semper certitudo requiritur. Ratio autem huius regulæ fundatur in significatione promissionis: nam eatenus promissio debet esse talis, quatenus ex natura verborum, quibus exprimitur, & circumstantiis, intelligitur se ad hoc, vel illud extendere, præsertim nisi promittens habeat internè determinatum animum obligandi se ad magis, quàm verba præferunt: ergo si ex natura verborum, & circumstantiarum, non intelligitur quòd promittens debeat habere animum omnino certum, non debet habere talem animum; sed sufficit quòd haberet talem animum, qualem verba, & circumstantiæ denotant ex communi modo intelligendi.

Totum hoc confirmari potest per doctrinam supra num. 74. traditam de certitudine, quam aliquis debet habere de re iurata assertoriè: non enim eandem semper in omni iuramento debet habere certitudinem, sed aliquando maiorem, aliquando minorem, iuxta quod communiter solent iuramenta intelligi: ergo idem etiam in proposito à paritate rationis dicendum est.

Dico secundò, qui iurat se quidpiam facturum sine animo obligandi se per iuramentum, licèt peccet mortaliter, non tamen obligatur

postea ad illud faciendum in foro conscientiæ. Hanc tenet expressè Doctòr hic, & D. Bonauent. Gabr. Richard. *ibidem*. Syluester *Iurament.* 4. quæst. 7. Ang. *Iuram.* 5. num. 9. & Abbas in cap. *Verum, de voto*. Ioan. Andreas cap. *Verum, eodem*. Medina C. *de confessione*. Guttier. *de Iuram. part.* 1. cap. 57. contra Suarez lib. 2. *de Iuram. cap.* 7. num. 11. Caietan. 2. 2. quæst. 89. art. 7. & Sotum *suprà*. Suarez citat etiam pro sua opinione S. Thomam 2. 2. quæst. 89. art. 7. ad 3. & quartum, qui tamen non fauet: nam licèt ad 3. dicat iuramentum coactum obligare absolutè, non tamen propterea sequitur quòd id intellexerit, quando non adesset animus obligandi, sed potiùs intelligendus est, quando adesset talis animus, quia tum propriè, & simpliciter quis iurat. Deinde sufficiebat intento eius quòd aliquod iuramentum coactum obligaret: ergo quando id dicit, non debet intelligi de omni iuramento coacto, nisi sit eadem ratio de omni tali iuramento. Minus autem fauet Snario quod dicit S. Thom. ad 4. nempe, obligari iurantem aliquando ad iurandum conformiter ad mentem eius, cui iurat: nam hoc solùm arguit quòd ipse peccet, nisi iuret sic, non verò quòd si iuret aliter cum intentione non se obligandi, obligetur ad adimplendum promissum in sensu ipsius, cui iurat.

Probatur nostra conclusio ratione Doctòris, quia nemo potest moraliter obligari per vllam actionem suam ad aliquid faciendum, nisi existimet se per illam obligari; aut saltem si existimet se non obligari: sed qui iurat animo non obligandi se per iuramentum, existimat se per iuramentum non obligari: ergo sic iurando non potest obligari. Probatur maior, quia si quis iuraret falsum, existimando probabiliter, aut inuincibiliter, quòd non obligaretur sub mortali ad non confirmandum falsum iuramento, non peccaret; & si quis iuraret se aliquid facturum, existimando quòd si id non faceret solùm peccaret venialiter, non peccaret nisi venialiter, id non faciendo: ergo si quis iuraret se facturum aliquid, existimando quòd per tale iuramentum, nullo modo obligaretur, non posset obligare ad illud faciendum per tale iuramentum. Consequentia patet à paritate rationis. Probatur etiam minor rationis præmissæ, quia implicat, ut quis iuret animo non obligandi se, si putat se obligari per ipsum iuramentum; nam tum haberet, & non haberet animum obligandi se; non haberet enim ex hypothesi: haberet autem, quia haberet animum iurandi iuramento, quo sciret se obligari.

Probatur secundò conclusio, quia qui iuraret se accipere aliquam in matrimonium sine animo sic accipiendi, non acciperet verè in matrimonio, & qui iuraret se vouere sine animo vouendi, non voueret: ergo qui iuraret quòd obligaret se ad aliquid faciendum, quando reuera non haberet animum obligandi se, non obligaretur.

Hac probatione utitur S. Bonauent. & alij, sed non credo eam sufficere; nam aliud est iurare quòd aliquis faciet aliquid; aliud verò iurare quòd facit illud. In primo enim iuramento assumptio diuini Testimonij est supra animum faciendi, non solùm pro tempore, quo profertur iuramentum; sed etiam pro tempore adimplendi eius. Vnde posset quis existimare quòd ex suppositione iuramenti maneat obligatio eius adimplen-

animo obligandi se, peccat mortaliter, sed non tenetur postea in conscientia adimplere promissum.

Auctores pro.

Auctores contra.

S. Thomas nō fauet aduersarijs.

102.

Probatio conclusionis ex Doctore.

103.

Probatio 2. aliorum.

Relictur 1.

100.

Talis debet esse firmitas, & certitudo promissi adimplendi in iuramento, qualem communiter intelligitur esse à prudentibus.

101.

Assertio 2. Iurans sine

adimplendi : at in secundo iuramento non est alia obligatio, quàm vt res iurata fiat pro tempore, pro quo fit iuramentum. Et hæc differentia oritur ex diuersitate iuramenti promissorii, & assertorii; vnde si non sit res quæ iuratur iuramento assertorio, peccatur quidem, sed non manet obligatio vltior. Ex quo patet quòd si aliquis iurat se accipere in matrimonium, aut in sponsam, habeat quidem obligationem id faciendi cum iurat, & si non facit, tum peccabit quidem mortaliter; sed non obligatur vltior, quia non obligauit se, nisi pro illo tempore.

104.

Reiicitur 1.
clarius.

Differentia inter iuramentum aliquid se facturum, & iuramentum se vouere, & ducere in uxorem, quantum ad obligationem.

Replica.

Sed clarius adhuc impugnari potest prædicta ratio, quia aliud est vouere, & in matrimonium ducere; & aliud iurare facere: nam ducere in matrimonium, & vouere est obiectum iuramenti, quo aliquis id iurat, vt patet: sed secundum aduersarios, non esset aliud obligari ad aliquid faciendum, quàm iurare id facere. Vnde quis iurans se vouere, aut in matrimonium ducere, non propterea necessariò duceret, aut voueret, non sequitur quòd iurans facere aliquid, non propterea obligaretur id facere.

Dices, qui iuraret quòd obligaret se ad aliquid faciendum, haberet obligationem faciendi pro obiecto; ergo idem esset de illo atque de eo, qui iuraret se vouere.

Reiicitur.

Respondeo concedendo totum, sed non loquimur in præsentia de eo, qui sic iurat; sed de eo, qui iurat aliquid facere: in huiusmodi autem casu obiectum iuramenti non est obligatio rem faciendi, sed potius ipsa res facienda.

105.

*Alia probatio conclusio-
nis.*

Reiicitur.

Probari posset conclusio alio modo simili, qui diceret: Voueo me recitaturum rosarium, sine animo tamen vouendi; & qui diceret, Accipio te in uxorem, sine animo sic accipiendi; nec voueret verè, nec duceret verè, nec haberet vllam obligationem post transacta illa verba: ergo similiter qui iuraret se aliquid facturum sine animo id faciendi, non habet post obligationem. Sed hæc etiam probatio vix sufficere potest: nam obligatio sequens ex voto, & ex matrimonio, sequitur ex voto vero, & matrimonio vero; vnde cum in casu probationis non sit votum verè factum, nec matrimonium verè initum, sequitur non manere vllam obligationem post illa verba. At in casu conclusionis supponitur esse verum iuramentum, & aduersarij existimant ex iuramento vero de futuro sequi obligationem: ergo non est idem dicendum in casu iuramenti, & in casu huius probationis.

Replica contra impugnationem.

*Responsio
Suarij.*

Dices, ergo saltem quemadmodum non maneret obligatio post illa verba: voueo, aut duco in uxorem, quando non adesset animus conformis, similiter quando aliquis iuraret sine animo iurandi, non maneret obligatio pro futuro. Suarez quidem *suprà* fateretur hoc totum: nam *num.* 2. expressè ait ad obligationem, quæ per se sequitur ex iuramento, requiri vt aliquis habeat animum iurandi, & non sufficere quòd dicat, *ego iuro*, aut *per Deum ita est*.

106.

*Reiicitur.
Ad obligationem iuramenti sufficit dicere verba iuramenti significatiuè.*

Verum existimo quòd ad obligationem iuramenti, siue assertorii, siue promissorii, sufficiat dicere illa verba, & habere animum illa dicendi significatiuè ex deliberatione; & ratio est, quia obligatio iuramenti oritur ex eo, quòd adducatur Deus in testimonium veritatis præsentis, si sit iuramentum assertorium; & veritatis præsentis ac futuræ, si sit promissorium: at qui significatiuè dicit: *per Deum Petrus est domi*, aut *per*

Deum ego scribam cras, adducit Deum in testimonium illarum veritatum; ergo sine vlllo alio animo, præter animum dicendi illa verba significatiuè, est obligatus omni obligatione, quæ necessariò sequitur ex iuramento.

Confirmatur, quia dicens illa verba liberè, & deliberatè peierat, si Petrus non sit domi, aut si non habeat animum cras scribendi; sed hoc esset falsum, nisi tum verè iuraret; ergo tum verè iurat sine vlllo alio animo, & consequenter remanet omnis obligatio, quæ oritur ex vero iuramento.

Ex quo patet primò ad fundamentum Suarij, quòd scilicet non sit verum iuramentum cum proferuntur illa verba sine animo iurandi: nam, vt dixi, falsum est requiri alium iurandi animum, quàm cum, qui requiritur vt illa verba significatiuè proferantur. Et sanè aliàs nullus esset vsus iuramenti, nec aliquis deberet iuranti aliquam fidem præstare specialem.

Patet secundò, negandam esse paritatem replicæ, quia per illa verba: voueo, & duco, non vouetur, nec ducitur formaliter; sed significatur votum, & ductio, vt ita dicam; at per illa verba, *Per Deum*, verè iuratur, quia iuramentum nihil aliud est, quàm adductio Dei in testimonium dicti, vt patet ex dictis. Quòd si per illa verba: voueo, & duco voueretur, & duceretur formaliter, curreter paritas in vtroque casu.

Itaque persistendum existimo in prima probatione: quæ vt melius intelligatur, aduertendum, posse aliquem iurare se facturum aliquid multis modis. Primò, habendo verum animum iurandi, & incurrendi omnem obligationem, quæ sequitur ex natura rei ad iuramentum, non verò habendo vllum alium particularem animum obligandi se, & in hoc sensu non intelligo conclusionem, neque probatur prædicta probatio nostra. Et fortassis in hoc sensu Suarez vult iurantem ex vi ipsiusmet iuramenti obligari, quod ego vltro concedo.

Alio modo, potest aliquis iurare habendo animum obligandi se per iuramentum ad dicendum veritatem pro tempore, pro quo iurat, sed non habendo animum incurrendi per iuramentum obligationem aliquam pro tempore futuro, nec etiam habendo animum vlllo alio modo obligandi pro illo tempore futuro: & in hoc sensu dicimus in conclusione quòd iurans peccet quidem mortaliter iurando, sed non obligetur tamen in foro interno ad adimplerionem eius.

Dico autem *in foro interno*, quia aliud est de foro externo, in quo incurreret obligationem, quia præsumeretur ex iuramento, animus obligandi, qui per iuramentum significatur ex communi acceptione hominum, qui exigunt iuramentum, non solùm vt obligetur quis ad dicendum veritatem, sed etiam ad adimplerionem promissi.

Et per hæc patet ad fundamenta Suarij. Principale est, quòd licet sit in potestate hominis non iurare, non tamen sit in potestate ipsius, si iurer, non obligari omni obligatione, quæ necessariò sequitur ad iuramentum promissorium: ergo non potest iurans non sic obligari.

Respondetur, distinguendo maiorem, si non putet, siue probabiliter, siue ex ignorantia illam obligationem non necessariò sequi ad iuramentum, concedo: si putet, vel ignoret, nego maiorem. Similiter distinguo minorem: si putet illam non sequi, nego minorem; si non putet, transeat

Vera responsio ad replicam præmissam.

107.

Sistendum in prima probatione.

Aduertentia ad eius intellectum.

Variè potest quis iurare se aliquid facturum.

1. Modus.

Habens animum iurandi, & incurrendi omnem obligationem ex natura rei sequentem, sine vlllo alio animo obligatur ad adimplerionem.

2. Modus.

108.

Fundamentum Suarij.

Solutur.

transcat minor, & nego consequentiam. Cætera fundamenta in re cum hoc coincidunt, aut ad hoc sequuntur, unde ex solutione huius ruunt, nec est opus expressè proponere, aut soluere illa.

109.
Replica.

Dices, qui comburit segetes alterius, putans se non obligatum iri ad restitutionem, adhuc tenetur restituere, quia ad illum actum ex natura rei sequitur obligatio illa; ergo quandoquidem ex natura rei sequitur obligatio adimplendi promissi ad iuramentum, quamvis quis putet se non obligari ad adimplerionem, obligabitur tamen.

Responsio.

Respondeo, distinguendo antecedens, quia ad illum actum combustionis sequitur obligatio, quatenus physice procedit independenter ab vlla moralitate, concedo antecedens; quia ad illum actum, ut moraliter procedit, sequitur illa obligatio, nego antecedens: nam quamvis non aduerteret se comburere istas segetes, teneretur ad illam restitutionem. Nego autem consequentiam, quia obligatio orta ex iuramento coniungitur cum ipso, quatenus moraliter procedit. Unde certum est quod si quis putaret se iuramento non obligari, nisi sub peccato veniali, ad dicendam veritatem, is non peccaret mortaliter non dicendo veritatem, sed tantum venialiter, nisi ignorantia esset vincibilis.

Alia responsio.

Possit alio modo responderi, distinguendo idem antecedens: obligaretur, quia obligatio illa sequitur actum combustionis in aliquibus tantum casibus, nego antecedens; quia sequitur in omni casu, concedo, & nego consequentiam: quia obligatio adimplendi promissi non sequitur in omni casu ad iuramentum.

Cur sequitur obligatio restitutionis ad combustionem segetis alienæ, non verò sequitur obligatio seruandæ promissi in omni casu.

Si autem quæratur, cur restitutionis obligatio sequitur in omni casu ad combustionem segetis alienæ, obligatio verò adimplendi promissi non sequitur ad iuramentum ex vi iuramenti in omni casu?

Respondeo, quia in omni casu per combustionem segetis alienæ quomodocumque fiat, sit nocumentum proximo, & quidem positium, debemus autem refarcire omne tale detrimentum, quomodocumque id inferimus, nisi iuste id inferamus: sed per non adimplerionem promissi iurati non sequitur detrimentum illatum proximo contra iustitiam, ut patet; & si sequeretur, teneretur quis adimplere promissum, at non obligatione iuramenti, sed ex obligatione iustitiæ, de qua obligatione hinc non agimus.

110.
De obligatione iuramenti dolosi quod fit verbi æquiuoci.

Hæc sufficiunt quoad doctrinam Doctoris de iuramento doloso, de quo ipse egit: sed addendum est aliquid de iuramento doloso in alio sensu supra insinuat *num. 96.* in quo sensu agunt de ipso Doctores, quatenus scilicet dicitur iuramentum dolosum, quo aliquis iurat cum intentione etiam obligandi se ad id, quod verbis promittit cum iuramento; sed capit tamen verba in alio sensu, quam ab aliis, quibus promittit, accipiuntur; ut si iuraret per verba æquiuoca, dicendo, verbi gratia, iuro quod Petrus non est domi, intelligendo quod non comedit domi, cum putaret alios intellecturos quod non existeret domi.

Aduertentia ad resolutionem.

Varis modis potest quis iurare æquiuocè.

Ut autem de hoc iuramento doloso quid tenendum sit resoluatur, aduertendum est, quod multipliciter posset quis uti huiusmodi iuramento. Primo, non aduertendo ad æquiuocam significationem, sed ad illum vnum sensum, in quo ipse iurat, & verè. Secundo, aduertendo ad significationem æquiuocam, & intendendo sensum verum, in quo aduertit alios non intellecturos iuramentum, non

Scoti oper. Tom. VII. Pars I I.

verò sensum falsum, in quo videt illos intellecturos ipsum.

Tertiò, non intendendo sensum, quem absolute præ se ferunt verba, sed cum limitatione aliqua, quam non significat externè, sed habet tamen internè in animo suo, ut si iurat se daturum librum, intelligat verò internè si talis conditio ponatur, ut si pater det consensum.

Si quis vratur iuramento doloso primo modo, certum est quod quamvis iuramentum esset in alio sensu, in quo intelligeretur ab aliis falsum, ipse tamen non peccaret, quia non intendebat, nec aduertit illum sensum, nec consequenter adduxit liberè, & deliberatè Deum in testimonium falsi. Hoc tamen non obstante, quando iuramentum huiusmodi esset promissorium, posset teneri ad adimplerionem eius, saltem in foro externo, si sensus verborum, in quo intelligebantur ab aliis, esset magis communis, & ordinarius. Quod si vterque sensus esset æquè communis, nisi is cui fieret promissio perderet aliquid ex hoc, quod intellexit illa in altero sensu, quem non intendit iurans, credo iurantem nec in externo, nec in interno foro obligari ad adimplerionem, quia non potest ostendi ex quo capite, vel ex qua virtute obligaretur: & idem fero iudicium si sensus ipsius esset minùs vsitatus in tali casu, loquendo de obligatione fori interni, quamvis in foro externo per quascumque leges cogentes ad adimplerionem promissi iurati, possit cogi ad adimplerionem promissi in sensu magis communi, quia posset rationabiliter prætendi quod ipse in tali iurabat, licet ipsemet id negaret.

Quod si is cui promittebatur aliquid cum huiusmodi iuramento incurrit aliquod detrimentum, propter iuramentum intellectum in alio sensu ab eo, quem intendit iurans, nisi iurans in illo sensu obseruet promissum. Interrogo an iurans obseruando promissum in eo sensu incurrit aliud detrimentum, an non incurrit? Si non incurrit, tum debet ex æquitate, & decencia obseruare promissum in illo sensu; sed non tenebitur ex vi iuramenti præcisè, sed potius ex eo quod aliquo modo dedit causam detrimento alterius, & quod ex charitate videatur impedire debere illud detrimentum, cum possit commodè; non credo verò vlllo modo quod teneatur ex iustitia, saltem in foro interno. Si autem obseruando in eo sensu iuramentum, iurans incurrit detrimentum, tum vel est æquale, vel magis, vel minùs quàm detrimentum, quod ex non adimplerione eius incurreret is, cui iuramentum præstitum erat; & tum quia, ut dixi, obligatio impediendi detrimenti proximo sic incurrit, non est ex iustitia; sed ex charitate, aut decencia quadam, solum tenebitur ad incurrendum illud detrimentum, quo modo tenemur exponere nos periculo propter proximum, nisi quod hinc videatur esse aliqua ratio particularis, ex eo scilicet quod iurans aliquo modo concurrerit ad detrimentum illud proximi. Bonum esset in hac re consilium sancti Bonauenturæ, nimirum, referendi rem ad arbitrium boni viri. Hæc sufficiunt quoad primum modum: & iuxta ea intelligo doctrinam eiusdem D. Bonauenturæ hinc *quæst. 1. art. 3. §. ad illud verò quod queritur.*

Quoad secundum modum iuramenti dolosi, quando quis scilicet cognosceret verba intelligenda in sensu, in quo ipse non vellet promittere, nec obseruare promissum.

Dico primò, quoties quis posset licitè amphibologicè

111.

Iurans æquiuocè in sensu vero non aduertens alios intellecturos in sensu falso, nec peccat, nec peiorat. Posset tamen teneri quādoque ad adimplerionem in sensu ab alijs intellecto. Quandoque non.

112.

Quod si is cui iuratur, incurrat detrimentum sine obseruatur iuramentum in eiu sensu.

Consilium S. Bonauent.

113.

*Intrans amphibologicè
cū potest lo-
qui amphibolo-
gicè nō pec-
cat, nec tene-
bitur, nisi in
suo sensu ad-
implere.*

bologicè loqui, si adsit sufficiens causa iurandi, non peccat iurando sic, nec tenebitur obseruare promissum, nisi in alio sensu. Hanc assertionem tenet Suarez *lib. 2. de Iuram. cap. 8. Caietan. quæst. 89. art. 7. Soto supra. Abbas in cap. Veniens. Tabiena v. Iurare num. 14. Nauar. cap. 12. & alij Authores communiter. Pro ea citat Suarez S. Thomam quæst. 89. quia dicit quod iurans non tenetur ad iuramentum in sensu eius, cui fit iuramentum, quando est diuersus à suo, sed in suo propriè, si absque dolo sic iuret, id est, (inquit Suar.) ex prudenti astutia. Verùm doctrina sancti Thomæ ibi proposita valde parum fauet huic sententiæ: nam benè potest quis iurare in sensu diuerso ab eo, quo intelligitur absque dolo, quamuis non iuret amphibologicè, neque vtatur prudenti astutia, vt patet ex dictis in primo sensu, quo aliquis iurare possit in sensu diuerso ab eo, quo esset intelligendus. Vnde non solum gratis, sed valdè coactè explicat Suarez illud *absque dolo*, sic, vt sensus sit, cum prudenti astutia, nec satis video quid poterat persuadere talem explanationem Suariorum.*

*Coactè expli-
cat Suar. S.
Thomam.*

II 4.
*Probatio
Suarij.*

Probat Suarez assertionem, primò ex Gregorio 26. *Moralium cap. 7.* qui etiam citatur 22. *quæst. 5. cap. Humana aures*, dicente: *Humana aures verba nostra talia iudicant, qualia foris sonant: diuina verò iudicia, talia ea audiunt, qualia ex intimis proferuntur.* Quibus in eodem cap. *Humana aures*, subiungitur. *Non debet aliquis verba considerare, sed voluntatem, & intentionem, quia non debet intentio verbis seruire, sed verba intentioni.*

Reiicitur.

Sed non sufficit per se hæc probatio, quia Gregorius nullo modo loquitur de casu nostro, sed potius de eo, in quo quis sine vlllo dolo, vel astutia loqueretur verum, licet intelligeretur ab aliis malè, vt patet ex ipsomet contextu. Deinde quod additur in prædicto capite quæstionis quintæ, solum concludit quod quando constat de intentione, non debet quis considerare verba, nec intelligere loquentem, aut iurantem secundum ipsamet verba, quando constat ipsi quod in alio sensu ea proferat; hoc autem nihil facit ad propositum.

*Probatio ve-
ra à ratione.*

Meliùs probatur ratione, quia sic iurans non iurat, nisi in sensu, in quo potest legitimè proferre amphibologiam, nec ex vi iuramenti, nec ex vi fidelitatis. Nam si esset aliqua obligatio proferendi illa verba ambigua in sensu, quo intelligerentur, non posset iis vtì, etiam absque iuramento, in alio sensu: ergo non est talis obligatio in casu nostro, & consequenter iuramentum non debet afficere verba in alio sensu: sed nulla obligatio oritur ex iuramento, nisi in sensu, in quo afficit verba: ergo in nostro casu non obligabitur quis ad promissum complendum, nisi in sensu iurantis. An autem liceat vnquam vtì oratione amphibologica, patet ex dictis, in commentario distinctionis præcedentis.

II 5.
*Assertio 2.
Confirmans
amphibologiam
iuramento
quando non
potest ea vtì,
nisi in sensu
in quo ab
alijs intelli-
gitur, peccat &
tenetur in eo
sensu seruare
iuramentum.*

Dico secundò, quories non licet alicui æquiuocare, aut vtì oratione amphibologica in sensu, in quo non intelligitur ab iis, quibus iurat, eum non solum peccare promittendo cum iuramento, in sensu, in quo cognoscit se non intelligendum; sed etiam obligari ad seruandum promissum, in sensu, in quo cognoscit se intelligi ab aliis.

Hæc videtur mihi communior sententia, & quoad secundam partem est contra Suarez *suprà*, qui tamen suam sententiam putat esse intentam à Scoto, & aliis Authoribus, cum quibus *suprà*

diximus, non obligari iurantem sine intentione obligandi se ad seruanda promissa, cum tamen nihil minùs cogitauerint, vt patet; non solum quia nec verbum habent, quod ad hanc rem pertineat; sed etiam quia illi tenent expressè eos, qui iurant in suo casu; peccare mortaliter, peccato periurij, cum sic iurant; sed in casu Suarij non peccarent mortaliter iurando peccato periurij, quia non confirmarent falsum iuramento.

Probatur conclusio quoad primam partem, nempe quod quis peccaret sic iurando, quia peccaret quis vtendo tali oratione: ergo etiam peccaret adducendo Deum in testem talis loquutionis. Probatur antecedens ex communi sententia, quam etiam tenet Suarez, & probauimus *dist. præcedenti*, quod non liceat vtì oratione amphibologica absque rationabili causa. Probatur consequentia, quia est irreuerentia Deo adducere ipsum in confirmationem loquutionis peccaminosæ.

Probatur conclusio quoad secundam partem, quia per se, qui sic iurat absque causa saltem, exhibet magnam irreuerentiam Deo, nisi obseruet promissum in illo sensu: omnes enim existimare possunt quod non obseruauerint promissum in sensu iurato. Fateretur quidem Suarez quod iurantes, hoc modo possent obligari ex iustitia ad obseruandum promissum in sensu audientium, & etiam ratione scandali, quod daretur, si non obseruaretur promissum. Sed hoc ipsum sufficit nobis, præsertim cum ista ratio scandali per se coniungatur cum non obseruatione promissionis supposito iuramento.

Dices, ex hac ratione non sequitur quod teneatur quis in foro interno obseruare promissum in sensu, in quo intelligitur, quia non posset ex non obseruatione eius in illo foro colligi quod inhonoraretur Deus.

Respondeo, concedendo rotum, quantum ad hanc rationem, quam adduxi ad probandum quod quis teneatur per se, & non per accidens ex vi iuramenti obseruare promissum in sensu, in quo præuidet se intelligi.

Probatur secundò conclusio, quoad eandem secundam partem vniuersaliter, nimirum quod obliget iuramentum ad obseruantiam promissi, non solum in foro externo, sed etiam interno; quia quando non habet quis legitimam causam, verba debent intelligi in sensu, in quo prævidetur intelligenda ab audientibus, & per illas circumstantias, ac defectum occasionis eas intelligendi in alio sensu, sufficienter determinantur ad illum sensum: ergo nisi adsit animus obseruandi promissum in illo sensu, iuratur falsum; & præterea non minùs manet obligatio obseruandi promissum, quam si non haberent verba illum alium sensum.

Confirmatur, quia in tali casu verba non habent illum alium sensum: quotiescumque enim aliqua verba ex se æquiuoca limitantur ad vnum sensum, supposita limitatione, non habent vllum alium sensum. Et sanè aliàs nunquam posset constare de sensu vllius propositionis, aut orationis, in qua vllum verbum æquiuocum reperiretur: ergo perinde quis mentiretur, si iste sensus, ad quem determinarentur verba, non esset verus, ac si verba non haberent alium sensum; & præterea consequenter perinde quis obligaretur ad obseruandum promissum in illo sensu, ac si promitteret per verba non habentia alium sensum.

Proba

II 6.
*Probatur 1.
pars.*

*Probatio 2.
partis.
Si non ob-
seruaretur iu-
ramentum in
illo sensu, ex-
hiberetur ir-
reuerentia
Deo.*

Replica.

*Responsio.
Prædicta pro-
batio seruit
ad forum ex-
ternum.*

II 7.
*Probatur
quoad vtrū-
que forum.*

II 8.
Confirmatio.

19.

Probatio 3.
Aliàs tollitur omnis
utilitas iuramenti promissorii.

Probatur tertio, quia si non maneret obligatio observandi promissi in hoc sensu conclusionis, ubi non adesset causa, ob quam posset quis licite æquiocare, tolleretur utilitas omnis iuramenti promissorii: sed hoc est absurdissimum: ergo debet dici quod maneat ista obligatio. Minor, & consequentia patent.

Probatur maior, quia posset quis dubitare quod in omni iuramento aliquis intenderet adimplere promissum in alio sensu, quam ipsemet intelligeret verba, & consequenter non posset esse securus ob iuramentum, quod observaret promittens promissum in illo sensu: sed in ordine ad securitatem solummodo exigitur iuramentum: ergo nullus esset usus iuramenti. Hæc probatio mihi est magni momenti ad probationem conclusionis, ut iacet; sed multò maiorem vim habet contra Suarium, qui existimat non solum posse hominem non observare promissum ex vi iuramenti in sensu, quo intelligerentur verba, quando haberent alium sensum; sed etiam in casu, quo non haberent alium sensum; sed iurans in mente adderet aliquam limitationem, seu conditionem, quam non intelligerent illi, quibus fit iuramentum; habet, inquam, maiorem vim hæc ratio contra ipsum, quia facilius posset quis cavere, ne deciperetur per verba æquiocata, aduertendo scilicet ad omnem sensum, quem verba possent habere, quam si verba proferrentur cum aliqua limitatione mentali nõ expressa per verba.

Dices posse quem dubitare an promissio fieret in sensu, quo ipse intelligeret, si liceret promittenti iurare in alio sensu, quando adesset debita causa; & tamen non negamus, supposita debita causa, posse quem promittere in alio sensu, quam intelligeretur; nec dicimus propterea reddi iuramentum promissorium inutile: ergo quamvis quis posset bene dubitare de sensu promissionis in sententia Suarii, adhuc liceret sic promittere, nec propterea iuramentum esset inutile.

Respondeo, negando consequentiam, quia in priori casu haberet iuramentum reddere securum, nisi adesset magna causa, ob quam cognitam ipsemet, cui fieret promissio, deberet esse contentus rationabiliter de sua deceptione, sed in casu nostro non esset securus villo modo, nec ubi non adesset, nec ubi adesset talis causa, & sic iuramentum esset omnino frustraneum.

Dices, iuramentum habere hanc utilitatem, non obstante sententia aduersarii, quod quis sciret non posse quem uti tali promissione cum iuramento in alio sensu, quam intelligeretur sine peccato. Contrà, quia secundum aduersarium, non peccaret quis vi iuramenti sic promittendo, licet peccaret ex alio capite, scilicet contra veracitatem; ad quam spectat non decipere alium, nec dare ipsi occasionem deceptionis per verba amphibologica absque causa; ergo frustra adhiberetur iuramentum.

Contrà secundò, quia sufficeret ipsi quantum ad hoc exigere iuramentum, quod haberet tum animum faciendæ rei promissæ, non exigendo iuramentum verè promissorium, ex quo obligaretur ad animum talem habendum pro futuro: nam si iuraret quod haberet animum faciendæ rei promissæ per verba æquiocata sine causa, æquè peccaret, ac si iuraret se facturum rem per talia verba. ergo non esset necessitas exigendi iuramentum promissorium.

Confirmatur, idèd non solum quis exigit, ut Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

aliquis iuret se habere animum faciendi aliquid, sed etiam ut iuret quod sit istam rem simpliciter facturum, quia non solum vult esse securus de animo præsentis, sed etiam de obligatione habendi talem animum pro futuro: sed non posset quis esse securus villo modo de animo habendo pro futuro, nisi quatenus esset securus quod iurans vteretur verbis in sensu, in quo intelligeretur: sic autem non esset securus ex vi iuramenti, magis quam si non iuraretur: ergo frustraneum esset iuramentum promissorium.

Respondet Suar. num. 12. non magis reddi in sua doctrina iuramentum frustraneum, quam sic redderetur in doctrina requirente intentionem iurandi, ad hoc ut obliget iuramentum, quam doctrinam supponit se probasse lib. 1. de Iuram. cap. 1. sed ibi id conatus est quidem probare, sed non probavit. Et sanè existimo in utraque doctrina reddi omnino inutile iuramentum promissorium, & assertorium, nec futurum ut unquam aliquis iuraret falsò, nisi esset insipientissimus; nam quoties vellet asserere aliquid esse, quod non est, & promittere facere quod non vellet facere, nihil facilius esset ipsi, quam non habere intentionem iurandi, & tum licet peccaret decipiendo; non tamen peieraret, nec peccaret consequenter contra religionis virtutem, secundum Suarium, quod mihi videtur satis absurdum, & contra communem sensum.

Probatur conclusio ultimò auctoritate sancti Isidori, quæ refertur cap. Quacumque arte 22. quæst. 5. dicentis: Quacumque arte verborum quis iuret; Deus tamen, qui conscientia testis est, ita hoc accipit, sicut ille, cui iuratur, intelligit: ergo iurans tenetur observare iuramentum in sensu, in quo ab eo, cui fit iuramentum, intelligitur, aliàs enim Deus non intelligeret in illo sensu verba iuramenti.

Respondet Suarez, illa verba intelligenda quoad effectum committendi culpam, non quoad obligationem aliquam inducendam ad observationem iuramenti, in sensu eius, cui fieret.

Contra primò, quia gratis sic explicantur; secundò, quia iuramentum tale non debet potius obligare ad culpam sic iurantem, quam etiam ad observationem sui: ergo si primum facit, facit etiam secundum. Tertio, quia dicit expressè Deum intelligere verba iuramenti in sensu, in quo intelliguntur ab eo, cui fit iuramentum: at intelliguntur ab eo, cui fit iuramentum sic, ut iurans per ea velit obligari obligatione iuramenti ad promissum observandum in sensu illo: ergo sic intelliguntur à Deo secundum S. Isidorum.

Obiicit primò Suarez caput Humana aures citatum supra. Sed si illud non probat præcedentem conclusionem, ut ibi diximus, multò minùs sine dubio probabit oppositum huius conclusionis.

Quod si etiam probaret præcedentem conclusionem, non tamen probaret oppositum huius, magna enim est disparitas utriusque casus. nec refert quod Gregorius loquatur vniuersaliter: nam hoc non obstante meritò posset, & deberet restringi ad casum, quo verba sine fraude, aut dolo proferrentur.

Confirmatur, quia Gregorij verba denotant quod quis non peccaret proferendo talia verba in sensu suo, quamvis alij aliter intelligerent, at certum est quod in casu nostro, verba non possint proferri absque peccato: ergo nullo modo comprehendit Gregorius casum nostrum.

kk 2 Obii

122.
Responsio.

Relicitur.

123.
Probatio ultima ex auctoritate.

Responsio Suarii.

Relicitur.

124.
Obiectio 1. soluitur.

Hæc probatio maiorem vim habet contra iurantes cum mentali restrictione.

120.
Replica.

Responsio.

121.
Alia replica.

Relicitur 1.

Relicitur 2.

125.
Obiectio 2.

Obiicies secundò, sine intentione iurandi iuramentum non obligat: sed qui iurat verbis amphibologicis in sensu diuerso ab eo, quem concipiunt audientes, licet habeat intentionem obligandi se, non tamen ad faciendum quod intelligunt alij, sed ad faciendum quod ipsemet intelligit per illa verba: vt, verbi gratià, si promittat dare centum, & intendat dare illa, si pater voluerit, tunc non intendit dare centum, nisi pater consenserit, quamuis alij absolute, & simpliciter intelligerent promissionem sine ordine ad consensum patris: ergo non obligatur sic iurans ad complendum promissum in sensu audientium.

Responsio.
Intentio particularis obligandi se non requiritur ad obligationem iuramenti.

Respondeo negando maiorem. Si loquaris de alia intentione distincta à voluntate proferendi iuramentum; & sanè facilius esset concedere quòd non obligaretur iurans verbis æquiocis in sensu audientium, quàm quòd non obligaretur iurans sine intentione iurandi, aut iurans cum mentali restrictione in sensu ipsorum verborum; quia, vt dixi, facilius quis cauere posset à deceptione verborum æquiocorum, quàm à deceptione, quæ fieret mediante defectu intentionis, aut restrictione mentali; vnde Suarez per hanc objectionem probat incertum per incertius.

Et hinc patet quòd obligetur iurans dolosè tertio modo, hoc est, cum restrictione mentali, ad obseruandum promissum in sensu aliorum, quia reuera id quod promittit est id quod significat per verba, & non id, quod habet in mente: & quia tolleretur magis vsus iuramenti per hunc modum iurandi, quàm per secundum, & si hic modus liceret, nunquam aliquis, nisi imprudentissimus, promitteret cum iuramento aliquid falsum.

Limitatio conclusionis.

Aduertendum autem hîc quòd hæc resolutio sit vera, quando mentalis reseruatio, cum qua iuratur, non colligitur, aut colligi deberet sufficienter ex circumstantiis verborum; quando enim sic colligeretur, perinde esset eam exprimere verbis, ac non exprimere. Ad quod intelligendum conducere possunt quæ diximus de mentali reseruatione, distinctione præcedenti.

126.
De iuramento incauto.
Dua species iuramenti incauti.

n Iuramentum incautum potest esse duplex. Secunda species iuramenti promissorij explicatur hîc, diuiditurque in duo membra, nempe in illud, quo quis iuraret facere aliquod illicitum, vt si iuraret interficere; & in illud, quo quis iuraret facere, quod quidem secundum se licite fieri posset; sed non debet tamen quis iurare illud facere, vt si quis iuraret se non ingressurum Religionem. Idèò autem fortassis vocatur huiusmodi iuramentum incautum, quia vt plurimum non profertur, nisi cum inaduertentia ad obligationem eius: nam si quis aduerteret se non obligari per tale iuramentum, non conciperet ipsum, nisi esset imprudentissimus.

Cur vocetur iuramentum incautum.

Affertio 1.
Iuramentum de re mala non obligat ad adimplentionem, sed sic iurans peccat.

Intelligitur conclusio de illicito tam venialiter, quàm mortaliter.

Probatum quòd sic iurans peccat.

Dicit ergo primò, iuramentum incautum primæ speciei, hoc est, quo aliquis iurat se facturum illicitum, non obligare postea ad adimplentionem; sed qui sic iurat peccat mortaliter, & si adimpleret illud postea, peccaret peccato nouo.

Hanc conclusionem intelligo non solum de eo qui iurat facere quod esset illicitum mortaliter, hoc est, quod non posset fieri sine peccato mortali; sed etiam de eo qui iurat illicitum venialiter, quod scilicet non posset fieri absque peccato veniali; & sic intellecta conclusio est communis, tractaturque per se à Suario *suprà* cap. 14. & 15. Probatum autem quantum ad hoc quod dicit eum qui sic iurat, peccare; quia vel habet

animum implendi, vel non habet animum. Si habet, eo ipso peccat, quia habere animum malè faciendi est peccatum, & deinde adducere Deum in confirmationem animi mali est magna ipsi irreuerentia. Si animum talem non habet, tum adducit Deum in testimonium falsi, quod est periurium manifestum. Addo autem ad hoc, quòd insipientissimè faceret aliquis, qui iuraret sine animo implendi, supposita sententia Suarij *suprà* reiecta, nimirum, quòd ad iuramentum requireretur animus iurandi. Nam quoties occurreret occasio iurandi malum, & nollet quis habere animum adimplendi, facile esset ipsi non habere animum iurandi, & sic non iuraret, nec consequenter peieraret, & sic tolli possunt omnia periuria, quod videtur mihi satis ridiculum.

Probatum vterius conclusio, quoad partem principalem de non obligatione implendi iuramenti. Primò, ex Iure Canonico *cap. Quantum*, vbi vniuersaliter dicitur iuramentum de re illicita non esse obseruandum. Et ex *cap. si verò*, & *cap. Cum contingat, de Iureiur.* vbi asseritur iuramentum vergens in interitum salutis æternæ, non obligare: tale autem iuramentum est hoc, de quo agimus. Authoritates Patrum videri possunt 12. *quest. 4.* quia res est clara, & absque controuersia, non est necesse eas hîc proponere.

Probatum eadem pars ratione Doctoris, quia non obligatur quis ad peccandum, nec debet vnquam addere peccatum peccato: sed facere illicitum est peccare; ergo non potest quis obligari ad id faciendum; & si posset, tum deberet addere peccatum peccato, quia deberet addere peccatum faciendi rem illicitam, peccato iurandi facere talem rem.

Dices, illud quod aliàs esset illicitum fieret licitum propter iuramentum; ergo adimplendo promissum de re illicita non peccaret quis. Contrà, quia, vt optimè Doctor, iuramentum non potest habere illam vim: absurdum enim est quòd ex eo quòd aliquis peccaret vno peccato, aliud peccatum esset ipsi licitum, & sanè aliàs quotidie licitè fieri possent homicidia, adulteria, imò & ipsa iuramenta de rebus illicitis, & periuria, quia posset quis iurare ea facere, vt licerent.

Hinc sequitur quàm absurdè aliqui credunt promittentibus cum iuramento illicita: nam cum non sint propterea obligati ad facienda illa magis, quàm si non iurarent, talia iuramenta sunt omnino inutilia, nec inducunt vllam credulitatem, nisi apud ignaros homines non scientes naturam talis iuramenti. Vnde valde consultum existimarem, vt prædicaretur, & publicaretur hæc doctrina, inde enim fieret vt multi ab huiusmodi iuramentis abstererent, vtpotè non deseruentibus ad credulitatem suis promissionibus conciliandam.

Dices, ex suppositione quòd quis iurat facere malum, tenetur habere animum malum faciendi illud malum: ergo ex suppositione iuramenti, potest aliquis obligari ad peccandum.

Suarez *suprà* cap. 14. prolixè satis respondet ad hanc replicam, & summa doctrinæ ipsius in hoc videtur consistere, quòd non obligetur quis ad habendum animum faciendi malum, quod iurat se facturum, nisi in ordine ad vitandum maius malum. Vnde quando maius malum esset habere talem animum, quàm eum non habere, vt contingit in casu, quo quis metu coactus iuraret se negatu

127.
Probatum quòd non obliget tale iuramentum audientem.

Probatum à ratione.

Replica.

Reiicitur.

Vnum peccatum commissum non potest facere, vt alia peccata sint licita.

128.
Absurdè creditur promittentibus cum iuramento illicita.

Replica.

Responsio Suarij.

negaturum fidem, non obligaretur ad habendum animum negandi fidem.

Relictur.

At hæc doctrina valde difficilis est: nam sine dubio obligatur quis semper ad non iurandum falsum in omni occasione, nec potest assignari ullus casus, in quo quis licite possit iurare falsum; ergo in omni casu obligatur quis ad habendum animum conformem iuramento, ita ut defectus talis animi sit ratio, ob quam quis peccet tali peccato particulari periurij, quod nullo modo committeretur, si adesset talis animus.

129.
Responsio 10.

Respondeo ergo aliter, & brevius, distinguendo antecedens: obligatur quis ad habendum talem animum ex suppositione iuramenti, ita ut defectus eius sit ratio, ob quam peccet tali particulari peccato, concedo; ita ut debeat ipsum habere, & habendo ipsum non peccet; nego antecedens. Et similiter distinguo consequens: potest aliquis obligari ad peccandum, quatenus defectus peccati alicuius posset esse ratio cur aliud peccatum committeretur ex aliqua hypothesi, concedo; ita ut committendo illud peccatum non peccaret, nego consequentiam, quia hoc implicat in adiecto, ut patet.

Responsio 1.

Respondeo secundò, negando antecedens, quia ex nulla suppositione tenetur aliquis facere malum, sed potius ex suppositione quod aliquis non habeat animum adimplendi, non debet quis iurare: quod si velit iurare, non debet habere animum adimplendi mali, quamvis si eum non habuerit iurans, peccabit peccato distinctæ rationis ab eo, quo peccaret, si talem animum haberet: nam habendo animum, non peccabit peccato periurij, eum autem non habendo sic peccabit. Vnde tota obligatio in hoc casu currit supra ipsum iuramentum non habendum.

130.
Obiectio.

Obiici potest contra conclusionem quoad hanc ultimam, quam probauimus, partem, illud *Leuit. 5. Anima qua iurauerit, & protulerit labijs suis, ut vel malè quid faceret, vel benè, & id ipsum iuramento, vel sermone affirmauerit, oblitusque postea intellexerit delictum suum, agat poenitentiam de peccato suo*; ergo est peccatum non implere iuramentum, etiam de malè faciendo præstitum.

Responsio.

Respondeo, omittis variis expositionibus, negando consequentiam, quia tantum significatur in illis verbis quod sit poenitendum de quocumque delicto, quod cognoscitur esse commissum circa quodcumque iuramentum non impletum, siue de benè faciendo erat præstitum, siue de malè faciendo; ex hoc autem non sequitur quod esset delictum non obseruare iuramentum de malè faciendo: nam potest esse delictum aliud in iuramento de re mala facienda, de quo esset poenitendum, quod delictum non esset commissum in ipsomet iuramento tali faciendo. Itaque sensus verus literalis istius loci nihil aliud videtur esse, quam quod quis debeat dolere de delicto, quod commisit in non obseruando iuramento facto de re licita: nam tale delictum solum solet contingere circa tale iuramentum, & quod debeat dolere de delicto, quod commisit in faciendo iuramento de re illicita facienda, hoc autem non facit ad propositum.

131.
Obiectio 1.

Obiicitur præterea, filios Israël *Iudicum vltimo* obseruasse iuramentum, quo iurauerunt filias suas non dare in vxores filiis Benjamin, quod tamen iuramentum fuit de re illicita. Item *1. Esdra 10.* iidem filij Israël compleuere iuramentum, quo iurauerunt proiicere vxores alienigenas, *Scoti oper. Tom. VII. Pars II.*

quas duxerunt, cum filiis ex iis genitis, quod iuramentum videtur esse contra ius naturale.

Responsio.

Respondetur, vel iuramenta illa fuisse de re licita; vel eos peccauisse illa adimplendo; vel certè, quod poterat optimè fieri, excusandos illos esse à peccato tum in iurando, tum in iuramento adimplendo, propter ignorantiam inuincibilem, quam faciliè poterant habere; quidquid horum dicatur, non obstat conclusioni. In rei autem veritate quid dicendum sit non spectat ad propositum, sed vel ad alias materias, vel ad expositionem literalem illorum locorum.

132.
Obiectio 3.

Obiicies tertio, in *cap. Quidam 5. Illi verò*, dicuntur quidam absoluendi esse ab obseruatione iuramenti illiciti: sed non essent sic absoluendi, nisi maneret obligatio adimplendi talis iuramenti: ergo.

Responsio.

Respondeo, distinguendo maiorem absoluendi propria absolutione, qua liberarentur ab obligatione adimplendi promissi, nego maiorem; absoluendi absolutione impropria, qua declararentur non esse obligati, transeat maior: & similiter distinguo minorem, non essent absoluendi primo modo, concedo minorem, secundo modo, nego minorem, & consequentiam. Posset etiam dici quod essent absoluendi ad cautelam in casu, quo ipsi aliquo modo dubitarent de obligatione, ex eo scilicet, quod non aded constaret quod iuramentum præstitum fuerit de re illicita vniuersaliter.

Obiicit Suarez ultimo Chrysostomum *homil. 14. ad populum Antiochenum*, quasi ibi doceret esse peccatum impedire alterum, ne iuramentum seruet, etiamsi fiat de re mala. Et respondet ipsemet, quasi concedendo quod illam doctrinam habeat Chrysostomus, si verba spectes, sed quod aliud tamen intendat.

Responsio Suarez.

Verum multò melius respondetur in tota illa homilia Chrysostomus nec insinuare quidem quod sit malum impedire ne quis obseruet iuramentum de re mala factum, quando sciretur esse de re mala, nec exempla ipsius id suadent, ut benè examinanti verba, & discursum eius faciliè constare potest; & ego hîc ostenderem, nisi longum esset singulas partes satis longæ homiliæ ponderare.

Melior responsio.

Ex dictis hætenus de hoc genere iuramenti incauti, sequitur expresse quod si quis iuret se facturum aliquid, quod est prohibitum per legem diuinam positivam, non obligare ad illud faciendum, sed obligationem legis diuinæ præponendam esse omni obligationi iuramenti: absurdum enim esset quod iuramentum tolleretur obligationem positam à Deo. Vnde ab omnibus reprobatur sententia Gratiani 22. *art. 4. §. ultimo*, dicentis iuramentum factum contra præceptum diuinum, obligare, aliquando saltem.

Iuramentum de re prohibita; lege diuina positiua non obligat.

Sed obiicies pro Gratiano factum Iosue *cap. 9. sui libri*, qui quod cum Principibus populi iurasset non interficere Gabaonitas, cum tamen ex præcepto Domini *Deuteron. 7.* deberet eos interficere, noluit eos interficere, ne peieraret: ergo censuit fuisse obseruandum iuramentum factum de re illicita, saltem in casu, quo fieret iuramentum, quando ignoraretur res iurata esse illicita, ut tum contingit.

133.
Obiectio contra hoc pro Gratiano.

Respondetur, (omittis breuitatis causâ, multis expositionibus facti huius, apud expositores, præsertim Lyrannum, & Abulensem videndis) negando

Responsio.

gando illud iuramentum fuisse de re illicita, quia non erat præceptum, ut interficerentur omnes, etiam qui absque bello traderent se ipsis, & conformarent se eorum legibus, aut saltem crederent in unum Deum cum ipsis, abiurata Idololatria. Vnde cum Gabaonitæ id fecerunt, non erat præceptum, ut non iniretur cum ipsis pactum, aut ut interficerentur: & hoc ipsum sufficienter colligitur ex facto Iosue, qui aliàs non pepercisset ipsis, quamvis deessent aliæ congruentiæ id colligendi. Non est autem hic curandum an debuerit necessariò Iosue observare illud iuramentum propter fraudem Gabaonitarum: nam ad propositum sufficit quòd observatio eius non erat contra præceptum positivum Dei.

Quod si etiam reuera fuisset contra præceptum illud, non propterea colligendum esset cum Gratiano, quòd esset observandum iuramentum contra præceptum divinum; sed potius dicendum esset quòd Iosue peccaret, quàm tenenda esset talis doctrina; sed nec id etiam necesse est dicere, quia facile excusari potest, propter ignorantiam, quia non est necesse quòd cognosceret illam observantiam fuisse contra præceptum divinum, quamvis à parte rei esset contra illam. Et deinde posset Deus cum ipso dispensare in suo præcepto quoad illud factum, quæ dispensatio colligi posset intimata ipsi, ex eo quòd id fecerit, si aliunde excusari non possit, nec dicendus esset peccare.

134.
Obiectio 2.
pro eodem.

Obiicies secundo, pro eodem Gratiano, qui post votum castitatis iurat alicui se accipere eam in uxorem, tenetur iuramento, licet sit de re prohibita iure naturali; transgressio enim voti est contra ius naturale; ergo à fortiori, qui iurat aliquid facere contra legem positivam, tenetur observare iuramentum, transgrediendo legem illam positivam.

An iuramentum factum contra prius votum, aut iuramentum teneat.
Pars negati-
va est tenen-
da.

Occasione huius obiectionis Suarez particulari capite examinat an iuramentum, factum contra prius votum, aut iuramentum, teneat, seu obliget ad adimplerionem. Sed resolutio ex dictis patet, nec indiget vllò modo nouo examine: nam certum est quòd iuramentum posterius sit de re intrinsecè mala ex suppositione prioris iuramenti, siue sit de oppositio istius quod iuratur per posterius iuramentum; siue de incompatibili cum illo: ergo non debet observari posterius iuramentum. Vnde in forma, nego antecedens obiectionis; & quamvis Gratianus dicat illud esse Augustini, tamen locum non citat, nec est verisimile quòd Augustinus aliquid tale habet, saltem in sensu, in quo posset favere Gratiano. Quod addo, quia si haberet Augustinus aliquod simile, intelligendus esset quòd teneretur iuramento quantum ad hoc, quòd peccaret illud præstando in eo casu, in quo non posset illud adimplere, quod certum est, sed non facit ad propositum.

135.
An iurans contra primū iuramentum, aut votum tenetur procurare dissolutionem, aut relaxationem primi iuramenti, aut voti.
Nō tenetur si posterius iuramentum non sit de re meliori.

Sed posset hic dubitari, An vi posterioris iuramenti teneatur quis adhibere diligentiam relaxandi prius votum, aut iuramentum, ut adimpleat posterius.

Ad quod respondeo, quòd si iuramentum posterius sit de re æquè bona, ac prius, non verò de meliori, non posse quem obligari ad petendam relaxationem prioris iuramenti. cur enim potius deberet petere relaxationem prioris ad observantiam posterioris, quàm posterioris ad

observantiam prioris? Imò prius iuramentum potius deberet observari, quia prius est de re absolute licita, ut patet.

Quòd si iuramentum posterius esset de re priori, à fortiori sequitur quòd non debeat peti relaxatio prioris iuramenti ad observantiam posterioris, sed potius si aliqua relaxatio esset petenda, deberet peti relaxatio iuramenti posterioris.

Nec etiam si esset de re meliori.

Maior esset difficultas si iuramentum posterius esset de re meliori, quàm prius, sed tum si per adimplerionem posterioris iuramenti satisficeret priori, non esset petenda relaxatio prioris, nec posterius iuramentum esset de re incompatibili cum observantia prioris iuramenti, nec consequenter de re illicita, ut patet. Si verò per observantiam posterioris non satisfiat obligationi prioris, existimo non esse petendam relaxationem prioris iuramenti, quod, ut suppono, ex se licitum est, & de re absolute licita, ut observetur posterius iuramentum, quod absolute illicitum est, atque adeò simpliciter non obligatorium: sed vix potest excogitari casus in quo posset contingere, ut per posterius iuramentum factum de re meliori non fieret satis iuramento priori.

Sed obiicies contra doctrinam huius responsionis, quatenus dicit quòd iuramentum posterius non obliget, quando est de re incompatibili cum re iurata per iuramentum prius. Actus factus contra prius iuramentum, aut votum tenet: ut, verbi gratiā, si quis iuravit, aut vouit non donare, aut vendere aliquid, & postea donavit, aut vendidit, non minus valet illa venditio, aut donatio, quàm si non præstitisset illud iuramentum; ergo iuramentum factum contra prius votum, aut iuramentum potest habere vim suam, non minus quàm si non præcessisset illud prius iuramentum.

136.
Obiectio.

Actus factus contra votū, aut iuramentum posset valere.

Respondeo breviter, concedendo antecedens cum communi Canonist. in cap. Intellecto, de iurjur. & negando consequentiam. Ratio autem disparitatis est, quòd isti actus facti contra iuramentum, habeant ex se omnem conditionem requisitam, ut teneant, & sint validi, quandoquidem iurans per iuramentum illud præcedens non priuavit se dominio actionum, aut rerum suarum; unde quamvis peccet contraveniendo iuramento, tamen quod facit validum est. Et certè aliàs nunquam posset quis esse securus de donatione vlla, aut venditione, quod est absurdum: at iuramentum posterius non habet conditiones requisitas, ut obliget, quia scilicet est de re mala; & quemadmodum si non præcessisset aliud iuramentum, eo ipso quo esset de re mala non obligaret, ita quandoquidem supposito alio iuramento de re incompatibili necessariò est de re mala, non potest obligare.

Adverto autem hic circa antecedens obiectionis iam concessum, quòd posset aliquando contingere, ut actus factus contra prius iuramentum, esset invalidus, ut si statueretur lex, quòd omnis actus factus contra prius iuramentum, esset nullus, aut ut actus factus contra aliquod iuramentum, aut votum particulare, non valeret, sicut enim iura de facto exigunt aliquas conditiones ad validitatem contractus, ut præsentiam Notarij ad validitatem testamenti, & Parochi ad validitatem Matrimonij, ubi receptum est Tridentinum:

Actus factus contra prius iuramentum esset invalidus quandoque.

dentinum: ita possent exigere non præcessionem iuramenti. Sed in tali casu irritatio illius actus non proveniret à iuramento tanquam causa per se, sed à lege illa.

137. *An iuramentum factum contra promissionem simplicem, non confirmatam iuramento, obliget ad observantiam?* Respondeo quodd non; quia omnis promissio recta; de qua loquimur, obligat sub peccato mortali, aut veniali ad sui adimplentionem; ergo iuramentum, quod postea succederet de re aliqua incompatibili cum illa adimplentione, esset de re vel mortaliter, vel venialiter mala, & consequenter non posset obligare in conscientia, ut patet ex dictis. & hæc responsio est conformis Theologis communiter in 4. d. 27. dicentibus sponsalia pura non dissolui per sequentia iurata, eamque tenet expressè Suarez *supra* c. 29. n. 10. citans alios Auctores.

138. *An relaxata promissione iuramentum postea obliget.* Respondeo, si iuramentum erat absolute de re opposita promissioni, illud non obligare postea relaxata promissione, quia ab initio erat invalidum simpliciter; quoddque semel est sic invalidum, non redditur validum postea, iuxta reg. 8. Iuris in 6. *Non firmatur tractatu temporis, quod ab initio non subsistit.* Vnde etiam fit, ut professio facta ab uno coniugum non valeat postea eam mortuam, vel consentiente, iuxta cap. *Quidam*, de conversione coniugatorum.

Si autem iuramentum non erat factum absolute contra promissionem, sed conditionate, in casu scilicet, quo obtineretur relaxatio promissionis, aut quo desineret eius obligatio, tunc sine dubio valebit iuramentum: nec dicendum est proprie, quodd sit factum contra promissionem, aut quodd eius observatio sit impossibilis cum observatione promissionis.

139. *An iuramentum factum contra leges humanas obliget.* Respondeo est negativum, si leges obligant in conscientia. Sed si iuramentum fiat contra leges humanas non obligantes in conscientia, ut si quis iuret se non reuocaturum testamentum, aut soluturum tantam poenam, si reuocaverit, cum tamen leges civiles ordinent ut quis possit semper reuocare testamentum, an iuramentum obliget ad adimplentionem, necne, dependet à resolutione faciendâ circa secundam speciem iuramenti incauti, de qua iam agendum est.

Quid, si non sit obligent. Sed si iuramentum fiat contra leges humanas non obligantes in conscientia, ut si quis iuret se non reuocaturum testamentum, aut soluturum tantam poenam, si reuocaverit, cum tamen leges civiles ordinent ut quis possit semper reuocare testamentum, an iuramentum obliget ad adimplentionem, necne, dependet à resolutione faciendâ circa secundam speciem iuramenti incauti, de qua iam agendum est.

140. *An obliget iuramentum de licita non tamen iuramentum.* Proponit hic secundam speciem iuramenti incauti, quâ scilicet aliquis iuraret se aliquid facturum, quodd licite quidem posset facere, si vellet; sed non licite iuraret se facturum, eo quodd talis res non sit materia debita iuramenti: ut, verbi gratiâ, si quis iuraret se non ingressurum Religionem, non facturum eleemosynam, non mutuâ quidpiam daturum.

Conclusio ergo Doctoris prima de hac re est, quodd huiusmodi iuramentum, quo aliquis iuraret se non facturum opera huiusmodi supererogationis, quâ posset non facere sine peccato, non obliget.

Hæc conclusio est communis cum Scholasticis, partim in hac distinctione, partim cum D. Thoma q. 89. art. 7. ad 2. quos sequitur Suar. lib. 2. de Iuram. cap. 17. Probatur autem, quia non sunt seruanda promissa, nec iuramenta vergentia in detrimentum animæ, aut, ut ait Scotus, in peiorem exitum, quo modo loquendi alij etiam Theologi loquuntur: sed talia iuramenta sic vergunt: ergo non sunt obligantia. Ut autem melius intelligatur conclusio, & probatio eius, aduertendum est duobus modis posse quem nolle facere opera supererogationis. Vno modo, quatenus videret ex omissione alicuius talis operis dandam sibi commoditatem exercendi aliud opus perfectius, & tum certum est quodd posset quis iurare non facturum se illud opus minus perfectum, sicut posset iurare facturum se opus magis perfectum, & applicaturum media ad id requisita, & si iuraret, obligaret iuramentum: sed in hoc sensu non loquimur in conclusione. Alio modo posset quis omittere opus supererogationis, non in ordine ad aliud opus bonum perfectius faciendum, aut etiam æquè perfectum; sed vel in ordine ad opus minus perfectum; vel directe nollendo illud ipsum facere, quia non placeret, aut quia nollet subire difficultatem illi annexam; & in hoc sensu procedit conclusio, eoque supposito,

Probatur secundò ex principiis communibus, quibus dicitur quodd si quis iuret, aut voueat aliquid minus bonum facere, posset satisfacere illi obligationi, faciendo aliquid magis bonum, ita ut non peccet non faciendo illud ipsum minus bonum, quodd promissit, nec iuramentum obliget ad id faciendum; ergo si quis iuret non facere opus bonum, non obligabitur ad id non faciendum, quia facere ipsum est melius bonum, ut supponitur, quàm non facere, & consequenter faciendo illud, satis fiet obligationi iuramenti præstiti de eo non faciendo, non quidem formaliter, sed æquiuallenter. Hæc probatio, meo iudicio, conuincit conclusionem supposita illa doctrina communi, quam propterea hic examinare volo.

Quæres itaque an iuramentum de minori bono faciendo, obliget quoties observatio eius esset impedimentum maioris boni, aut ita, ut non posset quis illud non observare, quando vellet facere loco eius aliud magis bonum.

Prima sententia est negativâ absolute, & vniuersaliter. Hanc videtur tenere S. Thomas art. 7. Soto 4. d. 27. q. 2. a. 5. Palud. 4. d. 28. q. 1. art. 3. Caietan. v. *Periurium* Syluester v. *Iuramentum* 4. & alij plures. Secunda sententia est affirmatiua, quando illud minus bonum potest fieri sine peccato. Ita Glof. in cap. si aliquid 22. q. 4. Turrecrem. 16. art. 2. num. 3. & alij. Tertia sententia est, quando promissio fit Deo vniuersaliter, non obligare iuramentum de minori bono; quando verò promissio fit homini, obligare iuramentum de minori bono, nec posse satisfieri per maius bonum, quando sequeretur nocumentum ei, cui fieret promissio, & ipse esset inuitus, nisi in his quæ vergunt ad perfectionem. Ita Suarez lib. 2. de iur. cap. 12. num. 11. & 14. & sic conciliat primas duas sententias, quasi scilicet prima sententia loqua-

Prima assertio non obligat.

Probatur 1. Non sunt observanda iuramenta vergentia in detrimentum animæ.

Dubius modus posset quis nolle facere opus supererogationis. Primus modus. In illo posset iurare non facere tale opus, & obligaret iuramentum. Secundus modus. Et in illo nec posset iurare, nec obligaret iuramentum.

141. Probatio 2.

142. An iuramentum de minori bono obliget quando quis vellet facere maius bonum. Prima sententia.

Secunda sententia.

Tertia sententia.

tur de promissionibus factis Deo, aut factis etiam homini, sed impediens statum perfectionis: secunda verò sententia loquatur de aliis promissionibus factis homini.

143.

*Assertio 1.
Quoties quis
posset ratio-
nabiliter exi-
stimare quod
si cui promit-
teretur mi-
nus boni esset
consequenter
maiori non obli-
garetur ad
minus.*

Dico primò, quoties rationabiliter potest quis existimare quòd is, cui promissit aliquid minus bonum, esset contentus maiori bono, non teneatur iuramento de minori bono. Hæc est conformis authoribus primæ sententiæ; & ratio est manifesta; tum, quia faciendo maius bonum, faceret æquivalenter minus bonum, & satisfaceret consequenter iuramento de minori bono æquivalenter; tum, quia si is cui promissit, vellet condonare promissionem, non obligaretur villo modo, ut ex dicendis suppono: ergo si esset contentus maiori bono pro minori, non obligaretur iurans ad minus bonum.

*Vniuersaliter
quoties quis
promissit mi-
nus bonum
Deo satisfaci-
tis faciendo
maius boni.
Voto de mi-
nori bono sa-
tis fit dando
maius boni.*

Hinc patet sententiam Suarij, quoad primam partem esse veram; quia quoties quis promittit Deo minus bonum, potest rationabiliter existimare quòd ipse esset contentus alio bono maiori, & hinc sententia communis est, quòd qui vouet aliquid inferioris bonitatis, possit satisfacere, dando rem meliorem. Et ceterè alius, qui voueret cereum Ecclesiæ, non satisfaceret dando centum scuta, quod videtur satis absurdum.

144.

*Assertio 2.
Quotiescum-
que potest ra-
tionabiliter
existimari
quòd promit-
tens minus
bonum non ha-
buerit animi
obligandi se
ad detrimentu-
m maiori bo-
ni iuramen-
tum minus
boni non obli-
gat.
Probatio*

Dico secundò, quotiescumque potest rationabiliter iudicari quòd promittens cum iuramento minus bonum, habuerit intentionem non obligandi se, nisi sub conditione, quòd non impediretur aliquid aliud bonum maius, suum, aut alienum, quàm bonum promissum, iuramentum non obligat ad illud minus bonum in specie. Hæc videtur conformis authoribus primæ sententiæ; & probatur, quoties rationabiliter aliqua conditio subintelligitur in aliqua oratione, aliàs absoluta, non debet intelligi illa oratio absoluta, sed conditionatè: ergo quamuis quis quoad verba promitteret absolute minus bonum; si tamen subintelligeretur, aut intelligi deberet rationabiliter, & moraliter quòd non vellet illud promittere, nisi in casu, quo illud minus bonum non esset impedimentum alicuius alterius magni boni, non deberet promissio intelligi absolute, sed conditionatè facta, & consequenter non posset absolute obligare, nisi in casu, quo non adesset illa conditio. Antecedens probatur exemplis variis communiter admissis. nam promittens absolute ire cum aliquo, non intelligitur promittere ire, nisi in casu, quo possit ire sine peccato, quia talis conditio subintelligitur; & similiter promittens, ac iurans soluere aliquam summam determinato die, non intelligitur ita absolute promittere hoc, quin intelligatur conditio illa, nisi in detrimentum suum valde graue, aut in detrimentum Reipublicæ, aut illius, cui solueret, vergeret ista solutio; aut nisi moriatur interea, aut reddatur ipsi impossibilis solutio. Omitto varia alia exempla satis communia, & obuia, idem suadentia: ergo quando aliqua conditio subintelligitur ex communi prudentium, ac benè intelligentium sensu in oratione, oratio, quamuis ex se sit absoluta, debet tamen intelligi ut affecta illa conditione.

Probatur etiam consequentia prima, quia nullus debet obligari per aliquam orationem, nisi quatenus oratio intelligenda est; ergo si oratio, qua promittit quis quid, est intelligenda conditionatè, non potest obligari, nisi conditionatè.

145.

*Primus co-
rollarius.*

Hinc patet primò verum esse illam partem sententiæ Suarij, qua dicit quòd si quis promittat

alicui homini aliquid, non teneatur vi promissionis, aut iuramenti ad id præstandum, quando id impediret quominus posset ingredi statum Religionis, quia illa promissio intelligenda est cum conditione (subintelligita, nisi impediatur statum Religionis, & hinc contrahens matrimonium potest ingredi Religionem ante matrimonium consummatum, & iniens etiam sponsalia cum iuramento.

Pater secundò non esse veram eius sententiam quoad aliam partem, qua videtur dicere quòd ceteræ promissiones factæ homini de aliis bonis, licet minoribus, obligent, quando non sunt impediens statum Religiosum, aut perfectionis, & earum non observatio cederet in detrimentum eius, cui fierent; patet, inquam, sententiam eius quoad hanc partem non esse vniuersaliter veram, quia quemadmodum potest cum detrimento eius, cui sit promissio, eoque linueto etiam quis ingredi Religionem, & non adimplere formaliter promissum iuratum, factum ipsi de inferiori bono, quia scilicet rationabiliter potest, & debet subintelligi illa conditio, nisi velit promittens ingredi Religionem: ita etiam potest quis non obligari ad promissiones multas alias, quarum impletio impediret alia bona longè maioris momenti, quia scilicet posset, & deberet subintelligi rationabiliter illa conditio, nisi per promissionis adimpletionem impediatur maius bonum illud.

Confirmatur hoc, assignando casus particulares, in quibus illa doctrina non debeat censeri vera. Primus sit de eo qui iuraret soluere vnum scutum tali die alicui homini, certum videtur esse quòd si non posset soluere illud scutum sine iactura mille scutorum, quòd nullo modo obligaretur ad illud scutum soluendum, quamuis posset illud soluere, si vellet, & sequeretur etiam detrimentum aliquod, & cui promitteret nisi solueret.

Rursus, si quis iuraret seruire alicui per vnum mensem, & ex hoc seruitio perderet occasionem aliquam valde magni momenti, quæ cederet in perpetuum suum emolumentum, non obligaretur sine dubio ad continuandum illud seruitium per mensem. Verum quidem est quòd, si is, cui promitteret, per defectum seruitij incurreret aliquod speciale detrimentum, quod non incurrisset, nisi fuisset facta ipsi promissio, deberet promittens, si posset, recompensare istud detrimentum.

Tota autem difficultas huius rei quantum ad praxim, est in cognoscendo quando subintelligenda sit in promissione conditio, quæ impediatur obligationem absolutam eius, aut quando posset quis existimare rationabiliter quòd is, cui promitteret minus bonum, esset contentus alio maiori bono. Nec sanè mihi videtur facile assignare regulam generalem; nam imprimis non sufficit pro regula quòd id posset fieri, quando bonum promissum esset minus, quàm alterum bonum præstandum: nam aliàs si quis promitteret alicui liberaliter decem scuta, posset satisfacere dando ea pauperibus, quia, ut suppono, perfectius esset absolute dare illa pauperibus, quàm alteri illi, si non esset pauper. & similiter, si quis promitteret seruire alicui per mensem, aut annum, posset satisfacere, seruiendo infirmis in xenodochio; quia absolute seruire infirmis esset melius opus, quàm seruire isti alteri; sed hæc videntur absurda,

*Promittens
aliquid ali-
cui, ex quo
postea sequi-
tur impedi-
mentum ac-
quirenda ma-
iori perfe-
ctionis non
obligatur.
Secundum
corollarium.
Multæ pro-
missiones fa-
ctæ alijs ho-
mini, non im-
pedientes sta-
tum perfe-
ctionis possunt
non obligare.*

146.

*Primus ca-
sus in quo
non obliget.*

147.

*Quando in-
telligenda est
in promissione
conditio im-
pediens obli-
gationem.
Non sufficit
semper pro-
mittens fa-
cere maius
bonum quàm
promittit.*

absurda, quia tolleretur omnis seueritas iuramentorum promissorum: posset enim quis semper timere quod non fieret ipsa res promissa in specie, sed res aliqua alia, quæ esset melior in se, licet non esset melior ei, cui fieret promissio.

148.
Assertio 3.
Prima regula ad cognoscendum quando subintelligenda est conditio.

Dico ergo tertio, in ordine ad huius difficultatis resolutionem, quoties omissio maioris boni cederet in notabile detrimentum promittentis, aut Reipublicæ, aut vilius alterius, & omissio boni promissi, non cederet nisi in paruum detrimentum eius, cui fieret, toties posse subintelligi conditionem illam in promissione minoris boni, nisi per adimpletionem eius incurreretur tale notabile detrimentum, & posse etiam rationabiliter existimari quod is, cui fit promissio, sit contentus non adimplere promissum, præsertim nisi ipsemet antequam fiat promissio, contrarium significet. Probatur prima pars, quia hac ratione intelligitur illa in promissione facta homini conditio illa, nisi impediatur status Religiosus, aut perfectionis, & in promissione vnius scuti, conditio illa, nisi incurratur detrimentum mille scutorum, aut magnum aliquod detrimentum Reipublicæ, aut ipsiusmet, cui fit promissio.

Probatur etiam secunda pars, quia semper debet præsumi quod aliquis sit habiturus ordinatam voluntatem, nisi aliud constet: ergo cum esset ordinata voluntas eius, cui fieret promissio, velle non exigere minus bonum in casu, quo poneretur impedimentum boni notabiliter maioris; & esset valde inordinata voluntas eius, si id exigeret, deberet præsumi in casu tali, quod non exigeret minus bonum, nisi ipsemet contrarium declararet; quod si declararet, tum quidem non potest præsumi de voluntate bona eius, sed tamen non debet quis morem gerere ipsi propter subintellectionem conditionis ex parte promissoris, quamuis is tum peccaret promittendo.

149.
Obiectio 1.

Obiicies primo caput si verò, de Iureiur. Non est tutum quemlibet contra iuramentum suum venire, nisi tale quid, quod seruatum vergat in interitum salutis æternæ. Et simile habetur in cap. Cum contingat, de Iureiur. ergo non licet omittere rem iuratum, siue Deo, siue homini, vt fiat melior res.

Responsio.

Respondeo, negando consequentiam, quia quando fit melior res, obseruatur iuramentum factum de re minus bona, non quidem formaliter, sed æquiuenter. Deinde in casu secundæ conclusionis, vel non promittebatur absolute res minus bona, vel per consensum eius, cui fuit facta promissio, tollitur obligatio promissionis, ac iuramenti, vnde obiectio non potest vrgeri bene contra secundam conclusionem.

Obiicies secundò caput Commissum, de Sponsalibus, vbi Alexander III. Pontifex, interrogatus quid deberet facere qui iurauit ducere aliquam in matrimonium, & meditabatur tamen ingredi Religionem? responder potius esse prius ducere matrimonium, quàm ingredi Religionem: ergo iuramentum præstitum de rebus etiam impedientibus statum perfectionis, obseruari debet.

Responsio facili.

Suarez supra cap. 13. num. 2. fusissimè, vt solet, tractat hanc obsecutionem, & varios modos dicendi proponit. Sed facile respondetur negando consequentiam, quia illa contractio matrimonij rati non est impedimentum sufficiens status perfectionis, præsertim si commodè potest fieri pro tempore aliquo, pro quo quis non cogitat ingredi Religionem; licet cogitet ingredi postea ante consummationem. Sed aduerto ta-

men, ne fiat iniuria sponsæ, multò melius esse, vt qui non vult consummare matrimonium, & vult tamen illud contrahere ad obseruationem iuramenti, longè consultius esse, vt significet sponsæ se illud non velle consummare; quia determinat ingredi Religionem: hoc enim significato nulla fit iniuria, si non consummetur; & si ipsa sit prudens, non debet consentire in matrimonium contrahendum, & sic liberabitur vir à iuramenti obligatione, per non consensum fœminæ, vt patet.

Dico quartò, quando minus bonum, quod promittitur homini, non notabiliter exceditur ab alio bono, & impletio promissionis cederet in tale detrimentum eius, cui fieret promissio, vt non peccaret vel venialiter, vel mortaliter, illud non ferendo, propter positionem istius alterius maioris boni; obligat iuramentum, & non debet eius adimpletio omitti propter positionem istius alterius maioris boni. Hæc assertio est iuxta secundam, & tertiam etiam sententiam, & patet: tum, quia non est fundamentum interpretandi consensum eius, cui fit, ad oppositum, nec subintelligendi in promissione conditionem illam, nisi adimpletio sit impedimentum istius alterius maioris boni; nam semper supponitur quod promittentes velint incurrere aliquod detrimentum, si necesse sit ad adimpletionem promissionis; tum etiam, quia reuera aliàs eneruaretur securitas omnis promissionum iuratarum, ad magnum Reipublicæ detrimentum; nam omnes tales promissiones facile possent euadi per res alias meliores secundum se; qui enim iuraret dare scutum alicui, posset illud non dare illi, sed pauperi, & qui promitteret seruire alicui, posset ipsi non seruire, sed seruire in xenodochio infirmis, vt dixi supra.

Dixi autem in conclusione, si adimpletio promissionis cederet in tale detrimentum eius cui fieret, quale ipse non teneretur subire sub peccato veniali, aut mortali, vt poneretur maius illud bonum; quia si deberet subire illud detrimentum propter maius bonum sub pœna peccati, existimo probabile esse quod posset non obseruari promissum tum; quia verisimile est quod subintelligenda sit in promissione talis conditio, nempe nisi impediret bonum, quod is, cui fieret promissio, non posset sine peccato impedire.

Sed obiicies contra hanc conclusionem illam regulam Iuris: Non frangit fidem, qui in melius commutat. ergo qui promittit alicui minus bonum, potest non adimplere promissionem, modò faciat aliquid melius. Respondeo, hanc regulam intelligendam quando commutatio fit sine præiudicio tertij, aut iuxta limitationes positas in tribus primis assertionibus.

Ex his habetur quando iuramentum posterius de maiori bono obligare potest, non obstante iuramento priori de minori bono incompatibili; quoties enim ipsummet maius bonum fieri potest in conscientia, toties iuramentum de eo factum obligat ad illud.

Conclusio secunda Doctoris in hoc paragra-
pho est, quod iurans iuramentum incautum peccet mortaliter. Hæc conclusio non extenditur expresse à Doctore ad iuramentum incautum vtriusque primæ, & secundæ speciei; vnde posset quantum ad verba extendi ad iuramentum incautum primæ speciei, quo scilicet quis iuraret facere malum; imò Scholiastes non extendit illam

Quid facere deberet iurans, aliquam ducere in uxorem, & cupiens tamen ingredi religionem ante matrimonium consummatum.

150.
Assertio 4.
Secunda regula ad intelligendum quando satisfieri non possit iuramento de minori bono præstando maius bonum.

151.

Obiectio contra hanc conclusionem.

152.
Conclusio 1.
An iuramentum omne incautum sit peccatum mortale.

lam ad omne tale, sed ad illud, quo quis iuraret facere aliquod malum mortaliter; unde existimat iuramentum factum de re mala venialiter, esse peccatum tantum veniale: & idem sentit de iuramento incauto secundæ speciei, quo aliquis iuraret se non facturum opus supererogationis, citatque Authores multos pro hac sua limitatione: ut intelligatur mens Doctoris.

153.
Assertio 1.
Iuramentum
incautum de
peccato mor-
tali est mor-
tale.
Probatio.
Confirmatio.

Dico primò, iurare facere peccatum mortale, est peccatum mortale, tam si quis habeat intentionem id faciendi, quàm si non habeat. Hæc est sine dubio Doctoris, & Doctorum communiter, qui citantur à Scholiaste. Probatur, quia est grauissima iniuria Deo adducere ipsum in confirmationem mali grauis faciendi, siue adsit intentio faciendi illud, siue non. Confirmatur specialiter quoad secundam partem, quia iuramentum tale sine animo faciendi, est periurium formale: omne autem tale est peccatum mortale, ut suppono ex dictis supra.

Assertio 2.
Iuramentum
incautum de
veniali est
mortale.

Dico secundò, probabile est quòd peccet quis mortaliter iurando se facturum quodcunque veniale peccatum, ita Angelus, Syluester, Abulensis, citati in Scholio, & videtur magis conformis Doctori, quia absolute loquitur de iuramento incauto; & si non putaret id esse verum de omni iuramento tali, deberet excipere illa iuramenta, quæ non essent talia, aliàs minutè procederet.

154.
Probatio.

Probatur hæc conclusio, quia licet ipsum peccatum veniale non sit grauis irreuerentia Deo, tamen adducere Deum in confirmationem eius faciendi, & in ordine ad stabilitatem inducendam, seu ad confirmandum hominem in proposito faciendi talis peccati, videtur grauissima iniuria ipsi. Confirmatur, quia qui sic iurat, propterea iurat, ut magis confirmetur in animo adimplendi iuramenti, si habet talem animum, aut ut significet aliis quòd sic se confirmet, quod videtur valde iniuriosum Deo.

Confirmatio 2.

Confirmatur secundò, quia vel non habet animum adimplendi iuramenti, & sic peccat peccato periurij, secundum omnes; vel habet talem animum, & iuramento confirmat se in illo animo continuando, existimando se obligandum virtute iuramenti ad eum animum non deferendum, ex eo, quòd putaret offendendum Deum, si iuramentum non obseruaret: sed habere talem opinionem de Deo est grauis iniuria ipsi: ergo & iuramentum, quod necessariò præsupponit, aut inuoluit talem opinionem.

155.
Confirmatio 3.

Confirmatur tertio clariùs fortè: idèd aliquis putat per iuramentum se confirmandum in animo faciendi quod promittit: quia putat displiciturum Deo quod non retineret talem animum, supposito iuramento, & idèd profert tale iuramentum, quia retrahit à deferendo illo animo; & idèd etiam alij habent maiorem certitudinem de re promissa, quando adiungitur iuramentum, propterea que exigere solent iuramentum: ergo iurans putat Deo displicere quod non obseruaretur, aut significat saltem se id putare: sed significare quòd Deo placeat obseruatio promissionis de re peccaminosa, etiam venialiter, & quòd displiceret ipsi non obseruatio eius, est grauissima iniuria ipsi, est enim idem ac significare quòd placeat ipsi peccatum veniale.

Dixi conclusionem esse probabilem tantum, propter reuerentiam Authorum, qui oppositum tenent, quos citat, & sequitur Scholiastes, & Suarez lib. 3. de Iuram. cap. 19. num. 3. Ad quorum fun-

damentum parer responsio ex dictis, nihil enim aliud adducunt, quàm quòd iuramentum de peccato veniali faciendi, non sit nisi leuis iniuria, quod tam facile negatur, quàm ab ipsis assertitur & parer ex dictis probabiliter esse falsum.

Dico tertio, probabile esse quòd iuramentum incautum secundæ speciei, quo scilicet quis iuraret non facere opera supererogationis, sit peccatum mortale. Ita Angelus v. Periurium num. 1. & v. Iuram. s. n. 2. ac Syluester v. Iuram. 2. quest. 2. quando opera illa sunt magna, ut est ingressus Religionis, videturque esse magis ad mentem Scoti, quia cum præmisisset duas species iuramenti incauti, quarum vna est iuramentum, de quo hic loquitur, subiungit vniuersaliter iurans iuramentum incautum peccare mortaliter in actu peccandi; quòd si hoc non referret ad vtramque speciem præmissam, omnino satis diminutam daret resolutionem. Authores, qui tenent oppositum, citantur à Scholiaste, quibus adde Suarez supra cap. 18. num. 3.

Probatur conclusio ex dictis inter probandum præcedentem assertionem: quia sic iurans vel est sine animo adimplendi, & sic peierat secundum omnes, & consequenter peccat mortaliter, vel habet propositum, aut animum adimplendi, & sic facit grauem iniuriam Deo, significat enim quòd placeat ipsi obseruatio talis iuramenti, aliàs enim non confirmaret dictum suum iuramento, ut parer ex vltima confirmatione præcedentis assertionis. Fundamentum aduersæ sententiæ est, quòd non contineat grauem irreuerentiam, cuius oppositum nos supponimus, & probauimus iam.

Aduerte autem circa has assertiones, facile excusari posse homines à peccato mortali in his iuramentis incautis, quæ aduersarij dicunt non esse peccata mortalia, quia communiter vel habere solent indeliberationem in iis iurandis; vel certè existimant aut quòd non habeant vllam malitiam, aut quòd non habeant malitiam grauem; hoc autem nihil facit contra nos, qui loquimur de illis, quantum est ex natura sua independenter ab ignorantia, aut indeliberatione iurantis.

p. Posset poni aliud iuramentum incautum. Ultra duas species, quas primò proposuit iuramenti incauti, ponit hic tertium, quo quis iuraret facere aliquid à parte rei impossibile, quod tamen ipsi, dum iuraret, non appareret tale, & resoluit quòd sic iurans non peccet, quia excusatur ob ignorantiam, quod si tamen putaret se id præstare non posse, non posset habere animum efficacem id faciendi, nec probabilem, aut certam coniecturam quòd id faceret, & consequenter peieraret periurio propriè dicto, atque adeò peccaret mortaliter. Quantum autem ad obligationem obseruandi huiusmodi iuramenti, certum est nullam esse posse, quia nemo tenetur ad impossibile.

Quæri potest hic, an obliget iuramentum de re indifferenti, quæ nec bona est, nec mala, & quomodo peccet, qui tale iuramentum præstat? Doctor quidem non tangit hanc difficultatem expresse; nec Sanctus Thomas etiam: & fortassis ratio eorum erat, quòd huiusmodi iuramenta vix occurrant vnquam in praxi, difficile enim est, quòd aliquis velit deliberatè confirmare se iuramento ad faciendum aliquid, quod non habeat bonitatem honestam, aut malitiam.

Dico tamen sic iurantem non peccare, & teneri ad obseruantiam, nisi velit aliquid boni facere loco istius actus indifferentis. Hæc est contra Suarez

156.
Iuramentum
incautum de
non faciend
opus super-
erogationis
est mortale.

Probatio.

157.
Tertia spe-
cies iuramē-
ti incauti,
quod scilicet
est de re im-
possibili.

Quid dicen-
dum de iu-
ramento de re
indifferenti?

158.
Assertio 1.
Sic iurans nō
peccat & te-

Suarez *suprà* cap. 16. & videtur mihi esse mens Doctoris, quia *infra* dicit vniuersaliter quòd omne iuramentum, quod non est dolosum, incantum, aut coactum, obligat; sed iuramentum huiusmodi non est vllum iuramentum ex his: ergo obligat secundum Scotum.

Probatio.

Probatur conclusio, quia nihil impedit obligationem talis iuramenti, cum non sit de re mala, nec de impedimento boni; & deinde nulla est ratio, ob quam quis peccaret illud præstando, quando actus esset ipsi, aut aliis bonus bonitate delectabili non mala. Confirmatur, quia potest quis licite iurare se laboraturum in horto alicuius, & tenebitur adimplere iuramentum, etiamsi non consideret istum laborem, vt honestum, modò non consideret ipsum vt inhonestum, aut vt impeditium maioris boni. Confirmatur secundò, quia eo ipso quo actus ille ex se indifferens promittitur cum iuramento, melius est ipsum facere, quàm oppositum actum indifferentem, & posset quis meteri adimplendo promissum: ergo nihil impedit obligationem talis iuramenti, aut etiam prolationem eius.

Confirm. 1.

Confirm. 2.

159.

An iuramentum factum contra mores ciuiles sit peccaminosum, aut obliget. Qui dicuntur mores ciuiles. Prima sententia.

Quæri potest secundò, an possit aliquis iurare licite facere aliquid contra mores ciuiles, & an teneat talis obligatio? *Mores ciuiles* hic vocantur illi actus, qui sunt ex se indifferentes moraliter, sed sunt tamen ordinati, seu præscripti per leges ciuiles sine obligatione conscientia; vnde hæc difficultas eadem in re est cum illa, quæ proponitur aliis verbis, an iurare facere aliquid, quod est contra leges ciuiles, sit peccatum, aut obliget? Suarez *lib. 2. cap. 20. 21. 22. 23.* non fuit tantum, sed, meo iudicio, confusè etiam hac de re agit: summa autem doctrinæ ab eo tradita est, quòd obliget iuramentum contra solos mores ciuiles vniuersaliter, iuxta quod omnes casus, qui opponuntur isti doctrinæ, & ex quibus colligi posset quòd aliqua iuramenta contra ius ciuile facta, non obligent, sic explicat, vt conetur ostendere iuramenta, de quibus in illis casibus, non esse contra solos mores ciuiles, sed etiam contra naturales, seu honestos.

Probatio huius sententia.

Probat hoc, quia licet legibus ciuilibus improberetur alienatio feudorum dotalium *C. de coll. l. pactum dotalis*; tamen in *cap. Cum contingat, de Iureiur.* & *cap. licet mulieres, de Iureiurando*, si iuret mulier non contrauenturam se tali alienationi, valet alienatio, & iuramentum obligat illam ad non contraueniendum. Similiter licet per leges ciuiles irritetur renunciatio filia facta de bonis paternis ex conditione dotis recipiendæ; tamen in *cap. Quamuis pactum*, per leges ciuiles decernitur, si iurauerit se non contrauenturam isti renunciationi, iuramentum valere.

160. Reijcitur.

Quæ exempla ab aliis etiam Authoribus communiter adducuntur: sed certè non video quòd faciant ad propositum; nam licet ius ciuile irritet illam alienationem, & renunciationem, non tamen ordinat vt non fiant: vnde iuramentum quo iuraret filia non contrauenturam se renunciationi, aut quo vxor iuraret se non contrauenturam alienationi, non est vlllo modo contra leges ciuiles, nec consequenter contra bonos mores ciuiles in sensu præfenti: ergo prædicta exempla non faciunt ad propositum.

Alia probatio eiusdem sententia.

Magis fauet huic sententiæ quòd quoties posset quis absque peccato obseruare iuramentum, toties teneatur id facere propter reuerentiam diuini nominis; quæ est ratio, qua in prædictis ca-

pitibus iuris Canonici vtuntur Pontifices ad ordinandam obseruationem iuramenti: sed quoties iuramentum fieret contra solas leges ciuiles non obligantes in conscientia, toties posset obseruari iuramentum absque peccato.

Sed certum tamen est quòd hæc regula non sit vniuersaliter vera, vt quoties quis posset obseruare iuramentum absque peccato, toties id debeat facere, vt patet ex dictis *suprà* contra Suarezium, siue iuramentum fiat Deo, siue homini.

Dico ergo primò, quotiescumque ordinant leges ciuiles aliquid, iuramentum, quo quis iuraret facere oppositum, non obligare, & propterea iuramentum, quod est proprie contra leges ciuiles, non obligare ad adimplentionem; qui tamen sic iurauit scienter, peccauit. Probatur prima pars, primò, quia non potest dari vllum exemplum de opposito, præcipua enim exempla quæ adduci solent, sunt illa ex *cap. Cum contingat, & cap. Quamuis pactum*: sed illa non sunt ad propositum, vt dixi.

Probatur eadem pars secundò, quia maior videtur debere esse vis legis publicæ ad retrahendum ab actione, quàm iuramenti particularis personæ ad obligandum ad eam faciendam.

Probatur tertio, quia leges ciuiles bonæ, de quibus loquimur, nunquam præcipiunt aliquid, nisi quod cedit in bonum publicum, siue immediate, siue mediatè: sed absurdum est quòd iuramentum priuatum posset obligare ad omittendum illud, quod præcipitur in ordine ad bonum publicum.

Confirmatur hoc, quia valdè difficile est ostendere quòd id, quod præcipiunt leges ciuiles, quandoquidem tendat semper ad bonum commune, non sit eo ipso pertinens ad honestos mores, & naturales, & vix, aut ne vix quidem, potest dari vlla certa regula, ex qua colligi possint eæ leges ciuiles, quæ obligant in conscientia, & quæ non: ergo quandoquidem certum sit quòd iuramentum non possit obligare ad contraueniendum legibus ciuilibus obligantibus in conscientia, dicendum est quòd non possit obligare ad contraueniendum vllis legibus ciuilibus, quibus præcipitur, aut prohibetur aliquid proprie. Probatur consequentia, quia alias propter difficultatem discernendi inter leges obligantes, & non obligantes in conscientia, magnum esset periculum quòd sæpè fierent multa vi iuramenti contra leges obligantes in conscientia, quod est magnum inconueniens, & sine necessitate non ponendum.

Antecedens patet ex longissimo discursu, quem facit Suarez *cap. 21.* ad illas leges discriminandas, & variis modis dicendi Authorum, quos adducit, & ego breuitatis causâ omitto. Et hinc sanè potest confirmari sententia Couarr. 2. *part. num. 1. §. Verum hac*, reiicientis distinctionem vulgarem morum naturalium, seu honestorum, & ciuilium, seu politicorum: nam posset optimè dici quòd omnes actiones præscriptæ, aut prohibitæ per leges ciuiles sint mores naturales honesti, aut inhonesti, & hoc supposito tollitur tota vis huius quæsitæ, & resolutio eius reducenda est ad resolutionem quæstionis, qua quæreretur an iuramentum factum contra mores naturales, seu honestos, obliget, cuius negatiuam partem omnes concedunt.

Probatur quartò, quia quamuis daremus non solum dari aliquas leges ciuiles ordinantes hominibus

Reijcitur.

161.

1. Assertio. Secunda sententia negatiua præferatur. Iuramentum contra leges ciuiles quascumque est peccaminosum, & non obligat. Probatio 1. prima partis. Probatio 2. eiusdem.

Probatio 3.

Difficile est discriminare leges ciuiles obligantes & non obligantes in conscientia.

Fundamentum reiicientis distinctionem morum in ciuiles & naturales.

162.

Probatio 4.

minibus aliquas actiones sine obligatione vlla in conscientia peccati, aut venialis, aut mortalis; non inde tamen sequeretur quòd obligaret iuramentum ad faciendum contra illas: ergo non est dicendum quòd sic obligat. Consequentia patet, quia illa non obligatio in conscientia est ratio principalis, ob quam iuramentum obligaret contra illas factum, potius quàm contra alias leges. Probatur antecedens, quia iuramenta facta contra statuta Religionum nõ obligantia in conscientia non obligant; si quis enim Dominicanus, aut Franciscanus iuraret frangere silentium tempore quo ordinatur per statuta, illud observari debere, quamvis non peccaret mortaliter, aut venialiter id faciendo (iuxta probabilem opinionem quòd illa statuta non obligant ad vllum peccatum) tamen certum est quòd non obligaretur vi iuramenti ad illa statuta violanda: ergo quamvis leges civiles non obligarent ad peccata mortalia, aut venialia, adhuc iuramenta contra eas facta, possent non obligare ad sui adimplerionem.

Confirmatur, quia non videtur quòd dentur vllæ leges civiles præcipientes aliquas actiones, quæ non habeant tantam vim obligandi, & eneruandi iuramenta contra se facta, quantam habent statuta Religionum: ergo sicut iuramenta contra hæc facta non obligarent, ita nec contra illas.

Confirmatur secundò, quia idèò illa statuta Religionum habent vim annullandi iuramenta, quia sunt de rebus bonis conducentibus ad bonum commune Religionis, quædam quidem immediate, & quædam mediatè; & quia sunt facta per superiore auctoritatem, cui subordinantur personæ particulares: sed idem prorsus est de legibus civilibus: ergo dicendum est quòd illæ annullent iuramenta contra se facta; & quomodo-cumque solueretur argumentum de adimplerione iuramenti in casu, quo fieret contra statuta, poterit etiam solui in casu nostro. In utroque autem casu potest dici quòd propterea non obliget, quia est contra ordinationem Superiorum, quorum voluntati decet acquiescere, etiam cum non obligarent ad peccatum; & quia est de bono omittendo, quod pertinet ad bonum commune, cui bonum particulare personæ priuatæ non debet præiudicare.

Vt autem melius intelligatur conclusio, advertendum est aliquas esse leges civiles, quæ ordinant aliquid fieri circa aliquas actiones, & quæ requirunt etiam aliquas determinatas actiones, non quòd reuera ordinent illas actiones fieri, aut prohibeant oppositas; sed aut vt per hoc dent facultatem faciendi tales actiones, aut quia in ordine ad aliquem effectum particularem non volunt alias actiones diuersæ rationis officere; & huiusmodi leges non propriè præcipiunt, aut statuunt, aut ordinant tales actiones fieri, nec vllò modo simpliciter prohibent oppositas actiones; nec consequenter de iis agimus in nostra conclusione. Vnde si quis iuraret non facere tales actiones, sed potius oppositas, iuramentum valeret si aliunde non impediretur, quàm per illas leges.

Tales autem leges communiter sunt quæ solum irritant vim obligatiuam aliquarum actionum, quæ aliàs obligarent, & nullam habent ex se malitiam, aut incommoditatem; & speciatim tales sunt illæ leges civiles, quod *suprà* insinuaui,

quæ irritant alienationem feudi dotalis factam per uxorem, & resignationem hæreditatis factam per filiam, neque enim volunt leges, aut ordinant, aut statuunt, vt non fiant istæ actiones, sed factas irritant.

Aliæ sunt leges civiles, quæ requirunt simpliciter aliquas actiones, & prohibent alias, vt sunt illæ, quæ sunt de ferendis armis noctu, de non transportando frumento extra Rempublicam, de non ludendo aleis, de non adeunda tali domo, in qua soleret alicui occurrere occasio rixarum, & similes aliæ, de quæ his procedit conclusio directè. Et ne dicat Suarez has omnes leges obligare in conscientia, præterquam quòd multi Doctores tenent quòd non, si apponant pœnam, vt apponere possint: sic enim sentit Iason. Ioan. Andr. Gomef. quos citat, & sequitur Nauarr. in cap. fraternitas 12. q. 1. n. 22. & in Man. cap. 23. num. 55. & Valent. q. 5. de legibus part. 6. §. 3. præter hoc, inquam, certum est quòd possint non obligare, si conditores velint per eas non obligare, siue addant pœnam expressam, siue non; & tum curret conclusio. Quòd si de facto omnes leges civiles ordinantes actiones absolute, & simpliciter obligent in conscientia, tum frustra quæritur an iuramenta facta contra leges civiles non obligantes in conscientia obligent, cum quæstio sit de subiecto non supponente, supponit enim quòd dentur leges civiles non obligantes in conscientia, quod in hac hypothesis esset falsum; & præterea propter eandem rationem malè diuiderentur mores in naturales, & honestos, ac civiles, seu politicos non honestos.

Confirmatur, quia non solum in legibus civilibus, sed etiam in Canonicis sunt huiusmodi duæ leges, quarum quædam exigunt fieri simpliciter aliquas actiones, & prohibent aliquo modo oppositas; quædam verò non exigunt simpliciter fieri actiones, nec prohibent simpliciter oppositas, sed dant facultatem vt fiant aliquæ actiones, & in ordine ad aliquem effectum particularem exigunt determinatas actiones, sic vt aliæ in ordine ad talem effectum non sint sufficientes propter illas leges, licet aliàs fuissent, & irritant aliquas actiones, quantum ad aliquem effectum, quem aliàs habere possent. Exemplum primarum legum est obuium in legibus Canonicis ordinantibus auditionem Sacri diebus festis, Confessionem semel in anno, Communionem in Paschate, & prohibentibus lectionem librorum hæreticorum, esum carnis diebus Veneris. Exemplum secundarum legum est in iis legibus, quibus ordinatur vt Abbates celebrent in Pontificalibus, Metropolitani deferant crucem publicè ante se; neque enim per has leges obligantur ad hæc facienda, ita vt si omitterent id facere, peccarent vllò modo quoad illas leges. Alia exempla sunt in legibus, quibus ordinatur vt actus aliqui de se boni, & non prohibiti, sufficientesque ex se ad aliquem effectum, non sufficiant ad illos effectus, vt, verbi gratiâ, in lege prohibente validitatem testamenti facti sine Notario publico ac testibus, & in lege irritante omnem renunciationem, & dispositionem Nouitij, nisi fiat cum licentia Episcopi, siue eius Vicarij intra duos menses proximos ante professionem, vt habetur in Concil. Trident. sess. 25. cap. 16.

Alia exempla sunt plurima, quibus suppositis, sic argumentor: absolute & simpliciter dicitur

Iuramenta facta contra statuta religionum non obligantia sub peccato non obligant.

163.
Advertentia ad intelligentiam conclusionis.

164.

165.
Confirmatio præcedentis doctrina.

166.
Probatio ultima assertionis.

Iuramenta facta contra leges canonicas non obligant: ergo nec contra civiles.

citur quodd iuramenta facta contra leges Canonicas non obligent ad obleruantiam, quia facta contra leges primi generis non obligant, quamuis facta contra leges secundi generis obligarent, quia reuera iuramenta non fiunt propriè contra secundas leges, nec propriæ secundæ leges præcipiunt, aut ordinant actiones: ergo quandoquidem iuramenta contra primas leges iuris ciuilibus non obligent, licet obligarent iuramenta contra secundas leges, absolutè, & simpliciter deberet dici quodd iuramenta facta contra leges ciuiles non obligent. Et sanè hinc constare potest, si benè aduertatur, quodd idem omnino sit dicendum de iuramento facto contra leges Canonicas, & ciuiles, neque enim Canonicæ omnes obligant ad peccatum; si omnes ciuiles non obligent.

167.
De iuramento coacti.

q. De iuramento coacti. De hac tercia specie iuramenti promissorii Doctor hîc nihil resoluit, quodd non vacauerit fortè examinare controuersiam, quæ erat ea de re: ego hîc breuiter quodd sentio subiungam.

Tres species iuramenti coacti.

Quodd vt distinctius fiat, aduertendum est, tres esse species iuramenti coacti. Prima est iuramentum per iniuriam absque metu, aut dolo extortum. Secunda est iuramentum per dolum extortum. Tertia est iuramentum extortum per metum, de quibus sigillatim agendum est.

1. Affectio.
Iuramentum per iniuriam extortum obligat in conscientia. Quid sit iuramentum extortum, per iniuriam.

Dico primò, iuramentum per iniuriam extortum absque metu, aut vi, aut dolo, obligare in conscientia. Hæc est communis, & speciatim Suarez lib. 2. de iuram. cap. 9. Sanchez lib. 3. in Decalog. cap. 11. Est autem iuramentum huiusmodi illud, quo quis obligaretur sine metu, aut fraude ad iurandum facere aliquid, ad quodd faciendum iniuste obligaretur, vt, verbi gratiâ, si vsurarius non vellet mutuo dare pecunias, nisi ipsi præstaretur iuramentum de soluendis vsuris; aut si mercator non vellet dare merces, nisi iuramento præstito de soluendo duplo plusquam valerent: nam cum nec vsurarius possit, nisi iniuste, exigere vsuras, aut iuramentum de iis soluendis; nec mercator tale prærium, si alter necessitate compulsus præstet tale iuramentum, illud iuramentum meritò dici potest extortum per iniuriam.

168.
Probatio conclusionis ab auctoritate.

Hoc supposito, probatur conclusio ex cap. Debitores, de Iureiur. vbi expressè deciditur illis verbis: *Debitores ad soluendas vsuras, quibus se obligauerant, cogi non debent: si verò de ipsarum solutione iurauerunt, cogendi sunt Domino reddere iuramentum.*

Probatio à ratione.

Probatur etiam ratione, quia potest absque peccato implere illud iuramentum, & nulla ratio adest, ob quam excusari posset, & præterea magna detrimenta orirentur, si non adimpleretur, quia sic vsurarij non darent mutuo suas pecunias in tempore necessitatis; nec mercatores venderent suas merces.

Obiectio.

Obiicies, Promissio soluendi, scilicet vsuras, ob quam confirmandam adhibetur iuramentum, est irrita iure naturæ; ergo iuramentum non potest obligare.

Circa antecedens huius obiectionis ponit Suarez duas sententias: vnam negantium illud, & dicentium quodd sit irrita tantum iure ciuili; alteram concedentium illud, quam ipsemet sequitur.

169.
Promissio sol.

Quodd ad me autem attinet, existimo satis probabile esse quodd promissio prædicta non sit irrita
Scoti oper. Tom. VII. Pars I I.

iure naturæ, quia quemadmodum iniuria, quam facit vsurarius iuranti, non impedit quominus valeat iuramentum, & quis teneatur eo supposito ex virtute religionis soluere vsuras; ita etiam non videtur impedire ex natura rei, quo minus valeat promissio, & teneatur ex virtute fidelitatis promittens soluere quodd promissit. Nec refert fundamentum Suarij, quodd scilicet promissio fundetur in iniuria, & quodd in actione iniuriola non possit fundari vera obligatio ex parte iniuriati. Hoc, inquam, non refert, quia non fundatur promissio in iniuria, magis quam iuramentum; nec obligatio promissionis fundatur in actione iniuriola, sed in ipsa promissione, quæ non est iniuriola, sicut obligatio iuramenti fundatur in iuramento.

Nec refert etiam quodd per solutionem vsurarium non transferatur dominium in vsurarium (quodd est aliud fundamentum Suarij) & quodd consequenter illa datio sit irrita; hoc etiam non refert, quia licet illa datio sit irrita, quantum ad effectum transferendi dominium, tamen non est irrita, quantum ad effectum liberandi eum, qui soluit, omni debito, quodd posset habere. Et eodem modo in proposito etiam, licet per promissionem non acquireret vsurarius ius aliquod propriè dictum, & consequenter promissio esset irrita, quantum ad hunc effectum dandi ipsi tale ius, tamen non esset irrita, quantum ad obligandum promittentem ad dandas vsuras, & solutio vsurarum, quæ postea sequeretur, posset quidem esse irrita quantum ad transferendum dominium rei datæ vsurario, sed non esset irrita quantum ad liberationem promittentis ab obligatione promissionis.

Confirmatur hoc, quia secundum ipsum Suarium per promissionem iuratam non confertur vllum ius vsurario, & tamen vi istius tenetur iurans soluere vsuras, non quodd vsurarius habeat titulum, quantum & ex parte sua, eas exigendi, aut retinendi; sed quodd iurans promissit Deo soluere, atque aded teneatur ex virtute Religionis soluere quodd promissit, quodd & significatur in eodem cap. Debitores, vbi dicitur *cogendi sunt Domino reddere iuramentum*: ergo similiter quamuis per promissionem, vsurarius non acquireret ius ad rem promissam, nec dominium per actualem solutionem rei promissæ; posset tamen promittens habere obligationem fidelitatis ad dandam rem promissam.

Dices, si per iuramentum non acquireret vsurarius ius ad rem promissam, non posset relaxare iuramentum contra omnes.

Respondeo, negando sequelam, quia certum est in promissionibus, quæ fiunt homini, siue confirmatis iuramento, siue non, includi illam conditionem, si homo velit eas acceptare, & præsertim est certum hoc de promissionibus huiusmodi, de quibus loquimur: nam absurdum est, quodd aliquis vellet iurare dare vsuras vsurario, velit, nolit. Itaque potest vsurarius relaxare iuramenta, & promissiones non remittendo ius suum, quodd nullum est, sed ponendo conditionem, qua posita, tollitur obligatio ex parte iurantis, qui non iurauit, nisi ex hypothesi, quodd non poneretur talis conditio.

Per hæc patet antecedens præmissæ obiectionis esse falsum. Vnde si promissio sit irrita, non erit irrita, nisi ex lege Canonica: sed an sit sic etiam

vendi vsuras non est irrita lege natura.

Soluitur fundamentum Suarij de opposito.

170.
Soluitur aliud eius fundamentum.

171.
Replica.

172.
Responsio ad obiectionem positionem n. 168.

*An promissa
simplex facta
usurario de
usura solu-
da sit irrita
de lege Ca-
ponica.*

etiam irrita non constat mihi ex prædicto cap. *Debitores* : nam licet dicat quod promittentes vsuras absque iuramento non sint cogendi, non propterea sequitur quod promissio sit irrita; sed posset tantum ordinari, ut quandoquidem vsurarij non acquisierunt ius per promissionem, quam iniuste extorserunt, ij qui promiserunt, quamvis debeant soluere ex fidelitate, non tamen ad hoc sint cogendi per ministros iustitiæ, nisi iurauerint.

Sed quidquid sit de hoc, respondeo in forma. Primò, negando antecedens: & si ponatur aliud antecedens, nimirum quod promissio sit irrita Iure civili, quamvis posset fortè id negari, ut iamiam insinuai; tamen respondeo secundò, illud admittendo, & negando consequentiam; quia licet ius civile irritet promissionem simplicem, non tamen iurata, ut patet expressè ex cap. *Debitores*.

Quod si cui placuerit admittere antecedens cum Suario, debet negare consequentiam: ad cuius rationem assignandam, cum ad eundem Suarium remitto, in quo quoad hanc responsionem impugnando, quod facile esset, nolo immorari.

Obiicies secundò, soluere vsuras est peccatum; ergo non valet iuramentum de iis soluendis. Consequentia patet, quia iuramentum de re illicita facienda non obligat. Probatur antecedens, quia eas soluendo concurrat quis ad peccatum vsurarij, qui non potest absque peccato eas recipere.

Respondeo, negando antecedens, ad cuius probationem dico quod soluens vsuram non concurrat nisi indirectè, & per accidens ad peccatum vsurarij accipientis illas peccaminosè; nam qui soluit, non vult nec intendit, nec optat quod alter accipiat, sed potius optat oppositum, & soluit pecunias ad satisfaciendum obligationi suæ.

Itraque quemadmodum si Deus præciperet alicui mulieri pulchræ ire foras ad audiendum Sacrum, deberet ipsa obedire, quamvis moraliter sciret aliquem inde accepturum occasionem peccandi, nec tum concurreret per se, sed per accidens tantum, ad peccatum alterius, qui sibi ipsi ascribere deberet quod peccaret; ita directè in proposito accidit: nam soluens vsuram, hoc facit ut satisfaciatur præcepto diuino ordinanti ut obseruetur iuramentum, & si alius inde accipiat occasionem peccandi, sibi ipsi imputare debet.

Adde ad hæc quod soluens vsuram illam, non magis concurrat ad peccatum, quam non soluendo concurreret, imò minùs, quia soluendo vsuras solum dat occasionem vsurario apponendi actum externum peccaminosum: nam actum internum, hoc est, animum efficacem recipiendi vsuras, semper habet, vel actu, vel virtute: alias non acciperet vsuram: sed non soluendo vsuras daret occasionem aliorum peccatorum internorum, quæ simul essent cum illo animo peccaminoso volendi recipere vsuram: ergo magis concurreret ad peccatum non soluendo, quam soluendo, & consequenter potius deberet soluere, quam non soluere, quantum ad hanc rationem. Consequentia patet. Probatur antecedens, quia si non solueret, adhuc vsurarius haberet animum recipiendi, ut suppono, & præterea haberet animum exigendi, & indignationem ac desiderium vindictæ, aliòsque actus prauos, moraliter loquendo.

Obiicies tertio, illa adimpletio promissionis non esset actus virtutis: ergo non obligaret iuramentum ad illam, quia iuramentum non potest obligare ad actus indifferentes. Respondeo, primò, negando consequentiam cum sua probatione, quia, ut supra dixi, bene potest iuramentum obligare ad actus indifferentes. Respondeo secundò, negando antecedens, quia esset actus fidelitatis, & posset etiam esse multarum aliarum virtutum, ex quarum fine, seu motiuo elici, vel imperari posset, & hoc quidem ex natura sua.

Ad maius autem complementum huius rei, aduertendum est, quod licet quis teneatur soluere vsuras promissas cum iuramento, posse tamen cum repetere illas, quia reuera non spectant ad vsurarium, qui nullum ius acquisiuit ad illas.

Quod tamen verum est in casu, quo non iurauit se non repetiturum illas, quod si sic iurauit, non potest repetere; sicut non potest non soluere illas ob iuramentum soluendi. At bene poterit adhuc denunciare iniuriam sibi factam ludici, qui remedium potest adhibere, cogendo vsurarium ad restitutionem. Sed quid si exigatur iuramentum non denunciandi, nec significandi aliquo modo se soluisse vsuras? Responderet Suarez cum D. Thoma art. 7. tale iuramentum esse de re iniqua, & consequenter non esse præstandum, & si præstitum fuerit, non esse obseruandum. Et si dicas, hinc sequerentur multa incommoda, nempe quod in magnis necessitatibus vsurarij non vellent soluere vsuras. Respondet, hoc non obstante, non debere præstari tale iuramentum, nisi cum æquiuocatione, aut restrictione mentali.

Verum nisi esset aliqua lex particularis ordinans denunciationem, quæ sanè mihi non occurrat, existimo posse, & debere obseruari iuramentum non denunciandi, atque adeò tale iuramentum posse præstari; quia nihil impedit quominus præstari possit, nisi quod non possit obseruari. Moueor autem ad hoc sentiendum, quia existimo non debere quem committere se, aut alios, periculo non recipiendi pecunias in necessitatibus suis ab vsurario propter emendam illam vsurarij, quæ expectari posset ob eius denunciationem, præsertim cum illa emenda sit valde incerta: nam quamvis certum esset quod cogeretur vsurarius ad restitutionem, non tamen certum est quod restitueret illa, ita ut non haberet animum non restituendi, si posset, & desiderium vindictæ, ac alios actus peccaminosos.

Aduerto autem vltèriùs circa hoc, obligationem soluendi vsuras, aut adimplendi huiusmodi promissiones, facile euadi posse, si vera esset sententia Suarij, & Sanchis dicentium quod non obligaretur quis iuramento adimplendo, nisi haberet animum adimplendi; & idem dico in casu, quo liceret in huiusmodi occasionibus vti oratione restricta, ut iidem Authores tenent: nam nihil est facilius alicui, quam vti tali oratione, aut non habere talem animum, ut euadens est. Vnde ut tollerentur omnes difficultates circa obligationem satisfaciendi his iuramentis, compendium esset docere homines in huiusmodi occasionibus non habere talem animum, aut vti talibus orationibus restrictis: quæ doctrina si semel admitteretur, profectò nulla securitas per iuramentum daretur vsurariis, & sic perinde

174.
Obiectio 3.

Responsio 1.

Responsio 2.

175.

Soluens vsuras ex obligatione iuramenti potest eas postea repetere nisi iurauit se id non facturum. Quamuis iurans non repetere, potest denunciare. Quid si iurauit non denunciare. Responsio Suarij.

Alia responsio. Teneretur nō denunciare.

176.

Quomodo posset qui facile euadere obligationem iuramenti soluendi vsuras in sententia Suarij & Sanchis.

se deberent gerere in mutuandis suis pecuniis, ac si nullo modo præstaretur ipsis iuramentum quod quàm inconueniens sit, nemo non videt, & hoc etiam, ne iterum reperatur, accommodari eodem modo potest ad iuramenta præstita ex metu, vt satis manifestum est, & vel ex hoc ipso significatur improbabilitas illius doctrinæ.

177.

Assertio 2.
Iuramentum
causato iniuste
metu, quo-
cūque extor-
tum obligat.
Probatio 1.

Probatio 2.

Dico secundò, iuramentum præstitum ex metu, etiam graui, & cadente in virum constantem, non tamen causato iniuste, obligat ad adimplentionem. Hæc est communis, & patet, quia nihil impedit, concurrunt enim, vt suppono, libera intentio, & voluntas iurandi ac adimplendi, & res iurata est ex se licita. Quòd autem adsit metus, nihil facit ad rem, modò non sit iniuste inflatus. Probatur secundò, quia secundum omnes, qui in infirmitate magna timet mortem iam ipsi imminentem ex arbitrio Medicorum, & ex hoc metu, vouet Deo se facturum tale, vel tale opus bonum, si recuperet postea sanitatem, omnino tenebitur obseruare votum. Et idem est de eo, qui condemnatus morti per sententiam iustam, iuraret se facturum talia, vel talia obsequia Reipublicæ, vel ei, qui liberaret ipsum: sine dubio enim teneretur illa postea facere, cum esset liberatus.

Et quidem hæc conclusio intelligenda est non solum quando metus non incuteretur directe ad extorquendam promissionem, & iuramentum, sed etiam quando sic incuteretur, quia eadem ratio obligationis occurreret vtrouque, nimirum defectus iniustitiæ, & libertas obligationis, quæ licet esset inuoluntaria secundum quid propter metum, esset tamen simpliciter voluntaria, & libera. Confirmatur per sequentem conclusionem, quæ si vera sit, à fortiori hæc vera erit.

178.

Assertio 3.
Iuramentum
metu iniuste
causatum
obligat.

Dico tertio, iuramentum extortum per metum etiam cadentem in virum constantem, iniuste incussum, obligat ad adimplentionem; vt si latro, verbi gratia, minaretur mortem, nisi quis iuraret soluere centum aureos. De hac conclusione videntur esse opiniones, de quibus Doctor in litera, quas proponit S. Bonauentura *hic art. 3. quæst. 2.* suppressis tamen Authorum nominibus; ipse verò tenet nostram conclusionem cum Sancto Thoma 2. 2. *quæst. 89. art. 7.* Hos sequuntur Theologi communiter, quos citat, & sequitur Suarez *suprà cap. 10.* & Sanchez *suprà num. 14.*

Probatio 1.
Ab auctori-
tate.
Probatio 2. à
ratione.

Probatur primò ex cap. *si verò*, & cap. *Verum, de Iureiur. & cap. Ad audientiam, de iis qua vi*, in quibus capitibus dicitur tale iuramentum obligare. Probatur ratione, quia nihil impedit. (suppono enim cæteras condiciones iuramenti obligatorij adesse, vt quod fiat liberè, & de re licita) præterquam quòd fuit extortum per metum iniuste incussum: sed hoc non impedit, vt patet ex dictis in probationibus præcedentium conclusionum; nam in prima ostendimus iniustam extortionem iuramenti non impedire; & in secunda ostendimus metum ex se absque iniustitia non impedire; quòd autem vtrumque simul sit causa iuramenti, nihil facit ad rem, magis quàm si seorsum applicarentur: ergo vera est conclusio.

179.

Obiectio 1.

Obiicies primò in cap. 2. *de iureiur.* de quodam Episcopo per vim iniustam bonis suis spoliato, & iurare quòd non repeteret constrictum, Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

dicitur: *Ipsam Episcopum nullius iuramenti vinculis super hoc posse constringi.*

Respondeo hunc casum intelligendum sic, vt non posset ita constringi quin accedente dispensatione, & relaxatione iuramenti, quæ ob illam circumstantiam, nefandissimæ coactionis (sic eam vocat Pontifex) facile concedi poterat, suas res repetere posset. Posset etiam responderi cum Panormitano, quòd iuramentum istius Episcopi erat irritum ipso facto, quia erat de re illicita, nempe de non repetendis Ecclesiæ rebus Episcopi commissis curæ, quæ ibi vocantur propterea res Episcopi. Nec sanè vllò modo videtur dura expositio, vt res pertinentes ad Ecclesiam dicantur res Episcopi, quidquid dicat Suarez, & Sanchez, quia satis ordinariè sic vocari solent in multis locis, quamuis fortè non in omnibus.

Obiicies secundò, Matrimonium metu contractum, & votum metu factum, sunt irrita: ergo & iuramentum. Respondeo, difficile esse admittentibus antecedens de iure naturæ, negare consequentiam; & quamuis Suarez conetur disparitatem dare inter matrimonium, & iuramentum, nempe quòd matrimonium fiat directe ad obligandum, iuramentum verò non fiat directe ad obligandum, tamen reuera nihil valet hæc disparitas: quid enim facit ad propositum, quod per se ordinetur ad obligandum, aut per accidens? Deinde falsum est quòd iuramentum non ordinetur ad obligandum; nam solus vsus iuramenti promissorij est obligare iurantem ad promissionem seruandam. Quòd si dicatur, obligationem iuramenti propterea valere, quia fit Deo & in reuerentiam Dei, obligationem verò matrimonij non valere, quia fit homini, cui non debetur reuerentia, nec fidelitas, propter iniuriam, quam intulit. Contrà est, quòd quamuis non deberet matrimonij obligatio valere ob reuerentiam hominis iniuste inferentis metum, deberet tamen valere ob virtutem fidelitatis, & honestatem ipsius contrahentis, à qua non debet recedere propter alterius prauitatem.

Itaque respondeo negando consequentiam, quia iura irritauerunt talia vota, & matrimonia, non irritauerunt verò talia iuramenta. & quantum ad iuramenta quidem patet ex prima conclusionis probatione; quantum verò ad vota, & matrimonia, patet in propriis tractatibus.

Obiicies tertio, sequeretur quòd iurans redire ad carcerem, obligaretur etiam cum periculo vitæ ad redeundum; consequens autem videtur valde durum: ergo antecedens non debet asseri. Circa hanc obiectionem, quoad obligationem iurantis redire ad carcerem, varij sunt modi dicendi.

Prima sententia asserit absolute teneri ad redeundum, siue iuste, siue iniuste detinebatur, aut erat afficiendus morte. ita Caietanus *quæst. 89. art. 7.* & alij. Secunda sententia ait teneri, si iuste detinebatur & iuste erat condemnandus ad mortem; secus verò si non erat iuste detentus, aut puniendus. ita Maior. 4. *dist. 15. quæst. 22.* Panorm. Syluester, Angelus, & alij, quos citat, & sequitur Couarr. *lib. 1. var. cap. 2. num. 7.* Tertia sententia est Nauarri, dicentis teneri redire iurantem, si carcer sit iustus, quamuis mors iniuste inferenda probabiliter timeretur; non verò teneri si carcer iniustus sit. Quarta sententia est, quòd non teneatur redire, si timeatur iniuste infligenda non solum mors, sed etiam quodcumque iniustum periculum

Responsio.
Explicatio
casus capitis
2. de iureiur.

180.

Obiectio 2.
Responsio.
An matrimo-
nium metu
contractum,
aut votum
metu factum
sint irrita de
lege natura.

181.

Obiectio 3.
De obligatio-
ne iurantis
redire ad car-
cerem cum
periculo vita.

Prima sen-
tentia.

Secunda.

Tertia.

Quarta.

periculum personæ; si verò periculum rerum tantum timeatur, obligari ad reditum. hanc tenet Abbas cap. *scut.* de iureiurando.

Quinta sententia est Vasquez 1. 2. *disput.* 174. cap. 5. dicentis non teneri redire, quando quodcumque iniustum detrimentum, siue in persona, siue in fama, siue in re familiari, timetur probabiliter.

Mihi magis placet prima sententia, quam etiam tenet Suarez, & Sanchez *suprà*, quando aliquis iurat cognoscens carceris naturam, & pericula omnia, quæ reditum probabiliter sunt secutura. nam nihil videtur excusare posse ab obligatione redeundi: nam per adimpletionem iuramenti non incurrit aliquod detrimentum, quod ante iuramentum non erat incurrendum; ergo tenetur iuramento; nihil enim excusaret quàm incursio detrimenti grauis, siue iusti, siue iniusti; ergo si illud detrimentum non sequitur ipsum iuramentum præcisè, sed adesset, quamuis non præstaretur iuramentum, omnino non debet excusare obligationem iuramenti.

Confirmatur, quia iustitia carceris, aut poenæ nihil facit ad propositum, aliàs nullum iuramentum iniuste extortum obligaret, quod ex dictis patet esse falsum.

Confirmatur secundò, quia si non valerent huiusmodi iuramenta, tolleretur vniuersum beneficium, quod incarcerari possent habere mediante tali iuramento; redeundi scilicet ad proprias ædes, & liberationis à carcere, vsque ad tempus redeundi præfixum: nemo enim fideret iuramento, quod sciret non obligare: sed hoc est maius inconueniens ipsismet incarceratis, quàm si obligarentur ad reditum: ergo non est dicendum quòd non obligentur. Probatur minor, quia maius est inconueniens ipsis pati semper iniustum, aut iustum carcerem, & esse in periculo iustæ, aut iniustæ poenæ sine vlla intermissione carceris, quàm illa pati cum intermissione carceris: sed primum sequetur, si dicatur valere obligationem iuramenti; secundum verò, si dicatur illam obligationem non valere, aut non manere: ergo, &c. Et per hoc patet, ut respondeatur in forma ad obiectionem, minorem esse negandam; nam hinc constat magis durum esse oppositum.

Præterea sequitur ex hac confirmatione, quòd valde dura sit sententia asserens non obligari huiusmodi iuramenta redeundi, si desit animus internus, aut si fiant cum restrictione mentali. nam indo sequeretur quòd nemo deberet fidere talibus iuramentis, & consequenter quòd non deferrentur ad liberationem incarcerati à morte, aut carcere.

Dixi verò in resolutione huius casus, mihi placere primam sententiam, quando iurans cognosceret naturam carceris, & periculorum, quæ ex reditu imminerent; quia si iuraret sine hac scientia, existimans scilicet non secutura talia pericula, tum, si postea intelligeret illa pericula, fortassis non deberet redire, quia posset probabiliter existimari quòd non habuerit animum obligandi se ad redeundum in casu, quo ex reditu imminerent graua pericula, præsertim mortis: vnde illa conditio subintelligi posset in ipso iuramento, & ita expressè, & absolutè tenet Suarez *suprà* num. 16 & post eum Sanchez num. 34.

At mihi certè hoc ipsum est dubium: nam cum per obseruantiam talis iuramenti, etiam in

casu illo ignorantiz, non incurratur aliquod detrimentum, quod non erat incursum antè, non potest prætere iurans quòd ignorantia fuerit causa incursum detrimenti, & consequenter non videtur quòd ignorantia illa excuset ab adimpletione iuramenti. Deinde non videtur posse villo modo moraliter subintelligi illa conditio: *si non sequantur graua detrimenta*, quia non est dubium quin ipse iuraret reditum, quamuis cognosceret illa detrimenta secutura; quia, ut dixi, non essent præcisè secutura ex adimpletione iuramenti, quandoquidem sequerentur, etiam si non daretur ipsi illa libertas, & etiam si iuramentum non præstaretur, nec consequenter adimpleretur. Deinde tolleretur beneficium liberationis à carcere, quia posset custos semper time-re quòd fortassis talia pericula graua non cogitata superuenirent, & sic non vellet dimittere incarceratum. Vnde probabilius longè mihi videtur quòd etiam in casu talis ignorantiz teneatur redire.

Sed quæres, quomodo obligent hæc iuramenta metu extorta? an scilicet obligent ad peccatum mortale, an verò ad veniale solum? Respondeo cum communiori sententia, quam citat, & sequitur Sanchez num. 18. & Suarez lib. 3. de *Iuram.* cap. 16. num. 18. hæc iuramenta obligare sub peccato mortali, saltem quando materia est grauis. An verò obligent sub peccato mortali, quando materia est leuis, dependet ex resolutione quæstionis infra examinandæ, an scilicet possit violatio iuramenti esse peccatum veniale; si enim non possit, tum hæc iuramenta obligabunt sub mortali in quacumque materia. Si possit, tum certum est quòd non obligabunt sub mortali in materia leui. Nec obest huic nostræ resolutioni quod dicitur in capite *Verum, de iureiur.* transgressores huiusmodi iuramentorum non esse damnandos, tanquam culpæ mortalis reos; loquitur enim de poena talibus transgressoribus imponenda, & vult eos non esse tanta poena puniendi, quanta essent puniendi, si violarent iuramenta exhibita, sine iniusta coactione, ut prædicti Authores etiam explicant.

Adde tamen, si vel carcer sit iniustus, vel detrimenta alia sequentia sunt iniusta, concedi posse relaxationem iuramenti secundum Suarez lib. 2. cap. 10. num. 16. & Sanchez *suprà* num. 35. qui alios plures citat; & ait eam dari ab Episcopo, nec ei ob stare damnum custodis. At sanè hæc etiam relaxatio, præsertim facilis, tollere potest beneficium iuramenti; nam nemo fideret iuramento, cuius obligationem scit facile tolli posse per relaxationem Episcopi, aut aliorum: sed ut valeat in casu carceris iniusti, ac poenæ iniustæ, non potest valere in casu carceris iusti, & poenæ iustæ, ut benè aduertit Sanchez contra Lopem 1. part. *Instruct.* cap. 42. nec etiam in casu, quo incurreret custos, qui dimisit illi detrimentum quod non deberet meritò subire, ad hoc ut incarceratus euaderet illa pericula, præsertim nisi refarcirentur illa detrimenta.

Dico quartò, iuramentum factum per errorem, aut dolum, quo quis scilicet se daturum iuraret viginti scuta pro annulo æreo, quem putaret aureum, siue ex errore suo, siue ex dolo alterius (hoc enim differentia est inter errorem, & dolum, quantum ad præsens, quòd error sit ignorantia non causata per fraudem alterius,

184.
An iuramenta metu extorta obligent sub mortali. Respondetur affirmatiue.

An facile concedi possit relaxatio huiusmodi iuramentorum. Sententia affirmatiua. Ratio dubitandi pro negatiua.

Non potest tolli obligatio iuramenti redeundi ad carcerem in casu quòd sit iniustus & poena etiam secutura sit iniusta.

185.
Assertio 4. Iuramentum factum ex dolo, aut errore non obligat. Differentia iuramenti ex dolo & errore.

182.
Præsertim prima sententia. Iurans redire dum cognoscat naturam carceris & periculorum, tenetur redire in omni casu. Probatio.

Confirmatio. Melius est incarcerato obligari ad reditum.

Responsio in forma ad obiectionem num. 181. propositam. Contra restrictiones mentales.

183.
An iurans reditum teneatur etiam intelligit pericula aliqua secutura quæ non prouidentur iuranti. Sententia negatiua.

Sententia affirmatiua est probabilior.

alterius, dolus autem sit ignorantia sic causata) non est validum, nec obligat vlllo modo ad impletionem. Hæc est communis DD. in cap. Cum contingat, de Iureiur. Eam tenet Suarez *suprà* cap. 11. num. 5. Sanchez *suprà* num. 42. qui plurimos in particulari citat.

Probatio.

Probatum ratione manifesta, quia per tale iuramentum non iurat absolute quod faciet rem, prout est à parte rei, sed prout est in sua cognitione: ergo non debet facere rem, nisi prout est in sua cognitione; unde si non possit fieri res, prout est in cognitione, iuramentum est de impossibili, atque adeo non obligat, verbi gratia, in casu posito in conclusione, qui promisit dare centum scuta pro annulo illo æreo, non iuravit dare illa, nisi pro eo, ut est aureus in apprehensione sua; unde quia à parte rei non est tale, nec potest esse, propterea sequitur quod ipse non debeat dare viginti scuta pro eo, ut est à parte rei, quia id non promisit.

Alius casus est de eo, qui iuraret se daturum alicui quod haberet in manu, existimans illud esse anulum æreum; is enim non teneretur illud dare si postea inueniret illum esse argenteum. Confirmatur hoc, quia qui ducit Annam in matrimonium, putans illam esse Catharinam, non obligatur matrimonio, siue ex dolo id putet, siue ex proprio errore: ergo idem dicendum in proposito à paritate rationis, quæ est omnimoda.

186.

Aduertentia circa conclusionem. Conclusio intelligenda siue ignorantia sit antecedens, siue concomitans.

Ut autem melius intelligatur hæc conclusio, aliqua aduertenda sunt; & primò quidem aduertendum est, eam intelligendam, siue ignorantia det causam promissioni, seu sit antecedens; hoc est, talis, ut si non adesset, non fieret promissio iurata, siue non det causam promissioni, seu sit consequens; hoc est, talis, quæ quamuis non adesset, adhuc fieret promissio. Nam si promittens cum iuramento ducere Catharinam, quam putaret Annam, nullo modo promitteret ducere ipsam, nisi putaret ipsam esse Annam, & propterea haberet ignorantiam, quam vocant antecedentem Theologi, & dantem causam contractui, seu promissioni, seu iuramento iuris periti, certum est quod non obligetur postea ducere illam, quando cognoscit eam non esse Annam, quia, ut iam dixi, non iurauit eam ducere, nisi ut Annam, unde cum non sit, nec possit esse Anna, non obligabitur. Et similiter si promitteret ducere ipsam putatam Annam, & nihilominus reuera duceret ipsam, adhuc quamuis cognosceret ipsam non esse Annam, sed Catharinam, proptereaque haberet ignorantiam, quam vocant Theologi concomitantem, & iuris periti non dantem causam contractui, sed incidentem in contractum, adhuc non teneretur postea eam ducere quando cognosceretur esse Catharina, quia ipse non promisit ipsam ducere, nisi ut putabatur Anna.

Nec refert quod promitteret tamen eam ducere, si cognosceret eam esse Catharinam; quia non quod faceret, sed quod actu facit, attendendum est ad obligationem iuramenti. Quod confirmatur per doctrinam communem, tenentem eum, qui ex ignorantia concomitanti interficit hominem, existimatum feram, non peccare peccato homicidij: de quo in materia de peccatis, aut de actibus humanis.

187.

Aduertendum secundò, non quamcumque ignorantiam, aut antecedentem, aut concomitantem.

Scottoper. Tom. VII. Pars II.

tantem circa rem promissam cum iuramento, impedire obligationem iuramenti; nam si quis iuraret dare alicui pauperi eleemosynam, motus ad id faciendum ex eo quod putaret ipsum esse compatriotam, valeret iuramentum, quamuis non esset compatriota, quo exemplo vtitur Suarez.

Et si quis iuraret ire Romam ad adiuuandum amicum, cum putaret eam abesse ducentis leucis, teneretur ire, quamuis postea cognosceret eam distare ducentis, & decem leucis.

Deinde si quis iuraret ducere aliquam, quam putaret seruam, & non esset, teneretur adhuc ducere: sicut matrimonium cum illa ut sic contractum valet, etiam iuramentum deberet valere de ea ducenda.

Sed magna est difficultas in assignanda regula certa, qua possit cognosci quando ignorantia est talis, ut non obliget iuramentum ex ea factum; & quando est talis, ut obliget: & solet quidem communiter dari pro regula, quod quando error est de substantia rei, tunc iuramentum sit irritum, quando verò est de circumstantiis, tunc non sit irritum. Sed hæc regula inuoluit aliam non minorem difficultatem, quænam scilicet ignorantie censendæ de substantia rei, & quænam de circumstantiis: nam si quæram an ignorantia iurantis ire Romam, cum putaret ipsam abesse tantum decem miliaribus, & reuera abesset centum, si quæram, inquam, an illa ignorantia sit de circumstantia rei, vel de substantia, ex vno capite videtur esse de circumstantia, quia substantia rei iuratæ consistit in eundo Romam, cuius circumstantia videtur esse tanta, vel tanta distantia eius; hoc autem non potest consistere, si vera est prædicta regula, quia sic ille iurans teneretur ire Romam, contra communem resolutionem. Si dicatur esse de substantia, tum, qui putaret Romam abesse centum miliaribus, & iuraret eò ire, cum tamen abesset centum, & decem miliaribus, haberet ignorantiam de substantia, & consequenter non teneretur ire contra etiam resolutionem communem.

Quod si dicatur illa ignorantia esse de substantia, quæ est de conditione, vel accidenti aliquo coniuncto cum re promissa, & notabiliter mutante naturam eius, illa verò esse de circumstantia, & non substantia, quæ non notabiliter variaret naturam rei promissæ; prout docet Sanchez *lib. 4. in Decal. cap. 1. num. 3.* adhuc difficile erit assignare in particulari in aliquibus casibus, an aliquæ ignorantie sint de conditionibus notabiliter mutantibus, & non sint, & præterea ignorantia personæ quoad qualitatem notabilitatis, aut diuitiarum, esset ignorantie substantialis, & sic videretur quod annullaret matrimonium ea mediante factum contra omnes.

Suarez *suprà* cap. 11. num. 12. dicit errorem circa causam extrinsecam mouentem ad iurandum, vel circa qualitatem accidentariam rei iuratæ, non irritare iuramentum, nisi quando moraliter afficit substantialem materiam iuramenti, limitando illam in ordine ad intentionem iurantis, hoc est, ut colligo ex iis, quæ subiungit *num. 13.* nisi quando secundum prudentem æstimationem, & coniecturam, ea quæ ignorantur, talia sunt, ut verisimilius credatur non fuisse iurantis intentionem illa comprehendere, aut rem promissam sub illis. Hæc doctrina in re videtur coincidere cum doctrina Sanchis,

11 3

qui

Non quæcunque ignorantia aut antecedens, aut concomitans excusat ab obligatione iuramenti.

188.

Qua ignorantia & qualis excusat.

Regula communis. Inuoluit difficultatem.

Qua ignorantia est circa substantiam rei, & qua circa circumstantiam.

189.

Sententia Sanchis.

qui etiam remittit discrimen circumstantiarum notabiliter mutantium naturam rei ad prudentis viri æstimationem. At certè ex hoc videtur quòd si quis iuraret dare eleemosynam alicui, quem putaret ciuem, aut amicum, qui reuera talis non esset, sed potius inimicus, non teneretur ad dandam eleemosynam illi contra ipsum Suarium, quia si is moueretur ex amicitia, aut coniunctione communis patriæ ad dandam eleemosynam tali personæ, profectò verisimilius credi deberet uon fuisse eius intentionem dare eam illi, qui non esset nec ciuis, nec amicus; & præsertim si aliàs non soleret dare eleemosynas, nisi ciuibus, aut amicis. Nihilominus pro nunc non reperio magis vniuersalem regulam, quàm quòd ignorantia irritans debet esse vel substantiæ rei, vel circumstantiæ notabiliter aggrauantis, seu mutantis eius naturam moraliter, iuxta prudentem æstimationem; vnde non tam regula displicet, quàm illa exempla. Plura videri possunt apud Authores dum tractant de impedimentis matrimonij, & de voto, mihi iam festinandum est.

190.

Iuramentum promissorium carens istis tribus. Hæc est vltima species iuramenti promissorii, quam describit Doctor per negationes differentiarum particularium aliarum specierum, sicut definiuit Philosophus materiam primam, quòd neque sit quid, nec quale, nec quantum, &c.

Conclusio Doctoris de hoc iuramento est, quòd obliget ad adimpletionem, ita vt nunquam possit quis sine peccato habere animum non adimplendi illud, vel in se, vel in æquiualentem (suppono enim ex dictis quòd iuramentum de minori bono posset quandoque adimpleri per adimpletionem maioris, aut etiam æquiualentis) & in hoc non est vlla controuersia.

Ad hæc addit Doctor committi periurium statim ac qui iurauit proposuit non adimplere iuramentum, quod intelligendum puto, non de periurio, strictè loquendo, quod consistit in additione Dei in testimonium falsi, hoc enim non fit ab eo, qui non adimplet promissionem. Intelligitur ergo de periurio in latiore significatione, qua etiam capi solet, pro non adimpletionem iuramenti.

Difficultates] circa hunc passum examinanda.

Addit præterea, quòd differens adimpletionem iuramenti propter rationabiles aliquas causas, non peccat, modò habeat animum adimplendi postea opportuno tempore.

Hæc est tota doctrina in hoc §. & subministrat occasionem examinandi sequentes difficultates. Prima est, an obliget iuramentum huiusmodi semper ad mortale? Secunda, an possit quis differre absque peccato iuramentum promissorium, quo promissum est aliquid pro determinato tempore ultra illud tempus? Tertia, quando obligat iuramentum promissorium, non respiciens determinatum tempus? Quarta an obliget eo, cui fit, condonante rem promissam, quas difficultates sequentibus resoluiam conclusionibus.

191.

Affertio 1. Iuramentum huiusmodi promissorium obligat semper sub mortali. Auctores pro assertione.

Dico ergo primò, iuramentum promissorium huiusmodi obligare sub mortali ad impletionem, siue sit res grauis, siue levis, quæ promittitur. Hæc videtur mihi conformior Doctori: am licet id non specificet, sed dicat tantum obligare, tamen ex ratione eius videtur colligi, quòd intelligat de obligatione sub peccato mortali. Eam tenet Gabriel hic quæst. 2. Armilla v. Iurare n. 12. Less. lib. 2. cap. 24. dub. 5. Val. disp. 6. quæst. 7. pag. 3. Caietanus 2. 2. quæst. 87. Couar. Philarchus, & alij.

Corduba noster ait hanc sententiam esse tutiorem. Est autem contra Syluest. Anton. Angel. Nauarr. in summa Latina, licet eam tenuerit in Hispanica Arag. Azorta. Ledes. quos citat, & sequitur Sanchez lib. 3. in Decal. cap. 4. num. 23. & Suar. lib. 3. de Iur. cap. 16. qui putant illud iuramentum obligare sub mortali, quando materia est grauis, sub veniali verò tantum, quando materia est levis.

Auctores contra eam.

Probatur conclusio, quia, vt ait Doctor, qui non adimplet iuramentum, eo ipso facit Deum esse adductum vt testem falsi: vt patet, quia si adimpleret, non esset adductus in testem falsi, & non adimplendo erat adductus in testem falsi: sed hoc videtur esse grauis iniuria Deo: ergo, est peccatum mortale, quæcumque demum sit res promissa, siue magna, siue parua.

Probatur assertio.

Confirmatur, quia qui cum iuramento promitteret rem quamcumque parua, aut magnam sine animo adimplendi, peccaret mortaliter, eo quòd adduceret Deum in testem falsi: ergo qui non adimplet rem promissam siue parua, siue magnam, peccat mortaliter, quia facit tum, vt reuera sit falsum id, in cuius veritatis confirmationem erat adductus Deus.

192. *Confirmatio 1.*

Confirmatur secundò, malitia mortalis periurij propriè dicti, siue assertorij, siue promissorii, non desumitur ex quantitate, aut qualitate rei assertæ, sed præcisè ex irreuerentia, quæ fit Deo per additionem eius in testimonium falsi, quæ irreuerentia semper supponitur esse grauis: sed certè si illa irreuerentia semper sit ex se grauis independentèr, à quantitate, aut qualitate rei assertæ, similiter erit irreuerentia grauis facere vt res, in cuius veritatis confirmationem Deus est adductus, sit falsa.

Confirmatio 2.

Probatur secundò conclusio, quia sic iurans, sicut adhibuit Deum pro teste, quòd habuit animum obseruandi promissum, & propterea peccaret mortaliter, si non haberet talem animum, ita etiam adhibuit ipsum pro teste, quòd haberet talem animum obseruandi promissi, pro eo tempore, quo erat obseruandum; ergo si non haberet talem animum, tum quantum in se est, peccaret mortaliter à paritate rationis.

Probatio 2. conclusionis.

Obiici possunt primò contra hanc conclusionem fundamenta Nauarri, sed vt benè aduertit Suarez, æquè possent deferuire ad probandum quòd iuramentum assertorium in re leui non obligaret sub mortali ad veritatem contra omnes, nisi assignetur differentia aliqua inter assertorium & promissorium, quod Nauarrus non facit sufficienter, & per hoc patet sufficienter ad illa fundamenta.

193. *Obiectio 1. soluitur.*

Obiicies ergo secundò ex ipso Suariorum, est talis differentia inter iuramentum assertorium, & promissorium, quòd qui iurat assertoriè falsum, adducat Deum in testem falsi, sic vt & ipse sic iurando mentitur; sed qui non implet iuramentum promissorium, non mentitur; sed tantum est infidelis: ergo non adducit Deum in testimonium mendacij, aut falsi. Confirmatur hoc, ex iis, quæ idem Author dicit num. 10. quia in iuramento promissorio duo considerari possunt, & animus præsens adimplendi promissi, & animus futurus, etiam eiusdem suo tempore adimplendi. Si consideretur autem primum, Deus adducitur in testimonium quòd adfit, & propterea si non adfit, adducitur in testimonium falsi; si consideretur verò secundum, non adducitur in testimonium eius, quia

Obiectio 2.

quia non requiritur testimonium futuri, sed potius adducitur in fidei iussorem.

194.

1. Ratio ex
promisso fun-
damento con-
tra assertio-
nem.

Ex hac doctrina, quam fulissimè deducit Suarez, infert quatuor rationes contra nostram conclusionem. Prima est, quia est differentia inter periurium propriissimum oppositum veritati, quod committitur quando iuramentum assertorium est falsum; & periurium improprium oppositum promissioni, quod committitur, quando non adimpletur iuramentum promissum.

Secunda.

Secunda est, quia licet iuramentum promissorium non adimpleatur in re parui momenti, Deus non fit testis mendacij.

Tertia.

Tertia est, quia obligatio voti, ut supra ostendit, est maior, quam iuramenti promissorii, sed tamen transgressio voti in re parui momenti non est peccatum mortale; ergo nec transgressio iuramenti promissorii.

Quarta.

Quarta denique est, quia irreuerentia, quæ fit Deo per non adimplerionem promissionis, non destruit aliquod attributum eius, etiam in affectu non adimplentis iuramentum. Confirmat denique totum, quia non adimpletio promissionis est peccatum omissionis contra præceptum affirmativum dandi Deo debitam reuerentiam: periurium autem assertorium est contra præceptum negativum non faciendi Deum testem falsi; unde quamvis in periurio assertorio sit gravis semper culpa; non tamen in promissorio quando materia est levis.

195.

Responsio.
Est differen-
tia inter per-
iurium asser-
torium &
promissorium.
Maius est
peccatum
peiorare asser-
torid quam
non observare
promissum
iuratum.

Respondeo primò, concedendo totam objectionem primam, nimirum quod sit aliqua magna differentia inter utrumque periurium, assertorium, & promissorium, & concedendo etiam quod sit magis grave peccatum primum, quam secundum; sed negando tamen quod secundum non sit tam grave, quam sufficit ad peccatum mortale. Itaque licet non adimplens promissum sit infidelis, & non mentiens; tamen non sequitur quin peccet peccato mortali infidelitatis, non quidem ex defectu fidelitatis præcisè, sed ex eo quod sit infidelis, adducto Deo in assecurationem fidelitatis. Sicut enim mentiens cum iuramento circa rem leuem, peccat quidem peccato mendacij contra veritatem, sed non propterea tamen peccat mortaliter, sed quia sic mentiundo peccat, adducto Deo in testimonium veritatis: ita etiam licet non observans promissionem peccet peccato infidelitatis, & ratione huius præcisè non peccaret mortaliter, si materia esset levis; posset tamen peccare mortaliter sic peccans, adducto Deo in assecurationem veritatis, ac fidelitatis.

196.

Responsio 2.
Non obser-
vans iura-
mentum non
peccat solo
peccato infi-
delitatis, sed
irreuerentia
erga Deum.

Respondeo secundò, negando antecedens pro secunda parte, quia licet non observans iuramentum promissorium, peccet peccato infidelitatis, non tamen solo peccato infidelitatis, sed peccato irreuerentiæ particularis contra Deum: & licet illa irreuerentia esset minor, quam irreuerentia, quam committeret iurando falsò, quod ipsum non tam certum est quin de eo dubitari posset: tamen est omnino gravis irreuerentia, gravitate peccati mortalis: aliàs sanè posset quis negare irreuerentiam, quæ exhibetur iurando falsum non esse grave tali gravitate; nam licet esset gravior semper, quam irreuerentia illa periurij promissorii; tamen illa maioritas posset intra limites consistere peccati venialis. Quod autem illa irreuerentia periurij promissorii sit gravis, patet ex fundamentis nostræ conclusionis.

Per hoc patet ad confirmationem. Primò, quia licet non adducatur Deus in testimonium assertionis futuræ, sed in fidei iussorem; tamen adducere cum sic, est gravis iniuria ipsi, sicut est adducere ipsum in testimonium falsi. Deinde licet non requiramus testimonium hominum ad confirmationem futurorum, quia non possunt testari futura, quæ non sciunt, tamen certum est quod requiramus testimonium Dei de futuris, quia aliàs non crederemus futuris, ob eius testimonium. Unde posset optimè dici quod promittentes cum iuramento adducant Deum in testimonium, non solum animi præsentis, sed futuri etiam; & licet sic promittens non peccet tum, etiam si non sit postea habiturus talem animum; tamen peccat statim, cum non habet illum culpabiliter, quia facit liberè, ut Deus sit adductus in testimonium rei falsæ.

Ex his facilis est responsio ad quatuor rationes Suarij, ad quas tamen maioris complementi gratiâ, particulariter respondebo.

Ad primam, concedo totum, & nego inde sequi, utrumque non esse peccatum mortale.

Ad secundam respondeo, concedendo antecedens, & negando consequentiam, quia ex alio capite posset illud periurium esse peccatum mortale, quod confirmatur efficaciter ad hominem, quia secundum ipsummet Suarem, tale periurium est peccatum mortale quando fit circa materiam grave, & tamen tum non fit Deus testis mendacij, magis quam si res esset parui momenti: ergo malitia periurij promissorii non consistit in hoc quod per ipsum adducatur Deus in testem mendacij.

Ad tertiam respondeo negando maiorem, nam, ut supra dixi, non adimplendo votum non ponimus ex parte nostra positivè aliquam imperfectionem in Deo, sed negamus dare ipsi quod promissimus, at per violationem iuramenti promissorii positivè adduximus ipsum in testem falsi, & obligavimus ipsum, aut auctoritatem eius alteri ad confirmandum veritatem, quam ipsi facimus à parte rei non esse. Hic autem breviter advertendum, Suarium in hac probatione committere circulum illum, quem meritò omnes vitiosum appellant: nam supra libro 2. cap. 3. ubi agit de comparatione voti, & iuramenti quantum ad obligationem, probat votum excedere, & quidem principaliter ex eo quod iuramentum promissorium non obligat semper sub peccato, hic verò ubi agit per se de hoc ipso, quod tum supposuit, id probat, quia iuramentum est minoris obligationis, quam votum, quod est directè committere circulum illum, quem dixi.

Nos verò absque ullo circulo benè possumus confirmare sententiam quam supra præmisimus de maiori obligatione utriusque iuramenti, ex eo quod ut hic probavimus, utrumque iuramentum obliget sub mortali; votum verò non semper, sed aliquando. Quod si etiam iuramentum promissorium non semper obligaret ad mortale, tamen non inde sequeretur quod esset minùs obligatorium, quam votum, quia etiam votum non semper obligat ad mortale, nec exemplum morale, quo id suadet Suarez, sufficit, nempe, quod minùs offenderetur Rex, si quis pactum initum coram ipso cum alio frangeret, quam si frangeret pactum initum cum ipso met Rege: ergo graviùs offenditur Deus si violetur votum, quam si vio-

11 4 letur

Ad confirma-
tionem re-
sponso.
Adducere
Deum in
fidei iussorem
rei facienda
quæ non fiet
ex culpa ad-
ducens, est
gravis irre-
uerentia.

197.

Responsio in
particulari
ad quatuor
rationes Sua-
rij propositas
num. 194.
Ad primam.
Ad secun-
dam.
Confirmatur
hæc responsio
ad hominem.
Ad tertiam.

198.

Circulus
commisus à
Suario.

199.

Confirmatur
ex dictis hæc
sententia de
maiore obli-
gatione iura-
menti quam
voti, præmissa
num. 39.
Quod si iura-
mentum obli-
gatorium non
semper obli-
garet ad mor-
tale, adhuc
non sequeretur
eius obli-
gationem esse
minorem
quam voti.

Releitur 1.

letur iuramentum, quia per iuramentum, quasi initur pactum coram Deo, cum alio, & per votum cum ipso Deo. Hoc, inquam, non sufficit, quia facile responderetur. Primò, negando consequentiam, nam per votum saltem semper non initur pactum, propriè dictum cum Deo, sed promittitur ipsi aliquid simpliciter absque vlla obligatione Dei ad recompensationem. Deinde iuramentum non est peccatum initum cum alio præcisè, sed est præterea adductio Dei in confirmationem pacti.

200.

Releitur 2.

Respondetur secundò ad idem, negando antecedens, quando pactum initum coram Rege sic fit, vt per præsentiam Regis interponatur auctoritas ipsius Regis ad confirmationem: quòd si non, nihil facit ad propositum; quia per iuramentum interponitur auctoritas Dei. Quòd si Reges temporales magis offenderentur, si frangeretur pactum cum ipsis initum quàm pactum initum cum aliis interposita auctoritate eorum, oritur hoc ex imperfectione ipsorum, & non ex eo, quòd res ipsa id exigeret, & certè fortè sic magis offenderentur, si frangeretur pactum initum cum ipsis, quàm si rumperetur iuramentum factum nomine ipsorum proprio, vt abstrahunt à respectu ad Deum; & tamen videretur grauior fieri ipsis iniurià per fractionem iuramenti, sicut grauior sit iniurià Deo per fractionem iuramenti assertorij nomine ipsius facti, quàm per fractionem voti, vt ipse Suarez fatetur. Adde, non esse dubitandum quin meliores, & honoratiores Reges magis offenderentur, si rumperetur pactum nomine ipsorum factum, quàm si quis rumperet pactum cum ipsis initum, cæteris paribus.

201.

Ad quartam rationem contra assertionem præsentem.

Ad quartam rationem respondeo, negando consequentiam, quia hoc non obstante periurium promissorium est grauis irreuerentia, sicut & fractio voti in re graui, & ipsummet periurium tale in re graui secundum ipsum Suarium; quod tamen periurium non magis tollit Deo aliquod attributum, quàm tale periurium in re leui. Posset etiam negari antecedens, nam in simili sensu, in quo assertoriè peierans tollit aliquod attributum Dei, posset dici quòd peierans promissione, vel illud, vel aliud attributum tolleretur.

Ad confirmationem.

Periurium promissorium tam bene est contra præceptum negatiuum quàm assertorium, aut mandatiuum.

Ad confirmationem denique dico, periurium promissorium, & omnem prorsus irreuerentiam Deo exhibitam, esse contra præceptum negatiuum de non inhonorando Deo, siue illud negatiuum præceptum sit præceptum distinctum à præcepto affirmatiuum de eo colendo; siue sit in illo ipso præcepto inclusum. Et sanè miror oppositum huius supponi à Suario in illa probatione. Ratio autem est euident, quia nullo vnquam tempore licet inhonorare Deum; vnde præceptum non inhonorandi ipsum obligat semper, & pro semper, quod est contra naturam cepti affirmatiui, quòd tale est præcisè, vt patet, & qui negaret irreuerentiam Dei esse contra præceptum negatiuum, posset negare iuramentum assertorium esse contra præceptum negatiuum.

202.

Alia obiectio contra conclusionem. An iurans dicere Rosarium peccat

Obiicies denique contra conclusionem: sequeretur quòd si quis iuraret dicturum se Rosarium, peccat mortaliter, omittendo vnum *Aue Maria*, & idem esset de iurante aliquid se datum hora tertia, si paulò post illud dedisset; sed hoc videtur valde durum; ergo non est di-

cendum, nec consequenter illud vnde sequitur.

Ex auctoribus tenentibus nostram conclusionem, quidam absolute concedunt sequelam, & limitant conclusionem sic, vt intelligenda sit quando non completur iuramentum quoad materiam totalem, siue illa sit parua, siue magna: non verò quando non compleretur quoad partem paruam materiam totalis. Vnde dicunt quòd si quis promitteret vnum quadrantem cum iuramento, mortaliter peccaret, si non dedisset illum, quia erat materia totalis promissionis; & si promitteret centum scuta, & omitteret vnum quadrantem illius, non peccaret mortaliter; ita Couaruu. & Caietan. Suar. *suprà cap. 16. num. 5.* existimat esse eandem rationem de violatione iuramenti quoad materiam totalem, vel partialem; vnde vel in vtroque, vel in neutro casu dicit violatorem iuramenti peccare mortaliter. Fundamentum eius est, quia eadem est ratio de falsitate iuramenti assertorij, siue falsa sit materia totalis, siue materia partialis; ergo & de promissorio idem dicendum est.

Verum negari posset primò antecedens: nam si quis diceret cum iuramento esse mille homines, vbi essent tot, excepto vno, non censeretur mortaliter dicere falsum, quamuis physicè falsum diceret, nisi significaret particulariter se loqui in sensu physico, & non in sensu morali. Deinde secundò negari posset consequentia, quia ex communi modo loquendi, iuramentum assertorium (nisi proferatur figuratè, per figuram Hyperbolem, aut illam, secundum quam numerum certum ponimus pro incerto, aut aliam similem) subintelligitur de re physicè, & non moraliter considerata, promissio verò intelligitur potius in sensu morali, sicut inducit obligationem moralem.

Sed quidquid sit de diuersis his sententiis, quæ fortè in re non differunt benè examinatz; respondeo ad obiectionem breuiter, distinguendo sequelam: si iurauit præcisè dicturum se integrum Rosarium, nulla prorsus relicta particula; aut si iurauit non dilaturum se promissionem vltra horam, nec per minimum tempus, concedo sequelam: nec id magis durum est, quàm quòd peccaret, si assertoriè iuraret aliquem vna hora fecisse aliquid quod non fecit ita præcisè intra horam, quin parum vltèrius temporis in eo faciendo insumpserit. Si non promisit ita præcisè, sed solum quòd Rosarium diceret morali quodam modo, aut quòd non differret promissionem vltra certam moraliter consideratam, nego sequelam. Et sanè, vt dixi, sic communiter intelliguntur promissiones fieri, nisi ex circumstantiis aliquibus limitentur; & in hoc sensu intelligo limitationem præmissam conclusionis, quam ponit Cauarruias & Caietanus. Et per hæc patet ad primam difficultatem ex iis, quas hic paragraphus subministrat.

Dico secundò, potest quis differre adimpletionem iuramenti promissorij vltra tempus, pro quo promisit ipsum adimplere ob rationabilem causam. Hanc tenet expressè Scotus hic, & per eam satisfat secundæ difficultati ex præmissis.

Probat autem, quia posset ob rationabilem causam non adimplere ipsum villo modo, vt si, verbi gratia, impediret eius adimpletio maius bonum, iuxta dicta *suprà*: ergo multò magis potest differre eius obligationem, vt est euident.

Ratio

mortaliter omittendo vnum Aue Maria, & promittens aliquid bonæ seruati, ac soluens paulò post. Limitatio conclusionis posita ab aliquibus. Sententia tenens violationem iuramenti quoad materiam totalem quamcumque peccare mortaliter, non verò si violat quoad partem materiam partialis. Impugnatur à Suario.

203.

Releitur contra Suarium.

Responsio vera ad obiectionem.

204.

Assertio 2. Potest absque peccato differri adimpletio iuramenti ob rationabilem causam.

Ratio autem est, quia debet intelligi in ipsa promissione semper illa conditio, si scilicet non sit rationabilis causa non adimplendi. Solum potest esse difficultas, quando debet cēseri adesse tam rationabilis causa, quæ sufficiat: & dico, quod vniuersaliter quando promissio fieret Deo, sufficeret pro rationabili causa impedimentum maioris boni, & quando sit, siue Deo, siue homini, sufficeret talis, ob quam posset prudenter existimari quod is, cui fieret promissio, esset contentus. Videantur quæ dicta sunt suprà num. 142. & seq.

Quid adest rationabilis causa diffinendi promissionem iuramentum.

205.

Assertio 3. soluens difficultatem 3. Obligat iuramentum quoties, nisi adimpleretur sciretur non posse illud adimpleri postea.

Peccatur quoties habetur animus non adimplendi.

Dico tertio, ad tertiam difficultatem, obligare iuramentum tale promissorium pro quocumque tempore, pro quo quis sciret probabiliter, nisi tum adimpleretur, non futuram vnquam postea ipsum adimplendi occasionem; aliàs differendo ipsum de tempore in tempus, vix posset esse peccatum mortale, nisi quatenus ex dilatione sequeretur, aut contemptus, aut graue detrimentum ei, cui fieret, aut ex natura promissionis, & circumstantiis intelligeretur promissio de adimplitione cita. Prima pars patet, quia si tum non adimpleret promissum, non posset habere animum efficacem ipsum adimplendi, nec actualiter, nec virtualiter, nec habitualiter; imò haberet animum non adimplendi, quod est peccatum mortale, ex dictis. Secunda pars patet, quia non determinauit tempus, nec consequenter est ratio, ob quam hodie, vel cras, vel perendie adimpleret illud, quandoquidem cum non adimplitione posset semper manere animus firmus adimplendi, vt patet.

206.

Assertio 4. soluens difficultatem 4. Cessat obligatio iuramenti quando is cui fit condonat rem promissam.

Dico quarto ad quartam difficultatem, iuramenti obligationem cessare, quando is cui fit iuramentum, est contentus, vt non adimpleatur. Hæc est communis, & certa, patetque, quia reuera in ipso iuramento talis conditio subintelligitur. Absurdum enim esset quod aliquis vellet promittere aliquid alicui dare, ipso non volente accipere. Hæc conclusio melius intelligitur per solutionem sequentium objectionum.

Obiectio 1.

Obiicies primò, si quis cum iuramento promitteret Deo dare aliquid pauperi, teneretur dare illud pauperi etiam renitenti: ergo eo, cui fit iuramentum, renuente, adhuc manet obligatio iuramenti.

Responsio 1.

Respondeo primò, negando consequentiam, quia in casu illo iuramentum non fit propriè pauperi, sed Deo; vnde quamuis paupere condonante maneret obligatio, non præiudicaretur conclusioni.

Responsio 2. Promittens Deo dare elemosynam pauperi non obligatur paupere renuente, aut condonante.

Respondeo secundò, negando antecedens, quia licet promissio, & iuramentum fieret tum Deo, tamen non obligaretur quis paupere renitente, aut condonante. Non obligaretur quidem eo renitente, quia aliquando non posset dare ipsi inuito, nec si posset, deberet inuitum cogere. Non etiam eo condonante, quia in ipsamet promissione, & iuramento subintelligebatur illa conditio, si pauper non condonet, nisi aliud aliunde constet.

207.

Obiectio 2. Promittens cum iuramento aliquid alicui facere, tenetur quodcumque eo inuito, quandoque non tenetur.

Obiicies secundò, si quis iuraret alicui quod admoneret ipsum de tali, vel tali errore, etiam si ipsemet admonendus noller, posset iurans esse obligatus, quamuis ille, cui fieret iuramentum, condonaret illud: ergo conclusio non est vniuersaliter vera. Respondeo, qui iuraret, siue Deo, siue homini, aliquid se facturum in com-

modum hominis, eum quandoque obligari; eo homine inuito, aut condonante; quandoque autem non obligari; nam si promissit rem, quam posset facere commodè eo inuito, aut condonante, cum animo obligandi se ad id faciendum, etiam si ipse esset inuitus, tum tenebitur; si autem non possit id facere, non tenebitur, quia nullus tenetur ad impossibile. Si verò possit quidem id facere eo inuito physicè; sed malè faceret id faciendo, non tenebitur, quia iuramentum non cogit ad malè faciendum. Quod si non iurauit illud facere, nisi cum conditione consensus istius hominis, aut cum conditione quod ipse postea non condonaret, siue expressa, siue tacita; tum non tenebitur id facere, nisi posita ista conditione: & in hoc sensu intelligitur conclusio. Sed circa hoc

Quæres, quandoquidem possit quandoque habere animum simpliciter, & absolute facienti quod promittit independentè à conditione præmissa, & possit non habere talem animum, quando verba eius sunt absoluta; quomodo poterit quis scire, qua ratione iuramentum est intelligendum? Respondeo, quandoque id colligi posse ab ipsomet iurante ex ipso actuali animo, quem habuit, & in dubio ipsi esse credendum, saltem in foro conscientie, quod absolute, vel conditionatè iurauit, prout ipsemet dixerit; quandoque verò colligi potest ex aliquibus circumstantiis: nam si quis reprehenderet iustè alterum, eo nolente, & promitteret cum iuramento id se facturum, quoties videret ipsum reprehensibilem, ex illis circumstantiis, si aliud aliundè non constet, colligi posset, quod vellet independentè ab alterius consensu, hoc est, ipso siue nolente, siue volente, obseruare iuramentum, nec liberaretur consequenter ab illa obligatione altero renitente, aut condonante. Sed si altero petente iuraret admonere ipsum quoties esset reprehensibilis, tum dicendum esset quod iuramentum esset conditionatum, hoc est, tale, cuius obligatio dependeret à condonatione, & voluntate alterius; & cum proportionè ad hoc exemplum facile est de cæteris iuramenti similibus ferre iudicium.

Hic posset agi de eo, qui posset relaxare iuramentum, aut tollere obligationem eius. Sed si loquamur de ablatione indirecta obligationis eius, quatenus scilicet tolleretur per condonationem rei promissæ, aut per positionem alicuius conditionis, quâ posita, adimpleretur effectus mala, tum quicumque potest condonare, aut ponere talem conditionem, potest tollere obligationem iuramenti, vt patet. Quis autem posset condonare, aut ponere talem conditionem, facile est discernere in casibus particularibus; nec propterea necesse est ponere regulam aliquam generalem. Si verò loquamur de ablatione directa, quandoquidem obligatio iuramenti sit iuris naturalis, ille solus potest sic auferre obligationem, qui potest in iure naturali dispensare, aut ipsum abrogare quoad partem, aut totum. Quisnam autem is sit, patet ex dictis disp. 37. vbi de hoc satis fusè egi, & ex dictis ibi suppono iam quod id solus Deus facere possit.

Ad primum argumentum, &c. Respondet hic ad argumenta principalia, quorum primum erat, quod posset quis iurare aliquid illicitum, vt interficere, verbi gratiâ, hominem, sed non peccaret

208.

Quomodo possit sciri quod aliquis promiserit independentè à consensu eius qui promissit, aut quod non promiserit.

209.

De eo qui potest relaxare iuramenta.

Quis possit indirectè tollere obligationem iuramenti.

210.

Ad argumenta principalia. Primum argumentum principale de iurante illicitum.

peccaret id non obseruando, ac consequenter peierando, sed potius peccaret obseruando; ergo non omne periurium, saltem promissorium, est peccatum.

Responsio.

Respondetur, reducendo doctrinam Doctoris ad formam, concedendo maiorem, & minorem, & distinguendo consequens: omne periurium promissorium de quacumque omnino re, concedo; nec hoc est contra resolutionem questionis; omne periurium de quacumque re, quæ posset obseruari absque peccato, nego consequentiam: hoc enim esset contra resolutionem questionis.

Alio modo posset absolute, & simpliciter negari consequentia, quia non adimpletio talis iuramenti non est proprie vocandum periurium, sed non adimpletio facti de re licita, quæque posset fieri absque peccato.

211.

2. Argumentum principale.

Secundum argumentum principale erat, quod si periurium esset peccatum mortale, periurium per Deum esset maximum peccatum, (intellige ex omnibus periuriis) sed hoc videtur valde durum, quia communis plebs quotidie peccaret mortaliter, quandoquidem sæpissime absque vlla cura iurent per Deum, etiam cum falsitate. Probat sequelam maioris, quia non potest assignari quod aliud periurium esset maius illo, quàm periurium per Euangelium, quod communiter solet in iudiciis, & occasionibus grauibus tradi iurandum: sed illud periurium est minus graue, quia sicut iurare per templum est maius iuramentum, quàm iurare per aurum, vt ait Christus Dominus *Matth. 23.* Ita iurare per Deum est maius iuramentum, quàm iurare per Euangelium, à paritate rationis, & consequenter periurium per Deum, hoc est, non adimpletio iuramenti facti per Deum, seu assertio falsi, in cuius veritatis testem adductus est Deus, maius est periurium, quàm quod fit per Euangelium.

Responsio.

Periuriū per Deum ex se est maius peccatū quā vllū alterum quod non sit tam directē per ipsum. Indeliberatio nullus excusat à periuriū peccato.

Respondetur breuiter ex mente Doctoris in forma, concedendo maiorem, & negando minorem, si loquamur de duritie aliqua, quæ non sit asserenda (alia durities non est ad propositum) & ab probationem dico, quod qui communiter sic iurant, peccent mortaliter, si iurent cum deliberatione: verisimile est autem homines, qui frequenter iurant falsum, siue per Deum, siue per creaturas, non iurare sæpissime cum sufficienti deliberatione: consuetudo tamen illa est pessima, in eaque abolenda deberent adlaborare Concionatores, Confessores, cæterique fidelium instructores, ac Superiores.

212.

Quod si etiam periurium per Deum esset minus, quàm periurium per Euangelium, aut quoduis aliud, non propterea non esset peccatum mortale, quia inter ipsa peccata mortalia datur vnum alio maius, ac per hoc totaliter eneruatur vis secundi argumenti, nec esset opus facere comparationem inter iuramentum per Deum, ac per Euangelium.

Nihilominus quod dicit Doctor, nempe iuramentum per Deum esse ex se, & natura sua maximum iuramentum, & communiter tenetur, & ex se patet: cum enim alia iuramenta per alia habent grauitatem suam ex eo, quod illa alia referantur aliquo modo ad Deum, manifestum est iuramentum, quod fit per ipsum Deum cæteris paribus esse grauius. Deinde nihil potest assignari in aliis iuramentis, propter quod aut es-

sent grauiora, aut etiam æquè grauiora; ergo iuramentum per Deum debet dici grauiissimum.

Obiicies contra hoc, peierans per Deum non fit infamis, peierans autem per Euangelium est infamis: ergo periurium per Deum est minus graue, quàm per Euangelium, quia aliàs potius peierans per Deum deberet esse infamis, quàm peierans per Euangelium.

Confirmatur, quia propterea exigitur iuramentum per Euangelium in iudicio, & non per Deum, quia supponitur esse ex se maius iuramentum, & magis consequenter confirmare veritatem.

Respondeo, distinguendo antecedens, si loquamur de vlla infamia sequente periurium ex natura sua, nego: si de infamia sequente ex ordinatione legis positivè, concedo antecedens, & nego consequentiam cum sua probatione. Quia potius deberet esse infamis ille, qui peieraret illo periurio, propter quod est imposita per leges talis pœna. Et si quæras, cur leges imposuerint infamiam propter periurium factum per Euangelium, si illud sit ex se minus iuramentum?

Respondeo iuxta mentem Doctoris, quia non voluit Legislator imponere pœnam, iuxta qualitatem culpæ, sed iuxta publicitatem eius propter scandalum magis annexum crimini publico, quàm priuato; vnde quia iurans per Euangelium iurat publicè, quia iurat coram Ministris Iustitiæ, propterea si peierat, crimen eius erit publicum; iurantes autem per Deum non iurant sic publicè, quia non offertur ipsis tale iuramentum. Aduerte autem circa hoc, non omne periurium per Euangelium etiam puniri pœna infamiæ, sed illud quod fit contra iuramentum factum solemmniter cum cæremoniis à lege statutis; vnde si quis iuraret falsum per Euangelium extra iudicium, aut cum non ministraretur ipsi iuramentum à personis ad hoc à legibus ordinatis, non esset infamis magis, quàm iurando per Deum: quando ergo dicimus Ecclesiam voluisse punire infamiam iuramenta publica, loquimur de huiusmodi iuramentis, non de aliis.

Et si quæras iterum, quare non exigatur iuramentum per Deum in huiusmodi occasionibus publicis? Respondeo, rationem potuisse esse primò, quod voluerit Ecclesia illam reuerentiam Deo conseruare, vt non exponeretur assumptio eius in testimonium veritatis periculo iniuriæ, quæ fieret ipsi, si adduceretur tam solemmniter in testimonium falsi, vt non semel contingeret, si sic exigeretur, propter hominum fragilitatem.

Secundò, ratio esse poterat, quia cum iuramentum per Deum erat satis frequens in ore omnium, & sæpissime præstetur sine deliberatione requisita ad peccatum, saltem mortale, non haberent homines communiter talem reuerentiam isti iuramento, qualem haberent alicui alij insolito, & sic non tam curarent non peierare per tale iuramentum, quàm per aliud illud, quod esset rarum, & insolitum. Itaque vt excitaret Ecclesia iurantes ad huiusmodi reuerentiam, & consequenter ad deliberationem maiorem, instituit meritò iuramentum per Euangelium tanquam minus frequentatum, & vltèrius vt impedirentur periuria illa publica metu pœnæ, ordinata est illa pœna infamiæ peierantibus tali periurio, relicta cæterorum periuriorum pœna ipsi Deo.

Sed quoniam hîc obiter mentio facta est de aliqua pœna per legem imposita periurio, non abs

213.

Obiectio ad probandum quod periuriū per Deum nō sit grauiissimū periurium.

Responsio.

Cur peierans per Euangelium sit infamis, & non per Deum.

Qua periuria puniuntur pœna infamiæ.

214.

Cur exigitur in iudiciis iuramentum per Euangelium potius quàm per Deum.

1. Ratio.

2. Ratio.

215.

Quas pœnas incurrunt ex iure periuri.

abs te erit quas pœnas ex lege meretur periurus, breuiter proponere. Vt ergo omittam pœnas à Gentilibus statutas periurio in capitis plexionem apud *Egyptios*, referente *Diodoro Siculo lib. 2. cap. 2.* & alias similes, quas videre licet apud *Azor. lib. 11. cap. 12.* vt has, inquam, pœnas omit- tam, & quas leges ciuiles imponunt, quarum consideratio vix ad Theologum spectat, solâ- que pœnas à Iure Canonico impositas consi- derem.

Affertio 1.
Non incurri-
tur ipso facto
per periuriâ
irregulâri-
tas, aut in-
habilitas ad
beneficia.

Dico imprimis cum *Suarez lib. 3. de Iuram. cap. 20.* nullam censuram, nec etiam irregularitatem, aut inhabilitatem ad beneficia incurri ipso facto per periurium quodcumque ex lege Canonica, nisi quatenus qui periurium committit, est infamis. Hæc est communis sententia, & patet, quia non reperitur vllus Canon, aut textus, in quo talis pœna ipso facto imposita dicatur, quod abundè sufficit ad probandum nostrum inten- tum; nam non solum pœnæ non sunt multipli- candæ sine necessitate; sed etiam sunt restringen- dæ, ex communissima regula.

Replica.

Dices in cap. *querelam, de Iureiur.* haberi: quo- niam non merentur Ecclesias regere, qui sunt crimine periurij irretiti: sed ex hoc loco non habetur aliud, quàm quod habeant talem inha- bilitatem, seu indispositionem, vt possint remo- ueri per sententiam à beneficio, non verò quod habeant talem, vt ipso facto collatio ante sen- tentiam talem datam sit nulla. Dixi in con- clusione, *nisi quatenus qui periurium committit, est infamis*; quia infamia facit hominem irre- gularem, & consequenter inhabilem ad bene- ficia.

216.
Affertio 2.
Punitur pœ-
na infamia.

Dico secundò, periurium lege Canonica pu- niri pœna infamiæ. Hæc est communis, & pa- tet ex cap. *Si conuictus 22. quest. 5.* & cap. *Consti- tuimus 3. quest. 5.* & aliis capitibus, quod tamen intelligendum de periurio, cui scilicet deest ve- ritas, siue in assertione, siue in promissione, ita vt quis peccet peccato mortali propter talem

defectum, quod addo propter sententiam pu- tantem dari aliqua periuria talia deliberata, quæ non sunt peccata mortalia.

Circa hoc autem aduertendum est, duplicem considerari ab Authoribus infamiam; vnâ ci- uilem, quæ scilicet semel incurfa, nunquam absque dispensatione, seu habilitatione Super- ioris tollitur; & hæc nunquam incurritur ipso facto; absque declaratione iudicis; nec declara- ri debet propter quodcumque periurium, sed propter periurium violans humana pacta: vt au- tem incuratur per alia periuria, debet expectari sententia Iudicis.

Duplex in-
famia.

Alia verò est infamia Canonica, quæ scilicet tolli potest sine dispensatione, aut actu aliquo Superioris, per pœnitentiam, aut solam muta- tionem vitæ, hæc autem infamia per omne per- iurium publicum, & notorium contrahitur ipso facto, per alia non item.

Præter has pœnas alia habetur in cap. *Qui- cumque 6. quest. 1.* & cap. *Paruuli 22. quest. 5.* ni- mirum quod periurus non sit in testem admit- tendus, seu, vt in posteriori cap. dicitur, quod *non sit testis, nec ad iuramentum accedat, neo in sua causa, vel alterius iurator existat*; quod etiam debet intelligi de periuro publico, & ita vt ta- lis non testetur, quando excipitur contra ipsum, aut quando per accusationem repellitur, aliàs in conscientia posset esse testis, vt tenet Sorus, & *Suarez supra n. 18. contra Syluestrum v. Iuram. 2. quest. 3.*

217.

Alia pœna
quod peri-
urus non ad-
mittatur, vt
testis.

Denique secundum leges posset imponi pœ- na depositionis Clerico, & quidem perpetua, propter periurium, vt patet ex cap. *Si Episcopus dist. 50.* & etiam priuatio beneficij, tum à for- tiori; tum ex cap. *Querelam, de Iureiur.* Olim au- tem periuris imponebatur pœna ieiunij in pane, & aqua per quadraginta dies, & alia aliqua septem annorum pœnitentia, vt constat ex cap. *Quicumque. de quibus pœnis videri potest Selua tract. de Iureiur. 3. part. quest. 7.*

Alia pœna.



DISTINCTIO XL.

De sexto, & septimo præcepto prima tabula.



Extum præceptum est, *Non desiderabis uxorem proximi tui.* Septimum est, *Non concupisces domum proximi tui, non seruum, non ancillam, &c.* [Sed videtur præceptum de non concu- piscendis rebus proximi, vnum esse cum eo quo dicitur, *non furaberis*: & præceptum de non concupiscenda uxore, vnum esse cum eo quo dicitur, *Non mœchaberis.* Poterit enim præceptum non furandi in illa generalitate intelligi, vbi de non concu- piscenda re proximi præcipitur: & in eo quod dictum est, *Non mœchaberis*, poterat illud intelligi, *Non concupisces uxorem proximi tui.* Sed in illis duobus præceptis non mœchandi, & non furandi, ipsa notata sunt, & prohibita: in his verò extremis ipsa concupiscentia. Multum ergo differunt illa ab istis.] Vnde illi præcepto non mœchandi, fit superadditio in Euangelio: vbi om- nis concupiscentia mœchandi prohibetur. Sed cum hîc prohibeatur con- cupiscentia alienæ vxoris, & alienæ rei: quare dicitur lex comprimere ma-

A.

August. su-
per Exodū,
quest. 71.
tom. 4.

Math. 5. d

Quare lex
comprimere
dicitur non
animum,
sed manum.

num,

num, & non animum? Euangelium verò & manum & animum. Illud de lege dicitur secundum cæremonialia, non secundum moralia. Vel quia in lege non est generalis prohibitio omnis mortiferæ concupiscentiæ, ut in Euangelio.

Quid sit litera occidens.

B.
2. Cor. 3. b
August. de
spiritu, &
litera c. 14.
De legi, &
Euangelij
distantia.
August. su-
per Psalm.
73. circa
medium ex-
posit. tit.
August. lib.
de 10. chor-
dis, cap. 9.
& 10.
* al. fæces.

SI verò quæritur, Quam dicat Apostolus literam occidentem? Ea certè
Sest Decalogus: qui non dicitur litera occidens, eo quòd mala sit lex, sed
quia prohibens peccatum auget concupiscentiam, & addit præuaricatio-
nem, nisi liberet gratia, quæ gratia non sic abundabat in lege ut in Euan-
gelio. Vel secundum eorum carnalem intelligentiam. Lex ergo bona est,
& tamen occidit sine gratia, cum sit virtus peccati, quæ iubet quòd sine
gratia impleri non potest. Gratia autem decrat, & ideo litera occidens erat.
Distat autem Euangelij litera à legis litera, quia diuersa sunt promissa: ibi
terrena, hîc cœlestia promittuntur. Diuersa etiam Sacramenta, quia illa
tantum significabant: hæc conferunt gratiam. Præcepta etiam diuersa,
quantum ad cæremonialia. Nam quantum ad mortalia, sunt eadem, sed
pleniùs in Euangelio continentur. Audistis decem chordas Psalterij vtri-
que sexui impositas: quæ charitate tangendæ sunt, ut vitiorum * feræ oc-
cidantur.

Q V Æ S T I O V N I C A.

Vtrum lex noua sit grauior veteri?

Alensis 3. part. quest. 28. membr. 4. art. 1. D. Thom. 1. 2. quest. 107. art. 4. & hîc quest. 1. art. 4. quest. 3. D. Bo-
nauent. art. 1. quest. 3. Richard. art. 1. quest. 4. 5. Bellarmin. lib. 1. de verbo Dei, cap. 18. Valquez 1. 2. d. 183.
Soto 1. de Iust. quest. 6. art. 4. & 4. dist. 2. quest. 1. art. 4. Suarez de Leg. lib. 10. cap. ult. à num. 16.

1.
Argum. 1.



IRCA istam * distinctionem quadragesimam, in qua Magister agit de
duobus vltimis præceptis secundæ tabulæ, & de vtriusque legis vtilita-
te: quæritur, Vtrum lex noua sit grauior veteri? Quòd sic, quia lex no-
ua multa superaddit legi veteri, sicut patet Matth. 5. *Dictum est antiquis:*
Non occides: ego autem dico, quia irascitur fratri suo. & sic de aliis præ-
ceptis: & præter hoc continet totam illam, sicut patet Matth. 5. *Non veni legem soluere,*
sed adimplere: igitur includit totam grauitatem illius, & addit ultra aliquam aliam:
igitur est grauior.

Argum. 2.
2. Ethicor.
cap. 3.
Ratio opp.

Præterea, status sub gratia est perfectior, & virtuosior, quàm sub lege: igitur diffici-
lior. Consequentia patet, quia virtus est circa bonum, & difficile.

Contrà, Matth. 11. *Venite ad me omnes, &c. Iugum enim meum suauis est, & onus*
meum leue.

C O M M E N T A R I V S.

1.



IRCA istam distinctionem, &c. Paucas,
aut potius nullas vllius momenti diffi-
cultates continet hæc quæstio, pro cu-
ius tamen maiori claritate aliqua addenda sunt,
ne sola sine commento relinquatur. Summa
contentorum in illa est hæc. Primò, ponuntur
duo argumenta principalia pro parte affirmati-
ua, & vna autoritas pro negatiua. Secundò,
proponuntur onera vtriusque legis, consisten-
tia in præceptis diuersi generis, comparantur-
que præcepta vnus ad alterius. Tertiò, ex hac

Summa con-
tentorum.

comparatione infert Doctor nouam legem, li-
cèt esset difficilior quoad præcepta moralia, esse
tamen simpliciter dicendam faciliorem, quia
grauior erat vetus quoad cæremonialia, & in-
dicialia, & quidem tanto excessu, ut superaue-
rit illius grauitatis excessus, excessum grauita-
tis legis nouæ supra veterem quoad moralia.
Quartò, ostendit plura, & efficaciora esse legis
nouæ auxilia, & adiutoria subleuandi oneris
sui, quàm veteris. Quintò, denique, soluit ar-
gumenta principalia.

SCHO

Primum dictum huius literæ, in veteri lege fuisse præcepta moralia, cæremonialia, & iudicialia. De primis habetur Exod. 20. ubi ponitur Decalogus. De secundis, Deut. 4. De tertiis Deut. 6. Vide D. Thom. 1. 2. quæst. 99. Secundum dictum, moralia sunt eadem nunc & in lege, sed nunc magis explicata. Tertium, cæremonialia noua sunt pauciora, & faciliora, quia, teste August. citato, erant 600. præcepta & amplius in veteri: at noua lex tantum habet ritus 7. Sacramentorum, & ex his fortè duo tantum sunt singulis necessaria, & esto alia necessaria sint, sunt facillima. Quartum, nulla sunt iudicialia in lege noua data à Christo. Quintum, noua est longè leuior & suauior veteri, patet ex dictis, & ex abundantiori gratia. Vide Cypr. l. 3. ad Quirin. cap. 119. & Aug. epist. 118. & 15. contra Faust. 13.

Hic sunt duo videnda^b, quia ex duobus pendet grauitas legis alicuius in comparatione ad aliam, scilicet ex onere imposito, & ex defectu remedij ad supportandum onus impositum.

Onera^c imposita in veteri lege erant præcepta moralia, cæremonialia, & iudicialia, ad quæ omnia tenebantur. De moralibus patet. De cæremonialibus etiam patet: nam licet possent tangere morticinum, & huiusmodi; incurrebant tamen ex hoc multas immunditias, ad quarum purgationem, si non faciebant quæ in lege mandabantur, peccabant mortaliter, sicut explicatur ibi: Anima, quæ fecerit, vel non fecerit sic, & sic, morte morietur, & peribit de populo suo, quæ est comminatio damnationis æternæ. Ad omnia etiam iudicialia tenebantur, vel per se, vel quando decernebantur per iudices eorum: & maximè per Sacerdotem Leuitici generis, si quando erat casus dubius apud iudices inferiores, iuxta illud Deuter. *Omnia anima, quæ contempserit iudicium Sacerdotis, morte morietur.*

In lege^d autem noua moralia sunt eadem, quæ tunc: sed magis explicata. Cæremonialia sunt multò pauciora, & leuiora, quæ imposita sunt per Christum. Iudicialia nulla sunt posita per Christum, sed magis est lex mititatis, & humanitatis, in qua non oportet habere iudicialia, iuxta illud 1. Cor. 6. *Iam quidem omnino delictum est in vobis, quòd iudicia habetis inter vos. Quare non magis iniuriam accepistis, quare non magis fraudem patimini.* Hoc enim docuit Christus Matth. 5. *Si quis percusserit te in una maxilla, præbe ei & alteram, & si quis voluerit tibi tollere tunicam, relinque ei pallium.*

Comparando verò moralia ad moralia, dubium est, utrùm fuerit æqualitas, quia dubium est utrùm illi tenerentur ad omnia illa præcepta, & eodem modo explicata, sicut nos tenemur, quia si illi non tenebantur ad præcepta illa, nisi sicut Iudæi interpretabantur, tunc licuisset amare amicum, & odio habere inimicum: ita enim docuerunt Pharisei simplices de populo: hoc autem non licet hodie Christianis: & ita fortè de quibusdam aliis explicantibus quædam præcepta moralia, sicut patet Matth. 5. Quòd si non, tunc lex nostra esset grauior quantum ad moralia: sed hæc grauitas non æquiparatur grauitati cæremonialium legis veteris, de qua statim dicetur.

Quantum enim ad cæremonialia, dico, quòd illa fuit multò grauior, & quantum ad multitudinem, & quantum ad difficultatem obseruandi. Augustinus enim ita significat in epist. ad inquisitiones Ianuarij, & tangitur in Can. dist. 12. *Omnia talia, & Rabbi Moyses enumerauit plus quàm sexcenta præcepta, ad quæ omnia tenebantur illi; quorum quædam erant valde difficilia, puta quòd omne masculinum ter in anno præsentaretur in Ierusalem, quantumcunque distarent: & septimum annum colere, propter quod oportebat eos duobus annis vacare à collectione fructuum: & multa alia, sicut de non tangendo morticinum, vel de non comedendo, vel bibendo post tractum mortui sine baptismo.*

Vnde dicit Petrus in Actibus Apostolorum: *Quare vultis discipulis imponere onus graue, quod nec nos, nec patres nostri portare potuimus?* Lex autem noua secundum Augustinum ibidem, paucis & manifestis Sacramentorum ritibus contenta est: non enim habet, nisi septem Sacramenta; quæ etiam omnia non sunt omnibus Christianis necessaria. Non enim omnes recipiunt Ordines, nec omnes matrimonium contrahunt, sed necessarius est Baptismus, & post Baptismum in peccatum mortale recidiuando Pœnitentia, ita quòd difficilior, quod est in Ecclesia, videtur esse Confessio, difficile enim videtur alicui peccata sua priuata, soli Deo & sibi nota, reuelare alicui homini: sed ibi apposita sunt remedia, ita quòd propter reuelationem talem non oportet timere confusionem: obligatur enim audiens ad maximum sigillum secreti. Alia Sacramenta à Baptismo, & Pœnitentia fortè non sunt necessaria: aut si sunt, sunt satis facilia, puta

2.

Num. 19.

Num. 15.

Deut. 17.

3.

De conditionibus vtriusque testamenti, & legis.

4.

Esto lex noua quoad moralia sit grauior, est simpliciter leuior veteri, ratione iudicialium, & cæremonialium.

5.

Cap. 15.

Difficilissimum præceptum videtur de Confessione, mitigatur tamen propter sigillum.

Confirmatio, Eucharistia, Extrema vnctio. Quantum igitur ad cæremonialia lex noua est longè facilior, quàm lex vetus, inquantum à Christo data est, & hæc est simpliciter leuitas, quæ longè præponderat illi grauitati, si qua sit in moralibus maior.

6. *Cõtra Prælatos stant in laqueum dānationis subditorum quotidie multiplicātes.*
Resolutio articuli primi.
 Quantum autem ad iudicialia de lege noua, patet quòd est leuissima, quia nulla iudicialia Christus imposuit. Si tamen loquamur de lege noua inquantum non solum est à Christo, sed etiam inquantum est per alios declarata, vel inquantum super eam sunt alia per alios addita; quia licitum est Iudicibus statuere leges ad pacem seruandam, siue illas, quæ fuerunt in lege Moyfi, & has vel omnes, vel alias, & quascunque, vel quocumque (& tenentur eas subditi seruare, dummodo non repugnent legi diuinæ) quoad hoc, posset poni maior grauitas in lege Christiana: quia tunc non licuit Sacerdotibus, vel Iudicibus condere quascunque leges, sicut modò licet Principibus Christianis. Sic ergo quantum ad hoc videtur quòd pauciora sunt onera legis Christianæ inquantum ipsa est à Christo tradita, sed forrè plura inquantum ipsi postea sunt addita alia per eos, qui habent regere populum Christianum.

C O M M E N T A R I V S.

2. *Duo capita ex quibus oritur difficultas legis. Primum caput consistit in oneribus, seu præceptis. Secundum caput consistit in defectu auxiliorum. Quæ facilius lex.*
Hic sunt duo videnda, &c. Proponit hîc duo præcipua capita, ex quibus oritur difficultas alicuius legis, quorum primum consistit in oneribus legis, hoc est, in præceptis, quibus iniungit aliqua esse facienda, vel non facienda. Secundum caput consistit in defectu remediorum, seu auxiliorum, quibus mediantibus onus legis posset supportari, hoc est, præcepta impleri; quia ergo certum est illam legem esse faciliorem; quæ habet minùs grauius onera, & potiora remedia, seu auxilia ad ea ferenda, examinat hîc Doctor onera vtriusque legis, eaque ad inuicem confert, postea verò *nam. 7.* agit de secundo. Nec sanè sufficiebat vnum examinare sine altero; nam quamuis aliqua lex haberet plura præcepta, quàm alia; tamen si haberet longè fortiora, & aptiora auxilia, posset esse simpliciter leuior; & si haberet lex vna potiora auxilia, sed haberet tamen longè plura præcepta posset esse simpliciter grauior; vnde, vt adæquatè ostendatur vnā legem esse alterā leuiorem, oportet comparare vtramque ad inuicem, quoad præcepta, & auxilia.

3. *Quid est lex noua.*
Christus dedit præcepta.
 Antequam autem hoc ipsum fiat, præmittendum est quid intelligamus per legem nouam, quid per veterem. Itaque per legem nouam intelligimus hîc præcepta, & ordinationes Christi Domini, quibus diriguntur Christiani Catholici in vitam æternam. Neque audiendi sunt hæretici, qui vt securius impia peccandi libertate abuterentur, negauerunt Christum Dominum instituisse legem vllam, aut dedisse aliqua præcepta, cum oppositum clarissimè constat ex ipsiusmet verbis *Matth. ult. docentes eos seruare omnia, quacumque mandauit vobis.* Ioan. 13. *Mandatum nouum do vobis.* Ioan. 14. *Hoc est præceptum meum.* Vnde Tridentinum iure optimo contra eosdem hæreticos statuit sess. 6. cap. 19. *Si quis dixerit nihil præceptum esse in Euangelio, præter fidem, cetera esse indifferentia, neque præcepta, neque prohibita, aut decem præcepta nihil pertinere ad Christianos, anathema sit.* Et can. 21. *Si quis dixerit Iesum Christum à Deo hominibus datum fuisse, vt Redemptorem, cui fidant; non etiam, vt legislatorem, cui obediant, anathema sit.*

Quid lex veteris.
 Per legem autem veterem intelligimus præcepta, & obseruationes, ac institutiones, quibus Iudæi ante promulgationem legis nouæ vti debebant, quæque continentur in veteri Testamento, præsertim in Exod. & Leuitico, ac Deuter.

c *Onera imposita in veteri lege.* Acturus de primo ex duobus capitibus, ex quibus difficultas legis potest colligi, distinguit omnia præcepta legis veteris in tria genera, qua diuisione vtitur etiam sanctus Thomas *quest. 99.* & cum eo ac Doctore, hîc cæteri Doctores, ac interpretes Scripturæ, & insinuari videtur hæc diuisio illis verbis Deuter. 6. *Hæc sunt præcepta, & cæremonia, atque iudicia, quæ mandauit Dominus Deus vester, vt docerem vos, & faciatis in ea.* Neque etiam potest esse dubium quin habeantur illa tria genera, cæremonialium scilicet, iudicialium, ac moralium præceptorum in ea lege, vt constat ex locis citatis à Scholiaste.

Intelliguntur autem per moralia præcepta, illa præcepta quæ sunt de actibus virtutum, & vitiorum, vt de amando, & colendo Deo, quod spectat ad virtutem charitatis, & Religionis; de honorandis parentibus, quod spectat ad pietatem; de non occidendo, quod spectat ad iustitiam, &c.

Per cæremonialia præcepta intelliguntur illa, quæ præscribunt certum ritum, ac modum colendi Deum, non spectantem per se ad virtutes, aut vitia, vt offerendi ipsi primitias, inactandi hostias, & oblationes, ac victimas.

Per iudicialia denique intelliguntur illa præcepta, quæ præscribebant certum modum obseruandum in commerciis hominum, controuersiisque oriundis circa illa componendis.

Videri autem posset hæc diuisio diminuta, seu inadæquata, quia non continet præcepta omnia illius legis: non enim continere videtur præcepta supernaturalia, fidei scilicet, spei, & charitatis (supernaturalis, quæ non sunt virtutes morales; sed Theologales: sed facillè responderetur esse adæquatissimam diuisionem, non obstante hac difficultate: comprehenduntur enim illa præcepta sub præceptis moralibus, nā in hac diuisione non capiuntur moralia, prout moralia opponuntur Theologalibus, seu prout præcepta moralia vocantur illa, quæ sunt de actibus solis quatuor virtutum moralium, sumptis virtutibus moralibus vt distinguuntur à Theologalibus virtutibus; sed prout moralia præcepta distinguuntur à iudicialibus, & cæremonialibus: sic autem præcepta supernaturalia sunt moralia; neque enim sunt cæremonialia, aut iudicialia, vt pater.

4. *Tria genera præceptorum legis veteris.*

Fundamentū diuisionis ex Scriptura.

5. *Quæ sūt præcepta moralia.*

Quæ sūt cæremonialia.

Quæ sūt præcepta iudicialia.

Difficultas contra hanc diuisionem. An illa diuisio contineat præcepta supernaturalia virtutum.

Vltcrius

6.

Uterius autem pro maiori intellectione istius diuisionis, & distinctione membrorum diuidendum, aduertendum est, præcepta moralia legis fuisse de actionibus, quæ secundum se ex natura sua independenter à lege positiua erant bonæ, aut malæ, hoc est, conuenientes, aut disconuenientes naturæ rationali. Cæremonialia verò, & iudicialia præcepta non erant de talibus, sed de aliquibus actionibus, aut modis actionum, quæ secundum se possent seclusa lege fieri, vel non fieri, absque peccati malitia, vel virtutis bonitate. Vnde præceptum reddendi proximo quod suum est, ut operario mercedem, & ei, à quo ablatum est, furtum, non spectat, ut sic præcisè, ad iudicialia, sed ad moralia, quia est de actu iustitiæ, quem qui suo tempore non exerceret, ex natura rei peccaret; sed præceptum puniendi eum tali poena, qui non redderet, aut qui auferret, erat iudiciale; quia punire tali poena erat ordinatum merè ex lege positiua. Similiter colere Deum non erat spectans ad cæremonialia præcepta, sed ad moralia; nam ex natura rei Deus erat colendus; sed quod esset colendus tali, vel tali modo, spectat præcisè ad cæremonialia.

Differentia præceptorum moralium ac cæremonialium, & iudicialium.

7.

Moralia præcepta legis reducebantur ad decem genera, in Sacrificia scilicet, Sacramenta, sacra, & obseruantias.

Cæremonialia ad quatuor.

Quid sunt Sacrificia.

Quid Sacramenta.

Quid Sacra.

Quid obseruantia.

Uterius addendum, quod præcepta moralia omnia illius legis reducebantur ad decem genera, in Sacrificia scilicet, Sacramenta, sacra, & obseruantias. Per Sacrificia intelliguntur ipsæmet actiones, & oblationes, quæ fiebant in honorem Dei. Per Sacramenta intelliguntur consecrationes, non solum ministrorum, qui vacabant cultui diuino, sed quorumcumque fidelium, qui separabantur particulari aliquo signo ab infidelibus. Per Sacra intelliguntur instrumenta, quibus vtendum erat in cultu diuino. Per obseruantias intelliguntur quædam institutiones particulares, quibus vti deberent personæ particulares in determinatis actionibus ex præscripto legis.

8.

Iudicialia etiam reducebantur ad quatuor genera.

Idem sanctus Thomas *quæst.* 104. *art.* 4. reducit etiam iudicialia ad quatuor genera, quorum primum erat eorum, quæ versabantur inter Principes, & subditos; secundum, eorum quæ spectabant ad ipsos populares inter se in ordine ad commercia. Tertium, eorum quæ concernebant extraneos, ut hostes, aduenas, peregrinos. Quartum denique, eorum quæ exerceri debebant inter domesticos, ut inter uxorem, & maritum; patrem, & filium; dominum, ac seruum. Huius autem diuisionis sufficientiam, & rationem examinare, non est huius loci, nec reuera est nisi parui momenti.

9.

In lege noua, ut tradita à Christo non continentur iudicialia.

d In lege autem noua, &c. Ex tribus generibus præceptorum contentorum in lege veteri, duo tantum contineri asserit in lege noua, prout tradita est à Christo Domino, nempe cæremonialium, & moralium: & assignat rationem optimam ex Scriptura, cur non dederit Christus præcepta iudicialia, ad quam addi potest alia ratio ex Suario *lib.* 10. *de leg. cap.* 2. *num.* 2. nempe quia Christus Dominus non assumpsit sibi regnum temporale, iuxta illud Ioan. 18. *Regnum meum non est de hoc mundo*; nec temporale etiam iudicium, iuxta illud Lucæ 12. *Homo, quis me constituit iudicem inter vos?* Verum quidem est quod necessarium sit ad gubernandam debito modo Ecclesiam, proponere aliqua præcepta

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

iudicialia, supposita infirmitate; sed quia Christus optabat ut omnes conarentur superare illam infirmitatem, noluit per se illa præcepta proponere; tribuit tamen Ecclesiæ potestatem id faciendi, secundum quod pro occurrentibus occasionibus, locisque ac temporibus esset opportunum, quod & de facto fecit.

Quod verò in lege noua dentur moralia præcepta, patet ex dictis supra contra hæreticos; quod etiam dentur cæremonialia patet ex præceptis concernentibus Sacramentorum administrationem: illud enim præceptum de Baptismo conferendo per aquam naturalem, & certa verba, merè cæremoniale est, ut est extra controuersiam.

Quod si quærat, quænam moralia præcepta sint in lege noua? Respondeo ex Doctore hîc, eadem ipsa moralia præcepta, quæ erant in lege veteri, esse renouata in lege noua: certum est enim præcepta Decalogi tam obligare iam, quàm obligabant durante lege veteri, quia cum sint de iure naturæ, siue strictè, siue largè, ut patuit *dist.* 37. non debebant mutari. Vnde S. Leo *serm.* 14. *de passione Dom.* ait quod *In præceptis moralibus, nulla prioris Testamenti decreta reprobata sunt, sed Evangelico mysterio multa sunt aucta, ut perfectiora, & lucidiora essent dantis salutem, quàm promittentia Saluatorem.* Sed si quærat, an sint alia præcepta moralia iam, quæ non erant tum? Doctor quidem nihil resoluit, sed rem in dubio relinquit: nam §. *Comparando verò*, ait: *Dubium est verum illi*, qui scilicet erant sub lege veteri, tenerentur ad omnia illa præcepta, ad quæ scilicet nos tenemur. Ut resoluatur hæc difficultas,

Dico primò, certum est in lege noua esse multa præcepta moralia de actibus quibusdam, quæ non erant in lege veteri. Hæc patet manifestè ex præcepto credendi Trinitatem explicite; quale sanè præceptum non erat datum illis, qui erant sub lege naturæ, quibus sufficiebat credere Trinitatem implicite. Deinde, habemus præcepta multa de Sacramentis credendis, quæ ipsi non habuerunt, imò habemus præcepta credendi Christum fuisse passum, mortuum, & sepultum, &c. quæ ipsi nec debebant, nec poterant credere, quia non erant tum vera; nihil autem nisi verum credi debet, aut potest fide supernaturali, nec de his præceptis ait Scotus esse dubium aliquid, sed de præceptis moralibus virtutum moralium, non Theologicarum.

Dico secundò, hæc præcepta particularia credendi esse positiua, & non iuris naturæ stricti. Hæc videtur esse contra Suarium *suprà num.* 5. qui putat probabile esse quod præcepta fidei quoad actus, qui præcipiuntur tam, & non erant præcepti in lege veteri, sint iuris naturæ, quamuis dependenter à reuelatione, & prædicatione mysteriorum, quæ per illos actus creduntur, tanquam à conditione *sine qua non*. Probatur conclusio, quia si secluderetur ordinatio particularis Dei ordinantis, seu exigentis fidem mysteriorum, quamuis ipse reuelaret illud mysterium, & esset actus virtutis credere illud; tamen non potest ostendi ex quo capite teneretur quis hîc, & nunc sub peccato mortali credere isti mysterio, aut adhibere diligentiam particularem illud addiscendi: neque enim ex terminis notum est esse talem obligationem, neque sequitur ex

Christus dedit Ecclesiæ auctoritatem statuendi iudicialia præcepta.

Continentur in ea moralia, & cæremonialia.

10.

Quæ sunt moralia præcepta legis nouæ.

Decalogus obligat pro lege noua.

An sint alia præcepta moralia in noua qua non erant in veteri.

11.

Assertio 1. Multi actus sunt præcepti, & prohibiti in lege noua qui non erant præcepti, aut prohibiti in lege veteri.

12.

Assertio 2. Præcepta particularia credendi aliquid determinata mysteria, sunt iuris positiui, non naturalis. Probatio.

vllis præmissis per se notis, quòd detur talis obligatio seclufa ordinatione positiua Dei, aut Christi, aut aliquorum aliorum Superiorum. Fateor quidem esse ex natura rei malum discredere Deo reuelanti, quia per hoc fieret ipsi magna irreuerentia; at quòd credere teneremur semper positiuè mysteriis ab ipso reuelatis, præsertim cùm ipsemet immediatè ea non reuelaret, sed proponeretur ab aliis ea esse ab ipso reuelata, non video quomodo iis credere possit esse præceptum iuris naturæ stricti, hoc est, obligantis sub peccato mortali. Sic enim capio hîc *iis naturæ strictum*, pro eo nempe, quod obligat sub mortali, non pro eo, quod dicat aliquid faciendum, quod esset quomodocumque honestum factum.

13.
Confirmatio.

Confirmatur, quia certum est de facto esse impositum præceptum Ecclesiæ Pastoribus, & Doctoribus prædicandi Euangelium, & mysteria fidei per se, vel per alios, vt patet ex illo Christi Matth. vlt. *Docete omnes gentes, & prædicate Euangelium*. Et illud 1. Cor. 9. *Neccitas enim mihi incumbit, va enim mihi est, si non euangelizauero*. Et hæc prædicatio debet sine dubio principaliter extendere se ad mysterium Trinitatis, & Incarnationis: sed certum est quòd hæc obligatio specialis prædicandi illa mysteria reuelata præ aliis non sit ex lege naturæ vlllo modo; sed ex ordinatione positiua Dei, & Christi. Et si dicas hanc obligationem prædicandæ fidei, esse legis naturæ ex suppositione quòd ista mysteria credere sit necessarium ad salutem, & quòd illi, quibus conuenit illa obligatio, sint instituti in Pastores, ac Doctores: Rectores enim cuiuscumque communitalis competit ex iure naturæ habere curam talem ipsius, vt quantum in illis est, prouideant ipsi necessaria ad salutem.

Replicat.

Reuocatur.

14.
Assertio 3.
Non sunt nûc vlla præcepta de vllis actibus virtutum moralium qui aliàs nõ erant sub præcepto in lege veteri.

Dico tertid, verisimilius esse Christum Dominum non dedisse nobis vlla præcepta noua in lege gratiæ de vllis actibus virtutum moralium, quæ aliàs non erant sub obligatione in lege veteri, quamuis fortè ob ignorantiam aliqui, tum excusarentur à non fauendis aliquibus actionibus, quæ iam debent fieri, & tum etiam deberent, nisi ignorantia excusaret. Hæc videtur mihi esse communior sententia cum D. Thoma *quæst. 108.* & Suario *suprà*; patetque prima pars, quia non potest assignari vllus actus talis, qui sit præceptus in lege noua, & non fuerit in veteri.

Confirmatur, quia nullus actus virtutis moralis est sub præcepto in lege noua ex ordinatione Christi, nisi actus præcepti in Decalogo, & qui ad illos reducuntur, habentque eandem rationem obligationis ex natura rei, sed omnes isti erant præcepti in lege veteri, vt patet.

15.
Aliqui in lege veteri excusabatur ob ignorantiam à multis actibus qui sunt sub obligatione iam.

Probat secundam partem, nimirum quòd fortè excusarentur aliqui in lege veteri ab obligatione habendi aliquos particulares actus ob ignorantiam, ad quos aliàs obligabantur, quia satis probabiliter colligi potest ex *Matth. 5.* quòd multi Iudæorum existimauerint se non fuisse obligatos ad dilectionem inimicorum. Christus enim ibi dicit: *Audistis quia dictum est antiquis: Diliges proximum tuum, & odio habebis inimicum.* quæ verba significant id fuisse prædicatum, & receptum etiam saltem à multis, vt propterea necesse fuerit Christo Domino adiungere nouam doctrinam de præcepto charitatis: *Ego autem dico vobis,*

diligite inimicos vestros. Ergo non est improbabile quòd Iudæi habuerint talem ignorantiam: ea autem admittenda, sequitur potuisse ipsos sine peccato facere, quod aliàs facere non debuissent, verbi gratiâ, odio prosequi inimicum. Quòd si hæc explicatio huius præcepti, & aliæ explanationes aliorum præceptorum, de quibus facit Christus Dominus mentionem eo loci, fuerunt communiter receptæ, certum est hos obligari de facto ad multa moralia, ad quæ ipsi non fuerunt obligati, & quidem grauiora: nam graue censetur amare inimicum; sed tamen quia à parte rei ipsi obligabantur ad omnia illa, & solum excusabantur ex ignorantia inuincibili; propterea simpliciter loquendo, dicendum est Christum non præcepisse vlla moralia non Theologicalia, nec ceremonialia, quæ non erant in lege veteri præcepta, vt dicitur in conclusione. Hæc quoad moralia legis nouæ sufficiunt.

Quoad ceremonialia autem non minùs certum est dari talia in lege noua; nam dantur præcepta de septem Sacramentis tali, vel tali modo conficiendis, & præcepta etiam ea administrandi, ac recipiendi suo tempore, vt patet ex tractatibus de Sacramentis in particulari; hæc autem sunt præcepta ceremonialia, vt patet; quandoquidem ex natura rei nihil prorsus sit honestatis in actionibus illis, quæ in iis conficiendis adhibentur, nec sunt iudicialia præcepta. His suppositis, doctrina Doctoris de comparatione vtriusque legis in grauitate desumpta ex eorum oneribus, sequentibus conclusionibus proponetur, per quas tota litera sufficienter explicabitur, si tamen indigeat explanatione, quæ ex se satis est clara.

Conclusio prima, lex noua quoad moralia præcepta non est grauior absolutè, & simpliciter lege veteri, est tamen grauior ex suppositione ignorantie veterum, si habuerunt illam ignorantiam significatam *Matth. 5.* de qua paulò antè. Hæc ex dictis est certa, quia si à parte rei nulla alia sunt moralia præcepta in hac lege, quæ non erant præcepta in lege veteri, simpliciter loquendo, non poterit lex noua quoad moralia esse grauior. At si ex ignorantia illi qui erant sub lege veteri excusabantur à non diligendis inimicis, & aliis illis actibus, quos Christus præcipit in illo *Matth. 5.* ex ista hypothese lex noua est grauior, quia ablata est in ea illa ignorantia, & est consequenter obligatio habendi illos actus supra obligationem, quam habuerunt Iudæi ex suppositione ignorantie.

Conclusio secunda, quoad ceremonialia lex vetus est longè grauior, quàm noua quoad ceremonialia. Hæc est communis, & patet ex auctoritate Augustini in *epist. 118. ad Ianuarium*, quam dicit Doctor tangi in dist. 12. *cap. omnia talia.* (sic enim legi debet, & non, *omnia vniuersaliter*, vt erat in aliis editionibus,) quia pars illius epistolæ ibi ponitur. Auctoritas autem est hæc. *Primò itaque tenere te volo, quod est huius disputationis caput, Dominum nostrum Iesum Christum, sicut ipse in Euangelio loquitur, leui iugo suo nos subdere, & sarcina leui; vnde Sacramentis numero paucissimis, obseruatione facillimis, significatione præstantissimis, societatem noui populi colligauit.*

Confirmatur vis huius auctoritatis per aliam eiusdem *serm. 9. de verbis Domini*, super illud: *Iugum meum suauis est, & onus leue*, vbi vocat legem

16.
Aliqua ceremonialia præcepta dantur in lege noua quæ non erant in veteri.

17.
Conclusio 1.
circa comparationem vtriusque legis.
Lex noua quoad moralia non est grauior veteri simpliciter, sed est grauior ex suppositione ignorantie.

18.
Conclusio 2.
Lex vetus est grauior quoad ceremonialia.

Confirmatio.

legem veterem, sarcinam innumerabilium observationum, quod reuera iugum graue erat.

Probatio 2.
Quot erant
præcepta legis
veteris.

Probatur secundò, quia secundum computum Rabbi Moysis, erant ultra sexcenta præcepta in veteri lege. Certè Abulensis *quæst. 24. in cap. 1. Ruth*, dicit fuisse sexcenta tredecim, & quamuis hæc omnia non fuerint cæremonialia, tamen magna pars eorum erant talia, & quidem, vt inquit benè Doctòr, quædam valdè difficilia, vt illud quod erat de præsentatione masculorum ter in anno coram Domino Ierosolymis, & illud de cultu septimi anni, propter quod duobus annis continuis vacabant à collectione fructuum. nam illo ipso anno non poterant colligere fructus, nec sequenti etiam, quia non poterant illo anno disponere solum pro fructibus ferendis sequenti anno.

Confirmat hoc Scotus per illud Petri in Actibus Apostolorum cap. 15. *Quare vultis discipulis imponere onus graue, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus?* hoc est, non potuimus sine magna difficultate: nam aliàs absolutè, & simpliciter sine dubio potuerunt, quia Deus non præcipit impossibilia, vt est certum ex ratione, & maximè ex autoritate tum Augustini lib. de natura & gratia cap. 43. dicentis: *Deus impossibilia non iubet, sed iubendo admonet, & facere quod possis, & petere quod non possis.* Hieron. in Ep. ad Damasum de expositione Symboli, execrantis eorum blasphemiam, qui dicunt impossibile aliquid homini à Deo præceptum esse, & denique, quod caput est, Concilij Trident. id definientis contra Nouatores sess. 6. cap. 18.

Deus nō præcipit impossibilia.

20.
Probatio 3.
conclusionis.

Probo iam tertio conclusionem ex his omnibus, ea reducendo ad formam: illa lex est grauior longè quoad cæremonialia, quæ & plura multò habet præcepta cæremonialia, & grauiora: sed ex dictis constat legem veterem plura, & grauiora habere, quàm nouam; neque enim noua lex ex se habet, nisi paucissima præcepta de Sacramentis, quæ omnia facillima sunt, si excipias præceptum de Confessione, quod aliquid quidem habet difficultatis propter reuelationem suorum peccatorum; sed hæc difficultas non est corporalis, nec infert detrimentum aliquod in bonis temporalibus, verbi gratiâ, diuitiis, vt inferebant

præcepta vetera, & nemo prudens deberet existimare esse tam difficile suum peccatum Confessori absoluturo, & secretum semper retenturo, nec in malam partem, sed potiùs in bonum accepturo quæcumque sic significantur peccata, confiteri, quàm ter in anno suos filios à locis remotissimis Ierosolymam mittere Domino præsentandos, & alia facere, quæ iuebantur in lege veteri.

Conclusio tertia. Quoad iudicialia lex noua, ex se, vt tradita est à Christo, est longè facilior. Hæc patet ex dictis, quia noua non habet iudicialia, verus habet plurima. Dixi autem, vt tradita est à Christo, quia si consideretur, vt includit alias leges posituias non traditas à Christo, sed latas ab Ecclesia, & aliis Superioribus, quos condendi leges nouas auctoritatem habere suppono ex materia de legibus cum communi sententia, si sic, inquam, consideretur, non est dubium quin possit esse grauior, & fortassis etiam de facto sit grauior quantum ad grauitatem desumptam ex multitudine & difficultate iudicialium: forte enim plures, & difficiliores sunt latæ leges iudiciales inter Christianos iam, quàm erant antiquitus latæ inter Iudæos durante veteri lege; est enim multitudo iam maxima irregularitatum, excommunicationum, censurarumque aliarum, varij generis, quibus omnibus probè cognoscendis, ne dicam vitandis, vix vlla diligentia hominum aliàs occupatorum sufficit.

Conclusio quarta; Absolutè & simpliciter lex noua, quoad difficultatem ortam ex præceptis, est facilior quàm vetus. Hæc est communis, & patet ex dictis, quia vel nulla sunt præcepta noua moralia in lege noua, quæ non erant in lege veteri; vel certè pauca, & ea non difficilia. Deinde longè pauciora, & faciliora habet cæremonialia, & nulla iudicialia: ergo simpliciter dicenda est facilior. Ex quo patet, quàm rectè dixerit Christus: *Iugum suum esse suauē, & onus leue.* Et quòd id posset intelligi de suauitate & leuitate, quam habet ex paucitate & facilitate præceptorum cæremonialium, & iudicialium in comparatione ad veterem legem, propter quod etiam dicitur *verbum abbreviatum*, Rom. 9. vt Patres communiter interpretantur.

Difficultas confessionis non est tanta quanta erat difficultas cæremonialium veteris legis.

21.
Quoad iudicialia lex noua est facilior vt tradita est à Christo.

Fortè plura & grauiora sunt iudicialia legis nouæ imposita à superioribus quàm erant in lege veteri.

22.
Conclusio 4.
Lex noua est simpliciter facilior quoad difficultatem ortam ex præceptis quàm vetus.

SCHOLIUM.

Ponit quinque, quibus lex noua excedit veterem. Primum, quia Christus sua passione plus meruit credentibus eam exhibitam, quàm exhibendam. Secundum, plures & efficaciores causa gratia, scilicet septem Sacramenta, cum tamen de vno tantum constet Sacramento collatiuo gratia in veteri, scilicet de Circumcisione. Tertium, clarior explicatio præceptorum. Quartum, copiosior thesaurus Ecclesie ex meritis B. Virginis & Sanctorum. Quintum, certa promissio aternorum premiorum. Vide Suarez de excellentiis legis nouæ l. 10. de legib. cap. 8. ubi ponit 13. excellentias eius supra veterem.

Quantum ad secundum articulum, dico, quòd passio Christi exhibita plus meretur de gratia credentibus eam iam exhibitam, quàm ipsa, vt exhibenda, meruerit illis, qui crediderunt illam vt exhibendam. & idèò Sacramenta nostra, quæ habent efficaciam in virtute passionis Christi exhibitæ, plus conferunt de gratia, quàm Sacramenta veteris legis. Præter hæc habemus plura adiutoria gratiæ: quia plura Sacramenta: nam illi præter matrimonium (si tamen fuit illis Sacramentum, de quo tangetur in quarto) nullum habuerunt Sacramentum, nisi Circumcisionem, & hoc vt remedium contra originale. Post reciduationem verò, si mereri potuerunt gratiam aliquam motu proprio, benè quidem: sed ad gratiam tunc acquirendam nullum fuit Sacramentum

7.
Christus per suam passionem plus gratia meruit nobis quam per eam exhibendam antiquis.
Dis. 1. par. 2. & d. 26.

tunc institutum apud eos. Non enim habuerunt Sacramentum pœnitentiæ, nec alia plura adiutoria ad gratiam impetrandam, quæ habemus nos.

Tertiò, præter maiorem efficaciam Sacramentorum, & pluralitatem eorum, habemus doctrinam magis explicatiuam, & declaratiuam veritatis, quàm ipsi habuerunt, & exempla Sanctorum plura, & efficaciora ad imitandum. Et quartò plura merita Sanctorum, qui fortè non tantùm sibi, sed etiam nobis meruerunt. & nos etiam meremur inuocando auxilium eorum, & intercessionem apud Deum.

*Resolutio
articuli se-
cundi.*

Simpliciter ergo plura adiutoria, & efficaciora sunt in lege Christiana, quàm veteri, & ideo ex ea parte, lex noua est leuior. Est etiam vnum adiutorium valde notabile, quia nobis pro obseruatione legis Christianæ promittitur explicitè vita æterna: illis autem vel rarò, vel nunquam nisi bona temporalia promittebantur: nunquam autem tantum alliciunt animam ad seruandum legem bona temporalia, sicut bona æterna.

COMMENTARIUS.

23.

Quantum ad secundum. Hic examinat secundum caput, ex quo possit colligi quænam lex sit grauior; nempe ex parte auxiliorum, quæ in lege sunt ad ferenda eius opera. Est autem eiusque ad hoc

*Conclusio
quoad com-
parationem
in secundo
capite.
Ex parte au-
xiliorum lex
noua est fa-
cilior.
In quo confi-
stunt auxilia
obseruanda
legis.
Probatio ex
parte gratiæ.*

Conclusio: Lex noua est facilior veteri ex parte auxiliorum suorum. Hæc conclusio est etiam communis, & optimè probatur à Doctore, quia auxilia principalia, quibus redditur facilis obseruatio mandatorum, consistit in gratia tam habituali, quàm actuali præueniente, adiuuante, & concomitante, & in motiuis extrinsecis flectentibus ad obseruantiam, causisque producentibus gratiam: sed maior gratia tam habitualis, quàm actualis confertur pro statu legis nouæ ordinariè ac communiter, & plures sunt causæ productiuæ gratiæ in eo, & plura ac magis perfectè cognita motiua flectentia ad obseruantiam mandatorum: ergo lex noua est facilior ex parte auxiliorum, quàm lex vetus. Maior, & consequentia sunt certæ.

24.

Probatur minor quoad gratiam, quæ est principalissimum auxilium, quæ sola sufficeret, & sine qua nihil aliud sufficere posset, vt suppono ex materia de gratia, quia Christus Dominus omnia tam nobis, quàm iis, qui viuebant in lege veteri, gratiæ dona promeruit, iuxta illud Ephes. 1. *Benedixit nos omni benedictione in cœlestibus in Christo*, de quo per se agi solet in tractatu, aut de Incarnatione, aut de gratia: sed omnino congruum est vt plus meruerit gratiæ pro lege sua, quam ipsemet fundauit, quàm pro lege veteri: & congruum erat vt Deus moueretur potius ad dandum plus gratiæ propter merita Christi actu exhibita, quàm propter illa vt exhibenda: ergo cum pro lege nostra sint actu exhibita, & pro veteri non fuerint exhibita, sed exhibenda, dicendum est quoddam communiter plus gratiæ conferatur pro hoc statu, quàm pro statu legis veteris. Dico autem ordinariè, quia non est dubium quin aliquibus hominibus veteris Testamenti plus gratiæ tributum sit, quàm multis noui: sed hoc non facit ad rem, quia comparamus vtramque legem quoad id quod ordinariè ex natura rerum accidit, non quoad casus extraordinarios. Adde quoddam etiam constet plures esse viros ordinariæ sanctitatis in lege noua, quàm in veteri. Vnde si fieret consideratio quoad casus extraordinarios etiam, plus gratiæ confertur in lege noua, quàm in veteri.

25.
Probatio 3.

Probatur secundò eadem minor, quoad causas productiuas gratiæ, quia in lege noua sunt sep-

tem Sacramenta, quæ ex opere operato conferunt gratiam; in veteri autem lege non erat, nisi vnum ad summum, nempe Circumcisio, de qua ipsa controuertitur. Et sanè in hoc consistit admirabilis excessus legis nouæ supra veterem ex parte præcipuè Sacramentorum Confirmationis, Pœnitentiæ, & Eucharistiæ, quæ communia sunt omnibus, præsertim cum hæc vltima duo sæpissimè ab omnibus adhiberi possint, & cum Pœnitentia vim habeat delendi peccati post Baptismum commissi cum dispositione attritionis; cum tamen in lege veteri non fuerit aliud remedium circumcisis labentibus in peccata, quod posset sufficere absque contritione perfecta, quæ difficulter haberi potest.

*Ex parte sa-
cramentorum.*

Deinde propter communionem Sanctorum, non est dubium, quin Sancti in cœlis orent pro nobis, & quin merita iustorum sibi inuicem communicentur. Vnde cum plures sint Sancti in hoc statu, quàm fuerint tum, & iam multi sint in cœlo, quoad animas cum tamen nulli ibi fuerint pro statu veteri, ex hoc etiam capite non potest esse dubium quin plus conferatur gratiæ ordinariè pro hoc statu, quàm pro statu veteri. Verùm fateor hanc considerationem esse per accidens ad legem ipsam gratiæ, quæ suam vim ex se habet independentem ab hoc.

26.
*Confirmatio.
ex parte com-
munionis
Sanctorum.*

Probatur tertio quoad motiua excitantia ad obseruantiam legis, quia lex noua sæpe, & distinctè proponit præmium vitæ æternæ obseruantibus ipsam, & transgressoribus gehennam, lex autem vetus non proponit hæc motiua tam distinctè, sed potius proponit motiua præmiorum, & pœnarum temporalium, sed certum est hæc motiua vitæ, & mortis æternæ multò maiorem habere vim trahendi ad obseruantiam legis, quàm motiua illa temporalia. Quantum autem facilius hæc motiua difficultatem quamcumque præceptorum, & ratione ipsa patet, & infinitis auctoritatibus posset confirmari, sed sufficiat illa Augustini serm. 9. de verbis Domini.

27.
*Probatio 3.
Ex motiuis
excitantibus.*

Quàm facile toleratur qualibet aduersitas temporalis, vt æterna pœna vitetur, & æterna requies comparetur! Et sanè ob hanc considerationem Gregorius Nazianzenus orat. 2. *Paschatis* putat iugum Christi esse suauis & leue. *Esti nouum*, inquit, *iugum suauis est & onus leue*; id tamen propter spem fit, & mercedem.

*Motium
præmij cale-
stis quantum
faciliter ob-
seruantiam
præceptorum.*

Alia motiua proponit Scotus pertinentia ad legem nouam, nimirum exempla Sanctorum plurimorum, qui non solum libenter, & alacriter obseruauerunt præcepta omnia eius, sed consilia etiam, Christi.

28.
*Confirmatio
ex exemplis
Sanctorum &
passione
Christi.*

*Via passionis
Christi ad
facilitandam
obseruantiam
præceptorum.*

etiam, faciendo multa opera supererogatiua, maximè difficultatis, qualia exempla non habuerunt in lege veteri. Huic mótiuuo addi potest consideratio passionis Christi Domini, quæ sola omnem difficultatem obseruandæ legis benè considerata tolleret, vt experientia constat, & autoritatibus vbique obuiis posset probari. Placet vnicam hîc adducere ex Gregorio Nazianz. orat. 20. in Machab. *Nam qui martyrium, inquit, subierunt ante Christi passionem, quid facturi erant, si post Christum persecutionem passi essent, eisque mortem nostra salutis causa susceptam ad imitandum propositum habuissent? quorum enim nullo proposito exemplo talis tantæque virtus fuit, an non y exemplum illud intuentes fortius in certamen descenderent?*

29.
*Quomodo lex
noua vita &
vetus mors.*

Ex hoc autem excessu legis nouæ supra veterem facillè ostendi potest quomodo verum sit, quod communiter dicitur à Theologis cum Sancto Thoma *quæst. 106.* & Sancto Bonaventura hîc, nempe, legem nouam esse vitam & iustificare, veterem non ita, sed potius mortificare, & esse mortem. Omissis enim variis dicendi modis, quos

facile esset impugnare, facile id verum esse dici potest, quatenus lex noua habet hæc multò maiora subsidia, quàm habuit lex vetus; & quatenus gratia, sine qua lex vetus nihil operabatur ad salutem, & multa ad mortem, quia sine gratia non poterat obseruari, & consequenter non poterat aliquid efficere, quod conduceret ad promerendum vitam æternam; poterat autem seipsa sicut & fecit ostendendo quæ bona, & mala erant, dare occasionem peccandi, iuxta illud Apostoli: *Peccatum non cognoui, nisi per legem*, Rom. 7. & infra: *sine lege enim peccatum mortuum erat*. Quatenus, inquam, sine gratia, lex potius obfuit, quàm profuit, (licet ex se esset bona) & quatenus illa ipsa gratia, qua mediante poterat obseruari, & prodesset, dabatur per merita Christi, quæ realiter exhibebantur in lege noua, & qui ipse fuit in lege noua, & proponitur in ipsa distinctè, eatenus lex noua potest dici iustificare, & viuificare, & esse spiritus, & vita; lex autem vetus ex se sine subsidio gratiæ habitæ ex meritis Christi propositis, & exhibitis in lege noua, potest dici mortificare, & occidere.

S C H O L I V M.

Ad primum dubitat an moralia legis noua sint grauiora veteribus, quia fortè multa interiora præcipit lex noua, quæ non præcepit vetus, vt ait D. Thom. supra art. 4. dicens ex hac parte nouam esse grauiorem. Tamen verius est legem veterem prohibuisse actus internos concupiscentiæ, quos noua prohibet, sed ex malo intellectu Iudaorum, non censebant se obligatos ad abstinendum ab actibus internis malis, & sic intelligitur quod Christus ait Matth. 5. & quoad hoc, noua dici potest grauior, quia explicite obligat ad ista interna. ita Lyræ. præfat. ad Euang. Abul. Matth. 11. quæst. 68. Chrysost. in imperfecto homil. 10. August. 19. contra Faust. cap. 23.

AD primum concedo quòd si lex noua contineat omnia moralia, quæ lex vetus, & addat alia, vel saltem addat aliquam explicationem aliquorum, ad quæ fortè ipsi non tenebantur, quòd quantum ad hoc est grauior: tamen hoc non tantum grauat, sicut ex alia parte grauat cæremonialium multitudo, & iudicialium. Ex parte autem legis nouæ plus alleuiat multitudo, & efficacia auxiliorum: ita quòd illa modica grauitas, si qua sit maior in moralibus, non præponderat grauitati in aliis, & hoc pensatis auxiliis hinc inde.

Ad secundum dico, quòd difficultas in opere virtuoso non est per se ex parte operantis, sed ex parte operis. difficilius enim est auro dare vnum nummum, quàm liberali decem; & tamen non virtuosius. Nec qualiscunque difficultas ex parte operis arguit maiorem virtuositatem: sed illa, quæ per se includit excellentiam obiecti, quod per se attingitur per operationem: talis autem difficultas stat cum maiori leuitate. nam leuius est attingere amando obiectum excellentius, quàm obiectum minus excellens. & talia opera excellentia immediatè respicientia Deum, plura sunt explicita in lege noua: multi enim actus dilectionis Dei immediatè magis explicantur Christianis, quàm Iudæis. Nec mirum, quia illa dicitur esse lex timoris, hæc autem amoris: amor autem & præcipuè finis, si ille quæretur in omnibus, facit omnia onera leuia, vt verum sit quod dixit Saluator Matth. 23. *Venite ad me. & sequitur. Iugum enim meum suauis est, & onus meum leue.* Cui sit laus, honor, & gloria per infinita sæcula sæculorum. Amen.

C O M M E N T A R I V S.

30.
*Ad argu-
menta prin-
cipalia.
Primum ar-
gumentum
principale.*

AD primum concedo. Respondet hîc ad argumenta principalia, quorum primum erat: lex noua includit totam legem veterem, iuxta illud, *Non veni soluere, sed adimplere.* Et habet aliqua alia præcepta vltra præcepta legis veteris, vt patet Matth. 5. ergo est grauior.

Respondet Doctor iuxta dubitationem, quam proposuit antè num. 4. si lex noua habet aliqua

alia præcepta moralia, & obliget ad aliquem modum distinctiorem eorundem præceptorum moralium, esse grauiorem quoad hoc, quàm fuit vetus, sed simpliciter tamen hoc non obstante esse minus grauem propter rationes præmissas.

In forma autem sic respondeo, distinguendo antecedens quoad primam partem: includit totam legem veterem; quoad moralia, ita vt iam oblige

8.
*Multitudo
cæremonia-
lium grauat
veterem,
multitudo
Sacramen-
torum alle-
uiat nouam
legem.
Quæ diffi-
cultas ar-
guit virtuo-
sitatem.*

*Responsio in
forma.*

obligemur ad omnia moralia, ad quæ obligabat illa lex, concedo antecedens: includit totam legem veterem, quoad omnia cæremonialia, & iudicialia, nego antecedens, quoad illam partem. & ad probationem dico quod non soluerit Christus legem quoad moralia; nec quoad cæremonialia etiam, quantum ad adimplerionem eorum, quæ figurabant; quamuis venerit soluere illa, quantum ad hoc quod ulterius non obligarent, licet hoc non sit soluere propriè loquendo, quia ex se, & prima institutione non extendebantur ulterius. Soluere autem legem propriè est vel facere contra directionem eius, vel dispensare in illa, aut abrogare illam pro tempore, pro quo aliàs obligaret, quorum neutrum fecit Christus.

31.

Distinguo etiam secundam partem, habet aliqua alia præcepta moralia, transeat; & cæremonialia, transeat; habet aliqua alia, quæ æquivalent quoad grauitatem illis præceptis legis veteris, quæ iam non obligant, nego antecedens, & consequentiam.

Responsio 2.

Respondeo secundò, negando consequentiam, quia licet haberet plura, & difficiliora præcepta, tamen abundantia auxiliorum supplet illum defectum abundè, ita ut cum illis auxiliis facilius sit obseruare omnia illa præcepta, quàm erat uiuentibus in lege veteri obseruare sua præcepta, siue pauciora, siue æqualia.

32.

Secundum argumentum principale.

Secundum argumentum principale erat quod status legis nouæ sit perfectior & virtuosior, quàm legis veteris: ergo est difficilior, quia virtus tendit in difficile.

Responder negando consequentiam ad sensum obiectionis, quia difficultas virtutis non debet semper considerari ex parte ipsiusmet operantis, ita scilicet ut eo præcisè quis operetur perfectius, quo maiori cum difficultate, & molestia operatur; aliàs avarus perfectius, & virtuosius operaretur dando vnum scutum, quàm liberalis dando decem; quod est absurdissimum; sed est ex parte ipsiusmet operis, ita ut si ipsum opus ex se sit difficilius, virtuosius operetur qui illud facit, quàm qui facit oppositum, ut patet ex eodem exemplo avari & liberalis.

33.

Addit ad hoc, quod non quæcumque difficultas operis ex se arguat maiorem perfectionem, sed illa quæ desumitur ex maiori perfectione obiecti; unde licet quis minore cum difficultate ex parte operis, & operantis amaret perfectius obiectum, ille perfectius operaretur, quàm qui minori cum facilitate, amaret minùs perfectum obiectum. Et hinc amor Dei est perfectior, quàm vllæ aliæ operationes, quæ respiciunt alia obiecta imperfectiora, quamuis ex parte sua, & operantis etiam hæc essent difficiliores. Verum quidem est quod difficultas maior operis arguat maiorem perfectionem in operante faciente tale opus, sed hoc debet intelligi cæteris paribus.

In proposito autem cætera non sunt paria, quia in lege noua sunt plures actus ex natura obiecti, & intensione gratiæ perfectiores, quàm in lege veteri, communiter loquendo.

34.

Addit ad hæc quod licet status veteris esset perfectior statu nouæ legis, si fierent actus tam

frequentes in ipso, quàm in nouo; tamen si non fiant, non erit perfectior; præsertim si ipsa difficultas sit in causa cur non fiant. Melior est enim ille status, qui ex natura sua habet esse occasio plurium operum bonorum, quàm qui ex natura sua hoc non habet, quamuis haberet ex natura sua influere maiorem bonitatem in actus, si fierent, ut patet.

Addit ulterius, quod si argumentum valeret, probaret statum beatitudinis esse imperfectiorem statu viæ, quia minorem habet difficultatem; hoc autem est absurdum: ergo & id vnde sequitur. Vnde breuiter potest responderi secundò, negando etiam consequentiam: & ad probationem dicendo, quod licet virtus versetur circa difficile, id tamen non ita intelligendum sit, quasi semper deberet versari circa difficile; nam certum est multos esse actus virtutum, qui non sunt elicientibus difficiles, nec etiam ita intelligendum est, quod quo actus est difficilior, eo est perfectior, nisi cæteris, ut dixi, paribus, de quo per se agendum est in materia de virtutibus.

Circa illud verò, quod in fine suæ responsionis ad hoc secundum argumentum ait Scotus, legem veterem esse timoris, & nouam amoris, id quidem tenetur communiter, & patet ex Augustino lib. 1. de Ecclesiæ moribus cap. 28. *Coercitio*, inquit, *timore*, *instructio verò amore perficitur in his duobus*. *Deus duobus Testamentis disciplina nobis regulam dedit, quamquam enim virtutemque in utroque sit, preualet enim in vetere timor, amor in nouo, quia ibi seruitus, hic libertas ab Apostolis predicatur*. Et lib. aduersus Adimantum cap. 17. *Hac est breuissima, & apertissima differentia duorum Testamentorum timor, & amor*. Et cap. 16. *Deus veteri homini fugienti tanquam Dominus apposuit quod timeret, & nouo redeunti, tanquam pater, aperuit quod amaret*.

Sed quæri potest, quomodo hoc sit verum? Respondeo autem id imprimis verum esse, quia plures actus amoris explicite nobis proponuntur in lege noua, quàm proponebantur in lege veteri, ut patet *Matth. 5*. vbi explicite proponitur nobis ipsos inimicos ob Christum diligendos. Deinde id verum est, quia vetus lex proposita est cum tonitruis, caligine, igne, fulguribus, & aliis signis, timorem tantum incutientibus, ut populus ille, cui proponebatur, enixè petierit à Moyse ut ipse pro Domino loqueretur: *Loquere tu nobis, & audiemus, non loquatur nobis Dominus, ne forte moriamur*. At in promulgatione nouæ legis nihil tale, sed magna cum suauitate inuitabatur populus ad eam accipiendam: *Venite*, inquit Christus, *ad me omnes qui laboratis, & onerati estis, & ego reficiam vos; iugum enim meum suauis est, & onus meum leue*, *Matth. 11*. Denique quia omnes difficultates eius leues reddidit abundantiori gratia, & præterea suo proprio exemplo, ieiuniis, vigiliis, orationibus, ac acerbissima denique passione, ob quam concedat nobis gratiam ferendi alacriter onus ipsius leue, & iugum suauis cum perseverantia vsque in finem amantissimus legislator, qui est benedictus in sæcula sæculorum, Amen.

35.

Responsio 3.

36.

Lex vetus est timoris, & noua amoris.

37.

Quomodo id verum est.



INDEX

Rerum notabilium, quæ in hoc septimo Tomo Doct̃oris subtilis continentur.

*Prior numerus ad paginam, posterior ad Marginales notas
Arithmeticas remittit.*

A B



BRAHAM excusatur à pec-
cato mendacij. 963.12
Abraham voluit interficere
suum filium ex obedientia.
764.200
Absolutum, quod est ratio re-
cipiendi, si per se esset per se
existens, per se posset reci-
pere formam. 285.2

Abstractio duplex. 454.2
Abyssini quomodo utantur Circumcisione?
sua Circumcisione imitantur Christum. 532.180
ibid. 182

A C

Accidens dependet ad subiectum. 8.3
Accidens ex se sine aliquo superaddito habet aptitudinem
ad inhaerendum. 138.65
Accidens idem non potest esse simul in diuersis subiectis.
37.7
Accidens Logicum non semper fundatur in accidente Me-
taphysico. 191.6
Accidens omne non indiget ad inhaerendum aliquo super-
addito. 38.65
Accidentis ad subiectum duplex dependentia, & utraq̃
non coincidit. 142.87
Accidentia duo eiusdem rationis an possint esse simul in
eodem subiecto. 210.5
Accidentia quomodo habeant inhaerentiam ad subiectum?
28.8
Actio aliqua quo sensu possit esse indecens natura gra-
uiter, non tamen peccaminosa mortaliter. 910.229
Actio bona & mala ut sic cur dependeat à natura ratio-
nali. 862.22
Actio generantis terminatur ad esse indiuidui. 447.14
Actio non complet, nec perficit causam. 130.29
Actio Patris si esset prius duratione completa, quam esset
anima intellectiua, non genuisset hominem. 86.5
Actio posset esse digna morte aeterna absque iussione Dei.
859.7
Actio quomodo habeat esse bona, vel mala per legem. 863.
31
in Actione trium personarum ad extra non est distinctio,
nisi illa, qua consequitur originem. 29.18
Actiones aliqua apparent mala non considerato Deo.
858.5
Actiones bona, & mala dependenter à lege positiua, tam
dependent à natura rationali, quam vlla alia actiones.
862.21

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

Actiones bona & mala non habent esse tales à natura ra-
tionali. 861.19
Actiones quo sensu sunt suppositorum? 151.125
Actiones si haberi possent absque personalitate, ad nihil
deseruiret. 151.123
Actiones sunt bona, & mala antecedenter ad omnem ha-
bitum. 863.28
Actiones nostras omnes non tenemur formaliter referre ad
Deum. 876.96
Actionum moralium duplex convenientia, & disconue-
nientia. 863.32
Actus aliquis explicitus circa quos articulos debeat ha-
beri? 501.28
Actus aliquis fidei admittit formidinem, aliquis non. 612.110
Actus aliquis fidei dicit ordinem essentialem ad aliquid,
ad quod alij non dicunt. 595.28
Actus aliquis si esset necessariò habendus indeterminatè,
deberet esse necessarius determinato tempore ex hypo-
thesi. 905.216
Actus amandi Deum, & desiderandi eum amanti sunt
duo actus. 635.17
Actus bonus debet esse conformis dictamini actualiter
existenti in producente. 817.132
Actus charitatis potest esse sine actu spei. 635.17
Actus charitatis qualis debeat esse? 620.250
Actus charitatis rectus, & reflexus quid sit? 638.2
Actus concupiscibilis, & irascibilis quomodo se dimi-
nuat? 737.79
Actus doni quomodo procedat à potentia? 763.196
Actus factus contra prius iuramentum esset inualidum
quandoque. 1012.136
Actus factus contra votum, aut iuramentum posset va-
lere. ibid.
Actus feruens ut deueniat feruentior sufficit intendi ha-
bitum eius. 717.13
Actus fidei absolute simpliciter est certior quacunq̃ alia
cognitione huius status. 621.151.153. & seq.
Actus fidei communiter est liber quoad specificationem.
549.11
Actus fidei duobus modis potest dependere à voluntate.
547.4
Actus fidei esset liber per hoc quòd indigeret propositione
impedibili per voluntatem. 551.18
Actus fidei magis liber, quam actus scientia. 551.19
Actus fidei non esset proximè liber supposita physica cui-
dentia attestationis diuina. 553.27
Actus fidei non est certior quam actus naturalis ordinis in
aliqua acceptione. 613.115

nn Actus

Index Rerum.

- Actus fidei non habet à volitione sola esse meritorius vita aeterna.* 567.74
- Actus fidei non habetur in proprio.* 679.1
- Actus fidei non potest produci in virtute actus praeiudicii voluntatis.* 567.90
- Actus fidei posset esse liber quatenus liberè quis proponeret motum.* 551.17
- etiam supposita propositione non euidenti.* ibid.
- Actus fidei potest esse meritorius de congruo, & condigno.* 576.121
- Actus fidei potest sumere specificationem aliquam ab obiecto materiali.* 596.34
- Actus fidei praesuppositis motibus credibilitatis euidenter cognitio non est liber libertate specificationis.* 548.5
- quibus etiam suppositis nihil posset mouere ad dissentium.* ibid.
- Actus fidei quid sit?* 546.241
- Actus fidei quomodo compositus?* 595.27
- Actus fidei quo quis credit Deum esse, non magis est practicus, quam cognitio Metaphysica de eodem obiecto.* 604.62
- Actus fidei, spei, & charitatis quare supernaturales in substantia.* 560.56
- Actus fidei supernaturalis non requirit species per se infusus.* 318.43
- Actus fidei ut dependens à motu infallibili non est certior quocunque assensu naturali.* 613.117
- Actus generans prudentiam in ratione regulati potest generare temperantiam in ratione regulati.* 811.16
- Actus idem non potest esse formaliter assensus, & dissentius.* 780.12
- Actus implicitus semper fuit necessarius de omnibus credibilibus.* 499.6
- Actus indifferens potest dari ex opinione probabilis.* 874.87
- Actus intellectus dictans media esse appetibilia, dictat similiter finem esse appetibilem.* 815.121
- Actus malus non minuit inclinationem naturae.* 407.20
- Actus naturalis, & supernaturalis possunt tendere in idem obiectum materiale, & formale.* 566.85
- Actus natus est prius recipi, quam habitus.* 286.3
- Actus non fidei posset provenire ab habitu fidei.* 608.88
- Actus nullus est meritorius sui ipsius.* 397.12
- Actus omnis bonus debet fieri modo humano propriè loquendo.* 717.14
- Actus omnis bonus non debet referri in Deum summè dilectum.* 835.217
- Actus omnis fidei est certus, ut dependens à motu infallibili infallibiliter proposito.* 614.119
- Actus omnis fidei est necessariò conformis obiecto.* 613.114
- Actus omnis fidei sic est certus ut proveniat à principio determinato ad actum verum.* 612.111
- Actus positivus voluntatis requiritur probabiliter ad omnem actum fidei.* 558.45
- Actus positivus voluntatis aequè requiritur in prima conversione ad fidem, ac deinceps.* 554.32
- Actus potest sumere suam specificationem ex diversis rationibus.* 596.33
- Actus praeteritus si sufficeret ad determinandum quoad specificationem, sufficeret etiam ad determinandum ad exercitium.* 567.89
- Actus privans ultimo fine non solus indispensabilis secundum Scotum.* 901.202
- Actus prohibitus ex se duobus modis potest considerari.* 880.109
- Actus quavis non possit esse bonus sine ordine ad finem ultimum, posset tamen esse absque fide supernaturali.* 601.53
- Actus qui nequit natura viribus absque gratia elici, non debet necessariò esse supernaturalis in substantia.* 566.82
- Actus quo credebatur Christus futurus, quomodo possit conservari, aut non conservari?* 543.227
- Actus quo creditur Antichristum esse futurum, & actus fidei, quo creditur actum charitatis esse meritorium, sunt representationes diversorum specie, & differunt plusquam duo individua.* 595.30
- Actus quo credit quis Deum revelasse, & actus quo credit aliquid propter revelationem Dei differunt.* 607.84
- Actus quo iudicat quis revelatam aliquam propositionem, procedens ab habitu fidei, est actus fidei.* 607.83
- Actus quomodo specificetur per obiecta?* 600.47
- Actus, quo quis diceret: Christus est faturus post Incarnationem, an esset falsus?* 543.227
- Actus rectus & reflexus eandem honestatem habent.* 574.114
- Actus si repugnaret, repugnaret principium.* 716.11
- Actus spei est tantum de possibili.* 637.21
- Actus spei quid sit?* 634.5
- Actus supernaturalis voluntatis si praequiratur ad actum fidei, etiam habitus supernaturalis praesupponitur habitui.* 547.3
- Actus spei quomodo non sit usus?* 631.14
- Actus virtutis acquisita procedens ex imperio charitatis esset donum Dei, & ex gratia, ac meritorium vitae aeternae.* 840.149
- Actus virtutis moralis non potest dari sine prudentia.* 818.133
- Actus virtutis moralis possitne dari sine circumstantia vitiantem absque fide supernaturali?* 829.188
- Actus unius speciei non potest fieri alterius speciei.* 717.13
- Actus unius facilius imminuere potest alterum in eodem, quam in diverso subiectatum.* 737.77
- Actus visionis, & intentionis in patria non habent propriè impossibilitatem cum habitibus fidei & spei.* 678.2
- Actus ultimus natura non determinat eam.* 35.6
- Actus voluntatis non est initium fidei, oppositum augmento eius.* 559.52
- Actus voluntatis non generat prudentiam.* 792.32
- Actus voluntatis non videtur intelligi per affectum pietatis credulitatis.* 559.51
- Actus voluntatis posset requiri ad actum fidei, quamvis praeter ipsum obiectum non fieret magis verum.* 558.46
- Actus voluntatis requisitus ad actum fidei non est supernaturalis in substantia.* 560.58
- Actus externi obligatio perinde est à qua virtute proveniat?* 875.91
- Actus proportio ad obiectum.* 473.19
- Actus unius per se, una est per se potentia.* 285.2
- Actum beatificum esse meritorium, non est contradictio.* 390.9
- Actum bonum elicere etsi quis possit in puris naturalibus, non sequeretur quòd peccator posset.* 833.211
- Actum esse supernaturalem quoad substantiam quid sit?* 560.54
- Actum fidei esse discursuum possibile est.* 607.81
- Actum fidei esse discursuum probabile est.* 607.79
- Actum fidei esse liberum autoritate probatur.* 550.16
- ad Actum fidei non sufficit habitus, & species rei credendae.* 544.234
- requiritur adhuc cognitio revelationis.* ibid.
- Actum fidei nullum esse discursuum probabile est.* 609.93
- Actum supernaturalem fidei non possumus scire, quando elicimus.* 502.33
- per

Index Rerum.

per *Actum supernaturalem* quoad modum quid intelligatur? 566.84
 per *Actum voluntatis* non credimus formaliter. 559.52
Actus boni multi eliciuntur absque ordine ad ultimum finem. 601.53
Actus certi charitatis sunt, quos non est bonum sapius exercere. 986.30
Actus duo possunt esse in voluntate. 683.2
Actus fidei prae-supponunt diuersas species essentialiter. 595.29
Actus fidei si essent certiores quomodo non inuarent ad tollendam formidinem? 614.118
Actus multi damnatorum sunt peccata. 868.54
Actus multi in lege noua prohibiti, & praecepti, qui non erant praecepti, aut prohibiti in veteri. 1033.11
Actus omnes virtutum quomodo cadunt sub Iure natura? 871.71
Actus plures specie eiusdem potentia dantur circa idem obiectum formale. 678.3
Actus plures subordinati simul esse possunt in eadem potentia. 637.21
Actuum fidei duo genera haberi possunt sine euidencia physica attestationis diuina. 551.18
Actuum fidei unitas specifica unde desumatur? 600.48
Actus distingui specie quid sit? 595.28
Actus sumere specificationem ab obiecto quomodo intelligendum. 716.8

A D

Adam quomodo fuisse mortuus senio confectus? 367.4
 Adductio damnatorum in testimonium non esset confirmatio veritatis. 986.32
 Adductio sola Dei in testimonium est vltimata assertio veritatis? 981.3
 Adoptandum fuisse inimicum, vel debuisse esse talem non requiritur in adoptione. 233.3
 Adoptare diuinum, & humanum quomodo differant? 235.2
 Adoptatio est temporanea, praedestinatio aeterna. 235.5
 Adorandi bonum adorati duplex ratio. 226.11
 Adorandi Deum duplex ratio. 224.8
 Adorandi Deum quando erat obligatio in lege natura, & Mosaica? 222.5
 Adorans falsos Deos sic cognitos, mentitur. 903.209
 Adoratio qua debeatur Christo homini? 225.9
 Adulterium & furtum significant simul actus cum circumstantiis illos deformantibus. 922.6
 Adultus non baptizatus nequit habere fidem habitualetn absque actuali. 494.10
 Adultus non peccans actualiter, & remotus ab hominibus quomodo saluaretur? 495.13
 Adultus posset saluari de potentia absoluta absque fide vlla. 494.6
 Adultum peccatorem saluari absque fide actuali nullus casus admittit. 495.11
 Adulti per quid primo iustificentur? 508.61

Æ

Ægyptiorum spoliatio saluari posset sine dispensatione. 911.231
 poterat esse mediante dispensatione. ibid. 233
 Æqualitas diligentis, & dilecti est conditio concomitans amicitiam. 656.20
 Æqualitas in creatis fundatur super unitatem natura distincta à singulari. 216.22
 Æqualitas quomodo sit in Deo in diligendo omnia. 693.3
 Æquiocans data opera intendit deceptionem. 933.63
 Æquiocantibus tam non est credendum, quam mendacibus. 932.57
 Æquiocare an liceat aliquando cum causa aliqua. 932.58

Æquiocare non licet in administratione iustitiæ, aut contractibus publicis, aut priuatis libere factis. 931.56
 Æquiocare non licet, quando potens obligare ad detrimentum ortum, ex non æquiocando subeundum precipit non æquiocare. 931.53
 Æquiocatio, de qua hic, quid sit? 930.49
 de Æquiocatione & restrictione mentali. 930.49
 Æquiocatione si liceret vti, tolleretur conuersatio humana. 932.57
 Æquiocatione vti non licet inter paciscendum cum hoste priuato. 931.56
 Acr̃ tenebrosus cur possit illuminari, & suppositum non possit assumi. 159.157

A F

Affectio commodi duplex. 388.3
 Affectio diuiditur in affectionem commodi, & iustitiæ. 386.5
 Affectio iustitiæ est amicitia, commodi concupiscentia. 640.26
 Affectio iustitiæ quid sit? 388.3
 est duplex. ibid. 4
 Affectio prae-supponit affectionem amicitia. 343.19
 Affectione commodi nemo vult aliquid nisi in ordine ad se. 635.17
 Affectus corrigens voluntatem ab infidelitate ad fidem posset requirere gratiam, quamuis alij affectus non requirerent eam. 559.50

A G

Agens naturale necessario procedit per determinata media, & quare? 112.10
 Agens naturale quare non possit inducere plures formas absolutas eiusdem speciei in idem subiectum. 208.7
 Agens non diuerso specie modo agit humanè, inhumanè, & suprahumanè. 718.16
 Agens quomodo habeat in sua potestate actum, & quomodo non? 62.4
 Agere modo humano, & suprahumano quare non posset quis simul? 717.12
 Agere posse in tempore non est imperfectionis. 96.13
 Agere secundum affectionem iustitiæ quid sit? 388.3
 non Agit semper perfectiue, qui maiori cum difficultate agit. 1038.32
 Agno paschali vesci quomodo licitè quis possit? 532.181

A L

Album & nigrum sicut idem non potest per se esse, sic nec per accidens. 50.3
 Alba duo cur nequeant esse absque similitudine. 151.122

A M

Amatur magis id, pro cuius salute volo aliud non esse, quam illud, quod propter ipsum volo non esse. 652.14
 Amicitia est perfectissima species virtutis moralis appetitiua. 743.99
 Amicitia infusa an distinguatur ab acquisita formaliter? 638.22
 Amicitia mensura. 656.21
 Amor Dei praeceptus Iure natura non inuoluit actum, quo quis vellet ipsum ab aliis diligere. 908.223
 Amor omnis Dei super omnia, & supernaturalis esset contritio virtualis. 505.44
 Amor omnis supernaturalis Dei, & super omnia infert iustificationem. 504.43
 Amphibologiam iuramento confirmans, quando non potest ea vti, nisi in sensu, in quo ab aliis intelligitur, peccat, & tenetur in eo sensu seruare iuramentum. 1008.115.
 quod si non seruaretur, exhiberetur Deo irreuerentia. ibid. 116

A N

Ananias significat gratiam Dei. 939.84
 n n 2 Angelus,

Index Rerum.

Angelus, & anima in ratione receptiui gratia sunt eiusdem rationis. 266.6
 Angelus potest habere notitiam practicam. 703.3
 Angelus potueritne habere à se primum velle? 408. in comp.
 Angelus quare non informet, & anima sic. 20.12
 Angelorum demeritum quid. 388.5
 Animal non potest esse sine tactu. 331.3
 Anima an possit se ipsam unire corpori, vel an solus Deus? 373.4
 Anima à solo Deo creatur. 373.5
 Anima Christi an nouerit omnia in genere proprio? 301. 1.398.1
 Anima Christi facta est impassibilis. 382. A
 Anima Christi fuit impassibilis. 343.9
 potueritne non mori ex violentia passionis? 363.1. & seq.
 Anima Christi non nouit cognitione intuitiua imperfecta omnia in genere proprio. 305.6
 Anima Christi nouit omnia habitualiter in Verbo. 307.2
 Anima Christi nullum peccatum habuit. 400.9
 Anima Christi omnia videt actualiter in Verbo. 296. 16
 Anima Christi perfectissime nouit omnia habitualiter, cognitione abstractiua. 309.1
 non nouit omnia actualiter abstractiue quantum est ex parte sui intellectus. ibid.
 nec actualiter intuitiue perfectissime omnia. ibid.2
 Anima Christi potest dici cognoscere abstractiue habitualiter omnes quidditates. 303.4
 & potest dici quòd modo dicto nouerit aliqua singularia per proprias species infusas, & aliqua non. 304.5
 Anima Christi potueritne summè frui Deo sine summa gratia? 261.1. & seq.
 Anima Christi profecit quantum ad cognitionem contingentium in genere proprio. 305.6
 Anima Christi quomodo perfecte fruebatur? 404.7
 Anima Christi si cognoscat omnia singularia in proprio genere, necessario debet habere infinitas species. 297. 17
 Anima Christi si propter peccatum predestinata sit, an gaudendum sit ei de eodem? 202.4
 Anima doleatne propter separationem à corpore. 328.2
 Anima dominatur corpori quoad motinam potentiam, non quoad vegetatiuam. 374.15
 Anima ex se non est nata habere actum secundum supremum. 69.15
 Anima intellectiua perfectior omnibus formis. 34.3
 Anima intellectiua ratio principalis dans esse ultimum naturam humanam. 75.2
 Anima quomodo medium quo assumptionis natura? 74.5
 Anima quomodo sit capax gratia, sicut Angelus. 271.3
 Anima rationalis est inepta proximè ad dependendum. 143.90
 Animam Christi videre posse aliqua possibilis in Verbo. 293.12
 in Anima sunt tria. 640.1
 Animatio non precessit tempore Incarnationem. 85.3
 Animus decipiendi quis requiritur ad mendacium, vel mentiendum. 918.5
 Animus decipiendi saepe habetur sine peccato. 922.16
 Antiqui non habebant fortè praeceptum diligendi Deum. 545.236

A P

ad Apertionem ianuae Paradisi nullus nostrum cooperari potuit, benè tamen ad ingressum porta aperta. 421.11
 Appetibile samit denominationem ab appetitu? 732. 55

Appetibilis ut sic diuisio in ordine ad appetentem. ibid.
 Appetibilia in ordine ad appetentem diuiduntur in per se primò, & per se secundo appetibilia. 733.55
 Appetitus circa creaturam sufficienter perficitur tribus Cardinalibus virtutibus. 722.7
 Appetitus naturalis cuiuscunque voluntatis est ad summam gloriam. 272.15
 Appetitus naturalis, & liber quomodo differant. 381.1
 Appetitus secundum se est bonus, licet inclinetur ad malum. 928.43
 Appetitus sensitivus est communis homini, & brutis. 700.5
 Appetitus sensitivus est inclinatus ad malum. 928.43
 Appetitus sensitivus, & voluntas quomodo differant? 334.12
 Appetitus ut habeat suos actus, debet proponi obiectum sub ratione conuenientis, aut disconuenientis. 734.65
 Appetitus obiectum, singulare voluntatis vniuersale. 699.6
 Appetitus sensitivi positio explicatur. 332.10
 in Appetitu sensitivo dantur habitus inclinantes delectabiliter ad sensibilia, qui aliquo modo dici possunt virtutes. 702.13
 Appetitus distincti tot fuerunt in Christo, quot potentia apprehensua. 379.2
 Appetitus quot fuerunt in Christo? 380.1
 Aptitudo duplex rei ad aliud. 143.92
 Aptitudinis negatio cur requiratur ad esse persona. 144.94
 Apostolus quilibet an unum proposuerit articulum? 498.23
 Apostoli, & nos credimus fide eiusdem rationis. 594.24
 Apostoli peccaueruntne fugiendo dum caperetur Christus? 541.224
 Apostoli poterant dare eleemosynas. 751.142
 Apprehensio nulla ordinariè habitata à viatoribus est supernaturalis in substantia. 758.177
 Apprehensio praecedit iudicium. 759.178
 Approximatio duplex. 681.7
 Approximatio quando diuersificat speciem actus. 669.4

A Q

Aqua vna ex coniunctione, seu continuatione cum alia non perdit supposititalitatem, si dentur subsistentiae partiales. 140.76
 si non dentur, perdit, sed indirectè. ibid.77
 Aqua quòd ascendat sursum, sit ab extrinseco. 651. 12

A R

Arbor mala cur non faciat fructus bonos? 834.216
 Argumenti definitio. 483.15
 Articuli non necessarij necessitate medijs non sunt Iuris naturalis, sed positiui; diuini, an humani, incertum. 520.122
 Articuli omnes non necessariò creduntur explicitè ab omnibus. 499.6
 Artes plures requiruntur ad faciendam domum. 824. 170
 Articuli quatuordecim non proponuntur in omnibus Catechismis. 514.93
 Articuli Symboli Apostolorum duplici modo numerantur. 497.4
 Articulorum fidei enumeratio secundum numerum Apostolorum distinguunt eos. 498.5
 Articulorum Symboli quem conceptum sufficit fidelibus habere? 515.96.97. & seq. & 516. 517.105. & 106. per totum.
 Artifex & expertus quomodo differant? 811.17
 A S

Index Rerum.

A S

- Assensus certus quis dicitur?* 612.106
Assensus conclusionis deducta ex veracitate divina & reuelatione euidenti qualis erit? 610.96. & 97
Assensus, & dissensus fidei habent predicata inter se valde dissimilia. 595.28
Assensus, & iudicium de aliqua propositione idem sunt. 757.169
Assensus fidei discursiuus, & Theologicus quomodo differant? 608.85
Assensus fidei est assensus certus quatenus dependet à motivo certo. 613.116
Assensus fidei habitus mediante reuelatione physice euidente, non esset proximè meritorium? 554.30
Assensus fidei in quo sensu certior assensu vilo naturali? 612.112
Assensus firmus non potest esse à fide acquisita, & quare? 469.15
Assensus omnis fidei de facto est liber libertate exercitij. 550.15
Assensus potest dici variis modis esse certus. 612.106
Assensus scientificus quemadmodum potest presupponere assensum premissarum, ita potest assensus fidei presupponere assensum de reuelatione, & veracitate Dei. 607.81

- Assensus Theologicus quid sit?* 610.97
Affectio dupliciter capitur. 980.2. in com.

A T

- Attestatio diuina quamuis esset euident, fides non esset certior speculative nobis, quàm multa cognitiones naturales.* 618.139

A V

- Augmentatio intensius qua sit?* 279.7
Augustinus erat dubius de iustificatione ante fidem Christi. 513.84
Augustinus non fauet orationi stricta. 941.93
Augustinus non negat aliqua opera bona infidelibus. 832.203
Augustinus quo sensu negat infidelibus veram fidem? 831.202
Augustinus vel non nouit orationes restrictas, vel habuit loco mendacij. 942.96
Auxilium omne non datur per modum habitus. 568.93
nec omne auxilium habituale necessario deberet esse super-naturale in substantia. ibid.
Auxilia sufficientia quomodo haberentur, quamuis non proponeretur Deus? 495.14

A Z

- Azarias quo sensu ex filiis Israël?* 939.84
Azarias significat auxilium Dei. 939.84
quo sensu erat filius Anania magni. ibid.

B A

- B**aptismus non est necessarius in voto in casu ignorantia. 496.16
Baptismus potest haberi in voto, fides non. 494.9

B E

- Beatitudo in quo consistat.* 685.3
Beatitudo non consisteret partialiter in actu charitatis secundum Henricum. 718.16
Beatitudo octaua in quo consistat? 754.154
principaliter ad martyres spectat; & etiam ad alios. ibid. 155
premium aliquod in hac vita correspondet illi, & quodnam sit? ibid.
Beatitudo patria, & non via cur consistat in actu. 745.108
Beatitudo quarta exponitur. 749.132
Beatitudo quarta quomodocumque explicabitur, non distinguetur à virtutibus. 751.139

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

- Beatitudo quinta exponitur.* 751.141. & seq.
continet tam spiritualia, quàm corporalia opera. 751.142

- Secundum nullam expositionem distincta est à virtutibus; & quod sit eius premium?* 753.147. & 148

- Beatitudo secunda quid sit?* 747.124

- Beatitudo septima exponitur.* 753.152. 754.152. & seq.
in nulla expositione distinguitur à virtutibus; quodnam sit eius premium, & an in hac vita conferendum? ibid. & 153

- Beatitudo sexta, scilicet munditiei variè exponitur.* 753.149. & seq.

- Ad quam munditiam non est necesse excludi omnes veniales inordinatos effectus.* ibid.

- quomodocumque explicetur non est distincta à virtutibus; & quodnam sit premium eius?* ibid. 150. & 151

- Beatitudo tertia quid sit?* 749.130. & seq.
in nulla expositione est distincta à virtutibus. ibid. 131
quod sit eius premium? ibid.

- Beatitudo ut premium & corona iustitia correspondet meritis moraliter manentibus, ut hereditas verò correspondet gratia sanctificantis.* 746.118

- Beatitudines connotant actum, & probabile est eas consistere in actibus, ut consistentibus physice vel moraliter.* 746.112. & 113

- Beatitudines cur plures numerentur quàm dona, & plures fructus quàm beatitudines?* 772.236

- Beatitudines plures an dentur quàm octo?* 754.156
non quæ ad has reuocari non possint. ibid.

- Beatitudines singula ad quas virtutes pertineant.* 744.19

- de Beatitudinibus.* 745.105
an significant habitus, vel actus? ibid. 106

- Beati intellectus videant omnia habitualiter.* 300.1

- Beati voluntas quomodo sit quietata.* 403.3

- Beati habent intellectiones aliquas dependentes à phantasmatibus, & aliquas non.* 314.24

- Beatorum adductio in testimonium, etiam ut sunt Beati, non est sufficiens confirmatio veritatis.* 986.32

- Bellum posuit dari viringue iustum?* 887.139

- Bellum vringue iustum non est inconueniens.* 888.143

- Benedictionis prima quodnam sit premium?* 747.124

- per Benedictionem primam cur Scotus non intellexerit abdicationem diuinarum?* 747.123

- Bestialitati posset quis resistere sine instinctu extraordinario.* 773.242

B I

- in Biblia tradita, non sunt tradita per modum scientie demonstratiua.* 483.14

B O

- Bonitas & malitia quomodo possint desumi, ab ordine ad vltimum finem?* 902.2016

- Bonitatis diuina ratio est ratio terminandi actum charitatis.* 663.6

- Bonum æternum est summum bonum.* 634.4

- Bonum arduum non est irascibilis.* 629.7

- Bonum arduum quomodo posset esse obiectum irascibilis?* 735.68

- Bonum desiderabile absens non est in patria.* 628.7

- Bonum humanum omne non est eiusdem rationis.* 827.185

- Bonum morale potest proponi absque fide supernaturali.* 830.193

- Bonum natura non potens esse ex se, posset esse accedente dispensatione.* 923.20

- Bonum nullum quietat sufficienter appetitum nisi sit infinitum.* 630.10

- Bonum supremum est summe diligendum?* 653.8

nn 3

Bonum

Index Rerum.

Bonum temperantia velle alicui est actus temperantia.

704.16

Bonum ut sic dividitur in honestum, delectabile, & utile.

740.87.

Et honestum in illa divisione quid significet, & pro quo capiatur? *ibid.*

Bono creato quod immediate opponitur, non necessario avertit à Deo. 920.10

Bonum concupisco amato eodem, quo amo. 637.21

Bonum maius dando satisfit voto de minori bono. 1014.

143

Bonum maius faciendo, Deo satisfit, quoties quis promittit minus bonum. *ibid.*

Bono creato frui potest dupliciter intelligi. 707.19

Bonorum per se primo appetibilium duo tantum sunt genera. 740.88

C A

Cæcus supernaturaliter illuminatus naturaliter videt. 286.4

Cacum esse maior est imperfectio homini, quam habere errorem aliquem speculativum. 929.47

Cælum si sit corruptibile, habet materiam eiusdem rationis cum nostra, secus si incorruptibile. 370.10

Cæremonialium multitudo gravat veterem, multitudo Sacramentorum alleviat novam legem. 1037.8

Cæremonie legales non erant prohibita, quando iis uti sunt Apostoli. 533.184

Cæremoniis antiquis cur liceret Apostolis uti? 533.185

Cæremoniis falsis duobus modis potest quis interesse. 534.191

Cæremoniis propriis religionis falsa non licet uti, quia utens proficitur talem. 531.175

Calor idem non est in omnibus subiectis. 588.3

Carentia libera actus posset esse necessaria necessitate medij. 496.16

Carnis infectio non est necessario causa simpliciter peccati originalis. 93.8. & 94.5

Carnibus vescens diebus ieiunij non negat fidem. 533.187

Castitas quid sit? 769.21

Castus posset quis esse castitate habituali formaliter, quamvis indulgeret veneris ex avaritia. 789.19

Catholicus potest comedere carnes prohibitis diebus quandoque. 533.186

Catholicis quando licet adire conciones hæreticorum, & quando non? 534.190

Catholicis quando non licet vesci carnibus. 533.188

Causalitas est in tribus personis. 6.5

Causalitatem physicam effectivam nihil non existens exercere potest. 568.92

Causa adequata posset dependere ab imperio causa alterius, non tamen si posset producere effectum absque imperio. 557.43

Causa adequata potest dependere à conditione sine qua non. 556.38

Causa alterius aliquid potest dici dupliciter. 85. num. 1. in comm.

Causa imperij distincti à iudicio non potest assignari. 808.102

quia tale esset frustraneum? *ibid.* 103

Causa inferior non est in proxima potentia, nisi causa superiore agente. 112.12

Causa nulla secunda est ita completa, ut possit absque concursu Dei producere effectum. 560.34

Causa principalis actus fidei quamam sit. 571.109

Causa subordinata quam proportionem debet habere cum subordinante. 721.25

Causa efficientis applicatio cur requiratur ut conditio. 556.39

Causa secunda coarctum non ideo tribuitur necessario causa prima. 407.18

Causa secunda nulla dispositio necessitat simpliciter primam ad ponendam formam. 372.13

ad Causam moralem peccati quid requiratur. 929.45

Causarum efficientium ordo, & earum approximasio sunt respectus prææacti, aut coæacti ad causationem. 81. 11

Causas effectivas subordinatas prima effectiva aliqua habent, aliqua non. 446.13

in Causis minus principalibus requiritur aliqua dispositio, & perfectio, cui similis non invenitur in principalibus. 571.99

à Causis pluribus totalibus possint idem dependere. 39.2

C E

Certitudo cognitionis in quo consistat? 611.102

Certitudo fidei ex variis capitibus oritur. 621.157

Certitudo fidei non commensuratur certitudini iudicij antecedentis. 579.133

Certitudo maior fidei impertinens est de facto ad excludendam formidinem. 613.113

Certitudo maior fidei in quo sensu parum innaret ad exclusionem timoris. 613.11

Certitudo moralis potest sufficere, nè quis facile amoveatur à fide rei sic certa. 616.131

Certitudo non consistit in negatione. 610.99

Certitudo qua non sit sufficiens ad excludendam formidinem. 613.116

Certitudinis varia acceptiones. 612.106.109. & seq.

Certitudinem maiorem non exigere quam moralem non exigere, magis conducit ad consolationem fidelium. 616.132

Certitudinem maiorem speculativam aliquem habere de creditis, quam ipse cognoscat de rebus fidei, quam de suo Baptismo, non est necesse. 616.129

C H

Charitas dicenda est superamicitia. 656.20

Charitas dicitur habitus. 660.1

Charitas est amicitia laicè sumendo amicitiam. 656.20

Charitas est bonum iustitie. 661.3

Charitas est perfectissimum donum huius status. 715.2

Charitas est suprema virtus affectiva. 635.17.656.1

Charitas & peccatum quomodo repugnent? 461.1

Charitas, & spes non distinguuntur ex obiectis. 635.18

Charitas, & spes ponuntur in concupiscibili parte. 739.84

Charitas in Deo est perfectio simpliciter. 694.5

Charitas infusa, & actus eius distinguitur specie à charitate acquisita, & eius actus. 656.21

Charitas intelligitur per donum sapientia. 757.171

Charitas maneat in patria? 679.1

Charitas manet hic, & in patria. 683.1

Charitas non dignificat omne opus iusti, ergo nec peccatum indignificat omne opus iniusti. 834.214

Charitas non inclinatur distinctè ad actum perfectum amandi Deum in patria, aut ad imperfectum in via. 681.7

Charitas non infunditur sine fide. 493.4

Charitas perficit voluntatem. 636.2

Charitas potest imperare actus aliarum virtutum ex suo proprio motivo. 875.92

Charitas qua amamus alias ad quam virtutem appetitiam spectet? 732.54

& ad quam Charitas qua diligimus nos non propter Deum? *ibid.* 55

Charitas quomodo insit per accidens. 381.2

Charitas quomodo sit fructus Spiritus? 770.225

quis primus eius fructus? *ibid.*

Charitas quomodo sit principium tendendi in Deum. 667.1

Charitas respicit proximum accidentaliter. 660.3.661.3

Charitas

Index Rerum.

- Charitas sola diuidit inter filios Regni, & perditionis.* 850.31
Charitas tantum Deum habet pro obiecto quietatiuo. 663.6
Charitatis habitus est unus. 660.2
Charitatis obiectum primum, & secundarium quodnam sit. 660.2
Charitatis ratio quæ? 683.1
Charitatem simul cum fide infundi. 469.41
Christianum se esse, aut Papistam ne quidem cum aquiuocatione potest quis dicere licite. 529.167.530.170
Christiani non deberent statim uti signo præscripto à Principe infideli, vel hæretico. 538.211
Christiani tenentur, imperante Principe, ut gerant signum distinctiuum, eo uti. 537.209
Christianos elicere actus fidei ob suam particularem honestatem non est probabile. 573.108
Christus an didicerit? 308.4
quomodo potuerit proficere? *ibid.* 5. &
quomodo similis nobis. *ibid.*
Christus an fuerit homo in triduo? 441.1. & seq.
Christus an habuerit perfectissimam cognitionem intuitiuam naturalem. 312.16
Christus an incepit esse. 249.1
Christus an meruerit in primo instanti sua conceptionis. 385.1. & seq. 405.10
Christus an meruerit omnibus gratiam, & gloriam, & remissionem culpa, & pœna. 412.1. & seq.
Christus an meruerit per actus beatificos? 390.9
Christus an noluerit mortem. 355.11
Christus an predestinatus esse Filius Dei? 198. & 199. 1. & seq.
Christus an sit aliqua duo? 177.1.179.1
Christus an sit Filius Dei adoptiuus? 231.1
Christus an summè diligibilis, sicut summè adorabilis? 227.14
Christus cur non possit denominari creatura? 243.2
Christus cur precepit non iurare? 938.78
Christus dedit Ecclesie potestatem statuendi iudicialia precepta. 1033.9
Christus dedit precepta. 1032.3
Christus est genitus, & conceptus. 245.8
Christus est natus, & hac: Christus est nasciturus quomodo differant? 541.10
Christus fuit homo in triduo quomodo falsa. 453.15
Christus fuit immediatior fini dupliciter. 415.1
Christus fuit totalis causa meritoria. 420.6
Christus cognouit futura in seipsis. 317.40. *idem*
in Verbo; & poterat illa cognoscere ob reuelationem. *ibid.*
Christus habet scientiam per se infusam de ipso Deo. 318.42
Christus habuit aliquam scientiam infusam. 313.21
etiam per se infusam. *ibid.* 22
Christus habuit mandatum moriendi exponitur. 375.15
Christus habuit perfectissimas cognitiones naturalis de facto. 312.13
& perfectissimè cognoscit omnia in verbo cognitione creata. *ibid.* 18
Christus incepit esse quo sensu concedendo. 451.6
Christus includit duos conceptus. 454.17
Christus in triduo quare non fuerit caro, vel carnalis. 454.2
Christus meruit per actus voluntatis portionis inferioris. 387.6
Christus meruit quoad efficacem collationem prima gratia omnibus, qui eam accipiunt. 418.8
Christus nobis per omnia similis absque peccato; & non esset si suppositalis esset quid positiuum. 148.115
Christus non debet carere ulla perfectione substantiali positiua natura creata. 148.114
Christus non debet res omnes cognoscere omni modo quo sunt cognoscibiles. 315.29
Christus non est creatura generaliter dicta. 241.8
Christus non est creatura strictè. 240.7
Christus non est tantum Deus, quo sensu verificari possit. 181.8
Christus non fuit Filius adoptiuus. 236.4
Christus non fuit primò omnium reuelatus Abrabæ. 506.53
Christus non habet perfectissimam cognitionem actualem rerum in proprio genere ex parte intellectus. 310.6
Christus non habuit scientiam per se infusam rerum naturalium omnium, quas cognoscebat. 315.29
Christus non ideò minùs gloriosus, quòd non meruit gloriam. 397.13
Christus non intendit deceptionem Discipulorum in sua creatione, nec habuit sufficientem causam aquiuocandi. 939.87
Christus non intendit decipere per orationem aquiuocam. 934.64
Christus non potest denominari creatura. 244.4
non est creatura. *ibid.* 5
Christus non potest mediantibus ullis speciebus præcisè habere tam perfectam cognitionem, quàm Angelus, nec perfectiores species. 312.11
Christus non potuit peccare. 254.1
Christus non proponebat semper nouam doctrinam. 750.133
Christus non sustinuit passionem modo humano, ut explicat Henricus. 716.9
Christus per quid meruit Patribus remissionem originalis? 421.10
Christus per scientiam acquisitam cognoscit aliqua entia supernaturalia, & non per infusam. 317.39
Christus per suam passionem plus gratia meruit nobis, quàm per eam exhibendam antiquis. 107.57
Christus posset esse fundamentum adificij spiritualis regulariter creditus. 309.68
Christus post resurrectionem eadem numero filiatione est filius Mariæ, quâ fuit ante mortem. 215.19
Christus potueritne peccare? 253.1. & seq.
Christus potuit mereri, sed non peccare. 402.16
Christus potuitne dicere, non noui Patrem. 255.3.
in text.
Christus potuitne tristari de morte. 343.9
quomodo tristatus est de passione nolita conditionatè. 349.26
Christus quandoque fugit. 540.219
Christus quare conceditur mortuus, & non creatus? 242.11
Christus quare dicatur creator, & non creatura? 242.13
Christus quare dicatur mediator? 93.3
Christus quare genitus, & non creatus? 242.12. 243.14
Christus quare non poterat dici animatus, vel corporeus. 455.2. & 18
Christus quare se circumcidentibus non prodest. 532.181
Christus qua scientia cognoscit futura in seipsis. 318.41
Christus quid meruit. 420.6
Christus quomodo acceperit mandatum ponendi animum. 375.7
Christus, quomodo aquiuocauit Ioannis 11. 934.64
Christus quomodo dicatur creatura? 243.1
Christus quomodo dicatur homo creatus? 244.6
Christus quomodo efficaciter meruit? 415.6
Christus quomodo fuerit fini coniunctus? 402.16
Christus quomodo fuit homo in triduo? 453.16
Christus quomodo habuit summam gratiam. 69.12
Christus quomodo impeccabilis ex vi unionis. 69.12.
n n 4 Christus

Index Rerum.

- Christus quomodo mereri potuerit?* 254.1. in com.
Christus quomodo meruerit? 404.7
Christus quomodo meruit gratiam primam. 414.2
Christus quomodo non fuerit Filius adoptiuus. 233.1
Christus quomodo non soluit veterem legem. 1037.30
Christus quomodo per mortem nos redemerit, & aditum regni aperuerit. 384. E
Christus quomodo posset habere perfectiorem cognitionem abstractiuam, quam Angelus. 311.9
Christus quomodo potuerit peccare. 254.1. in com. 255.4. in com.
Christus quomodo potuit mereri. 389.7
Christus quomodo predestinatus ad natura humana assumptionem. 205.5
Christus quomodo redemerit nos. 225. in com.
Christus quomodo sit adorandus. 224.2
Christus quomodo sit hares. 232.2. in com.
Christus quomodo timuit passionem. 361.38
habuisset necessitatem moriendi. 362.1. & seq.
Christus quomodo, ut Christus sit summe diligendus. 227.14
Christus secundum humanitatem est creatura. 246.2
Christus secundum portionem inferiorem fuit viator, secundum superiorem comprehensor. 387.5
Christus secundum quam cognitionem profecit. 306.8
Christus, secundum quod homo, aliquid increatum. 247.1
Christus, secundum quod homo, an sit creatura. 245.1
Christus secundum quod homo noster proximus. 658
Christus, secundum quod homo, predestinatus est esse Filius Dei, exponitur tripliciter. 204.6. & seq.
Christus secundum solam naturam diuinam est summe adorandus. 228.4
Christus significauit aliquo modo latuisse aliquam restrictionem in illa oratione, De die autem illo, &c. 940.86
quis sit illorum verborum sensus? ibid. num.89
Christus si posset videre infinitas rerum species per plures, posset per unam speciem. 318.45
Christus si significat Verbum hominem, incepit esse. 249.2
Christus, siue Verbum in triduo posuit dici habens animam, & corpus, non tamen animatum, vel corporeum. 455.22
Christus suo conceptu Dei, & hominis morituri non reuelabatur Iudais. 507.54
Christus tam debet habere operationes meritorias dependentes à corpore, quam independentes. 314.25
Christus tripliciter potuit mereri. 392.4
Christus unde impeccabilis. 254.2
Christus, ut homo tantum meritorie redemit nos. 224.8.
Christus utrum sit creatura. 238.1. in text.
Christus, ut totalis causa meruit nobis apertionem ianua Paradisi. 418.8
Christo an debeatur Latria solum secundum naturam humanam? 220.1
Christum esse futurum quomodo contingens, & esse natum, quomodo necessarium? 543.229
Christum non posse habere infinitas simul species, incertum est. 318.45
Christum passum fuisse sub Pontio Pilato credendam ex precepto. 515.95
in Christo fueruntne dua voluntates? 378.1
in Christo quot fuerint appetitus? 380.1
in Christo sintne dua filiationes? 206.1. & seq. 207. per totum.
in Christo sunt duo numero, ipse tamen est unum numero. 179.6
in Christo sunt plura esse. 176.6
in Christo utrum sit aliud esse Verbi ab esse creato? 171.1
- C I
- Circumcisio quomodo possit esse licita Abyssinis?* 532.183
- Circumstantia aliqua locutionis quando innotescit sine verbis, non est necesse eam per verba exprimere.* 349.124
Circumstantia ignorantia Dei non inficit actionem aliā bonam. 830.196
Circumstantia persona non inficit actionem. 830.195
Circumstantia actus spei, & eius obiectum. 630.10
Circumstantia requisita ad actum spei. 632.2
- C O
- Cogitationem congruam non esse gratiam requisitam ad credendi voluntatem probat Coninck.* 265.78
Cognitio admittens formidinem non est tam certa speculative quoad nos, ac non admittens. 617.133
Cognitio bona magnam vim habet ad trahendam voluntatem, & defectus eius est occasio peccandi. 823.167
Cognitio certa duplex. 998.75
Cognitio certa negative quid? ibid.
Cognitio certa positive quid? ibid.76
Cognitio Christi quomodo vita aeterna. 508.61
Cognitio cur requiratur, ut conditio ad volitionem. 556.39
Cognitio duplex. 303.1. & 4
Cognitio erronea posset conducere ad vitam aeternam. 926.29
Cognitio erronea posset esse ex gratia particulari. 926.30
Cognitio habita per speciem supernaturalem, & solam intellectum siue supernaturalis in substantia? 319.48
Cognitio honestatis iuramenti requiritur, ut sit honestum. 984.20
Cognitio imperfectior non praequiratur ad malam electionem. 808.104
Cognitio intuitiua duplex. 305.6.306.1
Cognitio intuitiua possitne fieri mediante specie. 312.15
Cognitio minus perfecta delectabilitatis est error sicut minus perfecta cognitio honestatis. 822.163
Cognitio minus perfecta non est error. 803.80
Cognitio naturalis intuitiua Christi non potest esse perfectior cognitione Angelica sine auxilio superaddito. 312.14
Cognitio ob reuelationem qualis? 317.40
Cognitio omnis probabilis non est certa moraliter. 997.73
Cognitio una potest esse alia certior. 610.99
Cognitio, ut sic quamuis non sit specialis virtus, fides tamen potest esse. 574.115
Cognitio ut sit supernaturalis quid requiritur? 320.51
Cognitionis diuersitas non infert diuersitatem actus voluntatis semper. 847.276
nequidem quando cognitiones sunt diuersi Ordinis. 847.276
Cognitionis intuitiua de ratione non est, quod non fiat per speciem, sed quod non fiat per speciem, qua absente, aut non existente obiecto causet ipsam. 312.15
Cognitionis intuitiua, & abstractiua distinctio. 304.1
Cognitionem certam quando quis habet sufficientem pro iuramento simpliciter assertiuo. 997.73
Cognitionem Christi de virtutibus supernaturalibus non esse supernaturalem in substantia. 317.39
Cognitionem nullam esse alia certiorē, aliqui tenent. 610.99
Cognitione debet aliquid prius esse, quam alterum definitum in ordine ad ipsum, sed non existentia reali. 816.128
Cognitione, quam habet bene agens aliud male agit, & consequenter uterque agit sine errore. 803.82
Cognitiones abstractiua Christi naturales sintne perfectiores Angelicis? 311.12
Cognitiones aliqua Metaphysica conducunt ad praxim. 603.62
Cogitationes Christi independentes à corpore, & similes illis,

Index Rerum.

- illis, quas habent anima separata de obiectis naturalibus, non sunt infusa ullo modo. 317.37
 & quod non sint supernaturales quoad substantiam, aut modum. ibid.
- Cognitiones plurima Ethica, & Medica secundum se sunt speculativa, & plurima Metaphysica practica. 604.65
- Cognitiones rerum tres in proprio genere. 313.20
- Cognoscendi qua sunt necessario credenda ex precepto qua certior regula. 514.93
- Cognoscere posset quis se eodem modo interficere innocentem Deo reuelante, quo cognoscit de facto non debere interficere, sine reuelatione. 761.189
- Cognosci aliquid in Verbo quid sit? 293.2
- Comestio tripliciter potest considerari. 880.109
 & quo modo prohibita, & quo non. ibid.
- Cominationes Dei ordinaria sunt intelligenda conditionate. 938.79
- Cominationes pœna temporalis, nec sunt intelligenda absolute, nec conditionate, determinate loquendo cum aliqua certitudine. ibid.81
- Communicabilitas duplex. 138.70
- Communicabilitas Metaphysica quid, & quid Physica. ibid.
- Communicabilitas Physica multiplex. 139.71
- Communicari ut quod quid sit, & quid ut quo. 141.84
- Communicatio essentialis aequè compati potest cum substantia, ac integralis. 164.176
- Communicatum omne ut quod semper communicatur, ut quo, & è contra. 18.8
- Communio Sanctorum credenda ex precepto. 515.94
- Communia esse omnia de lege natura quo sensu omnia dicantur? 891.162
- de Communitate bonorum an fuerit preceptum? ibid.159
- Scotus non tenuit esse rigorosum. ibid.160
- non fuit tale preceptum. ibid.161
- de Communitate rerum quamuis non esset preceptum, nemo posset sibi aliquid propria autoritate appropriare. 891.163
- in Comœdia posset quis, representando aliam personam, negare externè talem, & colere idola. 531.171
- Competunt aliqua prius naturâ negativè alicui quàm positivè, & qua? 161.164
- Conceptus incommunicabilis, qui negat communicationem actualem, & aptitudinalem, est uniuocus persona creata, & increata. 16.10
- de Concionatore mentiente non est eadem ratio, ac de Scriptura mentiente. 960.166
- Conclusio non habet maiorem certitudinem, quàm premissa minus certa. 484.16
- Conclusioni non demonstrabili adhaerens unde decipiatur? 471.18
- Conclusioni, & promissis non eodem actu quis assentitur pro hoc statu. 779.10
- Concretum non numeratur absque enumeratione suppositi. 175.18
- Concupiscibilis & irascibilis habeantne organa diuersa? 737.75
 reperiuntur in voluntate. ibid. 77.738.81
- Concupiscibilis, & irascibilis non bene distinguuntur per bonum arduum, & non arduum. 733.60
- Concupiscibilis, & irascibilis principiant diuersos affectus. 377.77
- Concupiscibilis, & irascibilis sunt in voluntate. 730.13
- Concupiscibilis fertur in bonum, & impediuntur eius. 737.77
- Concupiscibilis non est potentia, aut vis potius quàm irascibilis, nec è conuerso. 738.81
- Concupiscibilis potest tendere in vindictam aliquo modo. 735.69
- Concupiscibilis respicit, & rejicit impedimenta boni concupiti. ibid.66
- Concupiscibilis, & irascibilis quis proprius habitus. 738.81
- Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, Non concupisces, explicatur. 913.240
- Concurrentes necessario distinguuntur ab eo, quod est per se. 80.11
- Concursus actualis Dei cum voluntate non requirit dispositionem in voluntate. 720.23
- Concursus positium voluntatis non requiritur probabiliter ad libertatem fidei. 554.31
- in Concursu Dei ad peccatum non est eadem inconuenientia, qua ad errorem. 928.39
- Conditio impediens obligationem quando intelligenda est in promissione? 1014.147
 non sufficit semper promittens facere maius bonum, quam promittit. ibid.
- Conditio negatiua omnis habet auferre aliquod impedimentum positium effectum. 556.40
- Conducens ad aliud, potest esse incompatible cum ipso. 504.42
- Confessarius absolute interrogatus an aliquid nouit in confessione auditum, potest negare: & idem de reo, & teste iniuste interrogatis. 951.134
- Confessarius quando non possit iniuste interrogatus uti oratione restricta. 952.135
- Confessarius quid debeat facere, quando non potest uti oratione restricta? ibid.137
- Confessario periculosum videtur dicere se non audiuisset in Confessione crimen aliquod. ibid.
- Confessarij non debent dicere se cognoscere quod aliquis non peccauerit mortaliter, aut non confessus est unquam peccatum mortale. ibid.138
- Confessarij non exigunt, nec debent exigere an quis ducatur ad fidem mediante iudicio euidenti de reuelatione. 580.138
- Confessarij quomodo se gerere debeant cum poenitentibus quantum ad obligationem precepti fidei. 526.154
 non est necesse ut educatos inter fideles, praesertim in scholis interrogent. ibid.
- Confessarij si non possunt absque oratione restricta respondere de peccatis acceptis in confessione, deberent pati mortem. 453.139
- Confessio fidei non precipitur propter euitandum mendacium. 530.170
- Confessionis difficultas non est tanta, quanta erat difficultas ceremonialium veteris legis. 1035.20
- Confessioni publica fidei nullum tempus magis opportunum, quam cum interrogatur quis à persona publica. 539.215
- ad Confessionem externam quoties quis obligatur, toties ad fidem internam obligatur, etiam ex precepto fidei particularis. 523.141
- Congregatio hominum quam sit vera Ecclesia, necessarium est credere. 516.103
- Congruitas potest multipliciter accipi. 419.5
- Coniugatus non debet habere in preparatione animi virginitatem. 794.40.795.41
- Coniuncta possent aliqua semper esse, quorum nullum requireretur ad alterum. 578.128
- Connexio necessaria non est inter virtutes perfectas, etiam moraliter. 790.24
- Connexio necessaria rerum unde oriatur? 718.131
- Consensus quis sufficiat, & requiratur ad matrimonium. 893.173
- Consequi aliquid ad aliud contingit tripliciter. 337.5
- Conseruare rem sub una ratione perfectius, quàm sub alia, non est defectus. 808.103
 ad

Index Rerum.

- ad Conseruationem fidei falsa non licet per se concurrere. 534.193
- à Consideratione aliqua auertere non est excusare. 805. 87
- Consiliarij, aut Legati Principum non sunt laudandi ob loquutionem restrictam. 936.71
- Constantinopolim esse non ob auctoritatem humanam præcisè certò credimus. 924.25
- Constantinopolim esse posset quis non credere. 553.26
- Consuetudo faciendi aliquid malè non probat quòd semper malè in iisdem circumstantijs. 994.63
- Continentia est in essentia diuina. 9.8
- Continentia naturalis est donum Dei. 841.251
- Continentia quid sit? 769.21
- Continuum diuidendo, non datur una potentia, quæ reliquas contineat, secus est in intensiõne qualitatis. 262.3
- Contradicere simpliciter quæ dicantur? 100.5
- Contradictoria non disuntur de Christo. 247.7
- Contradictoriorum neutrum oportet dici de quolibet, cum ly inquantum. 178.4
- Contramotionis negatio cur non possit esse conditio requisita ad actum fidei. 556.40
- Contramotionis negatio quomodo possit esse conditio sine qua non ad actum fidei? 557.42
- Contraria non possunt esse simul. 358.3
- Conueniens delectat explicatur. 352.9
- Conuenientia, & disconuenientia actionum antecedit omnem aliam legem naturalem. 863.30
- in Conuentione publica non licet cum hostibus uti equiuocatione. 931.55
- Conuersatio humana, & confidentia mutua quomodo non tollerentur ex equiuocatione? 935.68
- Conuersionis prima tempus ad fidem, & Deum non est opportunum credendis rebus necessarijs necessitate præcepti tantum. 526.151
- Conuersionem uno die differre minus est contra institutum Christianum, quam longo tempore manere sine exercitio fidei. 525.149
- Copula omnis viri cum non sua prohibetur sexto præcepto. 912.238
- Cor Christi quare non fuerit dilatatum gaudio gloria? 357.36
- per Cor docile quid intelligatur? 758.173
- Cornelius an fuerit fidelis? 829.189
- Corpus Christi fuisse ne putrefactum, si resurrectio non fuisset accelerata? 434.1. & seq.
- Corpus Christi habuit causam corruptionis. ibid.2
- Corpus Christi quare, & quomodo non contraxerit originale peccatum? 101.1.102.3
- Corpus Christi quomodo fuerit animale? 366.5
- Corpus Christi non fuisse gloriosum, & impassibile, miraculum erat. 357.35
- Corpus Christi non putrefieri, nouum miraculum. 437.5
- Corpus est immediate assumptibile. 73.4
- Corpus est incommunicabile ut quo, anima non. 72.3
- Corpus gloriosum sine incorruptibile? 365.1
- Corpus possetne esse absque vbi? 150.120
- Corporis organici partes eandem complexionem habebunt in cælo, quam habuerunt in terra. 364.4
- Corporis organizatio an præcesserit Incarnationem? 85.1. in text.
- Corpora duo quomodo possint esse adinuicem sub eadem superficie? 41.12
- Corruptibile potest accipi dupliciter. 449.8
- de Corruptibilibus potest esse vera demonstratio in uniuersali. 445.9
- de Corruptibilibus quomodo possit esse demonstratio. ibid.5
- C R
- Creantem redimere congruum est, sicut & generantem nutrire. 226.12
- Creati & fieri quomodo differant? 240.7
- Creati generalius accipiuntur. ibid.
- Creati strictè quid sit? 240.7.241.1
- Creati strictè sumptum quid sit? ibid.
- Creator dicit respectum naturæ creantis ad creatam. 239.3
- Creatura non potest beari in se, sed in bono infinito, illud per operationes attingendo. 69.14
- Creatura nulla habet esse propriè in memoria Patris. 690.4
- Creatura, quæ creatura solum dicit respectum ad primum efficiens. 240.8
- Creatura simpliciter repugnat Christo. 246.1
- per Creaturam non potest iurari propriè, nisi ut est aliquid Dei. 986.31
- Creaturas esse in potentia obedientiali ad Deum, quomodo intelligatur? 13.1
- Creatum omne ideò bonum, quia à Deo volitum. 418.2
- Credat ut aliquis tenacissime quantum est ex parte sua sufficit quòd actu non dubitet. 584.154
- Credendi difficultas orta ex parte obiecti materialis non tollitur per habitum fidei. 590.11
- Credendi difficultas unde oriatur? 530.10
- Credendi mysterijs credendis datur præceptum particulare. 522.136
- ad Credendum posset quis obligari cum dubitandi ratione, & dubio. 584.155
- ad Credendum posset quis teneri, etiam cum periculo vitæ, absque certitudine vlla de re credita. 615.126
- ad Credendum posset quis teneri sine iudicio credenti, & posset non teneri. 586.163
- ad Credendum quando quis non ducitur leuiter. 585.162
- ad Credendum teneri aliud est, & aliud non excusari ab errore circa credendum. 513.88
- Credenda ex præcepto non sunt credenda actu distincto. 515.95
- Credenda necessariò necessitate medijs quæ sint? 504.34
- Credenda necessariò quæ sint necessitate præcepti præcisa. 513.86
- Credendorum ordinabilitas ad Deum nihil facit in ordine ad distinctionem habituum. 593.20
- non Credens omnia præcepta, & credenda in casu mortis absolui potest. 527.155
- Credentes mysterio vero proposito à Parocho, eliciunt actum fidei. 582.145
- Credentes ob reuelationem diuinam non considerant an ordinatur reuelatio ad praxim, necne. 604.64
- non Credentes quæ necessariò credenda sunt necessitate medijs, non sunt absoluedi antequam credant. 526.154
- Credere Deo honestum, & discredere in honestum est. 574.112
- non Credere non magis obstat saluti, quam viuere malè. 616.130
- non Credere nos cum volumus, experimur. 55.19
- non Credere obiectis fidei unde oritur aliquem posse, & non posse non assentiri obiectis scientiæ. 617.137
- Credere ob reuelationem putatam inuoluit imperfectionem Physicam. 502.34
- Credere posset aliquis quamuis non posset benè obligari ad credendum. 584.154
- Credere potest aliquis certissime ob reuelationes, quamuis non habeat certitudinem obiectiuam. 584.153
- Credere quæ teneantur simplices explicitè in mysterijs fidei. 500.8
- Credere quis posset certè & prudenter sine iudicio distincto à fide de reuelatione. 579.133
- Credere tenentur omnes diebus festis, illis maxime, quibus celebrantur mysteria fidei credenda. 525.146
- Credere ut aliquis teneatur, posset plus requiri, quam

Index Rerum.

quàm ut posset credere. 586. 163
 Credi, & amari quæ ignorantur. 475. C
 Credi potest aliquid actu varijs modis. 500. 25
 Credibile aliquid esse potest quis videre sine iudicio certo. 597. 135
 Credibile esse duas habet significationes. 585. 161
 Credibile esse quomodo sit posse credi. ibid. 160
 Credibile primum, immediatum, & necessarium assignatur. 488. 21
 Credibilia respicientia intrinseca Dei sunt necessaria, extrinseca sunt contingentia. 465. 10
 Credibilia sunt in triplici differentia. 686. 7
 Credimus aliquando non considerando bonum, aut malum. 555. 34
 non Credimus contentis in Scriptura ex eo quòd deducantur ex alijs contentis in eo. 606. 75
 non Credimus quæ non volumus. 558. 46
 Credulitatis affectus positivus non debet esse imperium actus fidei. 555. 36
 Credulitatis affectus si esset supernaturalis in substantia, fides non esset initium iustificationis. 562. 68
 Credulitatis pius affectus non semper requiritur. 555. 35
 non debet esse semper positivus. ibid. 36

C V

Cui circumstantia non est conditio obiecti. 631. 13
 Cultus qualiter, & quando Deo exhibendus? 221. 4
 Cum prepositio aliquando accipitur associativè, aliquando copulativè. 223. 6

D A

Damnati non possunt nolle iustitiam Dei. 345. 2
 David non solum peccavit in factis Vria, & Bethsabee, sed etiam in alijs. 974. 212

D E

Debitum solvens sine libertate quomodo non teneatur iterum solvere. 873. 83
 Decalogus obligat pro lege nova. 1033. 10
 in Decalogo precepta servari debent in omni statu. 910. 14
 in Decalogo quomodo non prohibeatur aliquid, nisi ut non fiat iniurioso modo? 889. 150
 Deceptionem causare licet indirectè. 753. 60
 Decipere alium non est necessariò malum morale. 934. 65
 Declinare possumus multa quæ Deus ordinavit. 541. 223
 Defectibilitas facilis iudicij non impedit certitudinem fidei. 583. 151
 Defectus in voluntate si non esset sine defectu in intellectu, quid fieri deberet? 801. 64
 Defectus nullius intellectualis pravius requiritur ad electionem malam. 807. 98
 nec iudicium defectuosum. ibid. 99
 nec imperium tale. 808. 100
 Definitio distinguitur realiter à definito. 78. 9
 Definitio, & definitum quomodo differant. ibid. 8
 Definitio quid sit? ibid.
 Delectatio, & tristitia subreptitia potest esse in voluntate ante omnem actum liberum ipsius. 339. 16
 Delectatio quæ sit, & quæ dicatur passio. 333. 4
 Delectatio, vel dolor cui imprimuntur. 332. 10
 Eorum causæ quæ? ibid. 9
 Deliberatio facit peccatum. 990. 4
 Demeritum Angelorum quid sit? 388. 5
 Denominativum proprium hominis quid? 194. in com.
 Denunciatio Isaia facta Ezechia intelligebatur conditionatè, & erat absolutè vera quoad ipsa verba sine restrictione. 939. 83
 Dependencia ab aliquo non astringit quòd sumatur ab ipso specificatio. 599. 45
 Dependencia aptitudinalis, & potentialis quid? 15. 9
 Dependencia diniditur. ibid.

Dependencia essentialis accipitur tripliciter. 38. 1
 Dependencia natura humana potest capi dupliciter. 40. 8
 Dependencia omnis non est causati ad causam. 30. 21
 Dependencia triplex. 17. 3
 Dependencia actualis, ut aptitudinalis negatio complet rationem personæ, & suppositi in quacunque natura creata, alia à natura Christi. 15. 9
 in Dependencia omni essentiali unum dependens non dependet, nisi ad unum. 37. 5
 Dependere aliquid ab alio contingit dupliciter. 8. 2
 Dependere an possit idem à pluribus causis totalibus? 39. 2
 Desiderare & velle absentis. 630. 10
 Desiderare nullum est credere. 635. 17
 Desiderare non est actus speciei. 637. 1
 non Desiderat efficaciter aliquis, nisi ostensum ut possibile. 638. 22
 Desperans quomodo desiderat Beatitudinem? 637. 20
 Desperantes quare suadeantur ut credant, non ut amant? 638. 22
 Determinari nihil potest ad exercitum quin determinetur ad specificationem. 567. 87
 Deus agit in instanti. 96. 11
 & quomodo. ibid. 12
 Deus alium magis, alium minus diligit. 687. A
 Deus an diligit ex charitate omnia equaliter. 688. 1
 Deus cur necessariò aliqua prohibeat, aut precipiat? 859. 8
 Deus cur non sit in genere? 66. 8
 Deus cur posset concurrere ad falsitatem, & non ad malitiam moralem. 927. 39
 Deus cur produceret habitus erroneos, & non errores. 928. 41
 Deus esset lapis, si lapis ab eo assumeretur. 69. 13
 Deus esset prima causa, quamvis aliqua veritas ad extra esset independens ab ipsius voluntate. 867. 51
 Deus est formaliter volens. 689. 3
 Deus est homo an vera propositio? 188. 1. 189. 2. in text.
 Deus est obiectum fidei infusæ. 475. 3
 Deus est productivus quàm artifex, exponitur. 216. 20
 Deus est primum obiectum meriti. 388. 5
 Deus est trinus quando profertur, infidelis posset habere omnem conceptum apprehensum terminorum, quem Catholicus. 481. 11
 Deus explicavit dilectionem proximi ultra id quod includit, in quantum sequitur ex principiis legis naturæ. 907. 12
 Deus factus est homo, an vera propositio? 194. 1. 195 per totum.
 Deus factus homo quomodo non mutetur? 195. 4
 Deus illucere potest per actum obscurum. 587. 167
 Deus magis concurrit ad peccatum concurrente ad materiale eius, quàm producendo habitum vitiosum. 929. 44
 Deus magis potest ad habitus erroneos, quàm ad errorem concurrere. 918. 41
 Deus nequit concurrere per se ad ullum peccatum. 925. 26
 Deus nequit dare licentiam exhibenda sibi irreverentia. 903. 208
 Deus nequit mentiri per alium. 925. 26
 Deus nequit producere talem errorem, quo indicaret quòd aliquid falsum conciperetur à Deo ut verum. 920. 48
 Deus non concupiscit aliquid ut sibi commodum. 629. 9
 Deus non concurrit regulariter ad amorem ex fide unius Dei. 506. 53
 Deus non conservat se solo habitus per concursum uniuersalem, sed per particularem. 926. 31
 Deus non deberet dare gratiam puero observanti legem naturæ, magis quàm paruulo existenti in utero matris. 508. 64
 Deus non esset causa peccati quamvis produceret habitum

Index Rerum.

- bitum vitiosum. 929. 44
- Deus esset insipiens gubernator, si non prohiberet quæ sunt prohibita lege naturæ. 883. 120
- Deus non est causa peccati, quamvis eo modo se haberet ad ipsum, quo homines aliqui, qui dicuntur causa peccati. 929. 45
- Deus non est vsu oratione æquinoca ut aliquem deciperet. 934. 64
- Et si tali uteretur, non sequeretur homines posse tali uti. ibid.
- Deus non mutaret naturas rerum dispensando in ijs. 885. 131
- poteest mutare naturas morales rerum. ibid. 132
- Deus non infundit viatoribus species vllas. 759. 179
- Deus non necessario mentiretur concurrente ad mendacium aliquod determinatum. 923. 18
- Deus non potest dare licentiam faciendi indebiti, ut tale est. 886. 135
- Deus non potest dispensare in vlllo actu prohibito, ut prohibitus est in sensu composito. 879. 105
- Deus non potest facere ut omnis actus, qui est malus, sit bonus. 870. 66
- Deus non potest infundere aliam legem naturæ. 869. 60
- Deus non præcipit impossibilia. 1035. 19
- Deus non solum indicat aliquas propositiones versas circa se, esse necessario veras, sed alias etiam. 882. 117
- Deus ordinauit de facto præcepta vtriusque tabula. 870. 63
- Deus posset communicare facultatem dispensandi hominibus. 889. 151
- Deus posset interminari infernum adulto, nisi haberet fidem, quamvis eam non præciperet. 519. 116
- Deus posset ob demerita parentum denegare gratiam efficacem sapissimè filijs. 912. 237
- Deus posset ordinare omnia, quæ de facto ordinauit aliter negatiuè, non positiuè. 870. 66
- Deus possetne dispensare in præceptis Decalogi? 879. 104
- Deus possetne per se causare sensum falsum, aut habitum erroneum. 925. 28
- Deus potest adultos perducere ad vitam æternam absque vlla dispositione, aut merito suo. 905. 218
- Deus potest causare gratiam in tempore. 94. 10
- Deus potest causare habitum inclinantem ad talem errorem. 929. 48
- Deus potest dispensare in aliquibus præceptis Decalogi dispensatione propriè dicta. 880. 106
- Deus potest obligare ad non æquinocandum in nullo casu. 921. 54
- Deus potest per se concurrere ad cognitiones probabiles. 926. 30
- Deus potest producere habitum erroneum, & aliquos actus falsos. 925. 29
- Deus potest producere habitus vitiosos. 928. 43
- Deus potest supplere vicem causarum secundarum in genere causa efficientis in absolutis, & in causis secundis agentibus naturaliter. 9. 6
- Deus potuit dare licentiam interficiendi sine præcepto. 881. 111
- Deus prius proponi potest, quàm Christus. 509. 66
- nec inde sequitur posse haberi amorem Dei ante fidem Christi. ibid.
- Deus producendo habitum erroneum non falleret vlllo modo proprio. 927. 36
- Deus propriè dispensauit cum Abrahamo in occasione filij. 881. 111
- Deus quenam potest ordinare aliter quàm de facto ordinauit. 870. 65
- Deus qualem scientiam practicam non debet habere? 883. 119
- Deus quamvis indicaret necessario mendacium esse malum, tamen non necessario prohiberet illud. 882. 116
- Deus quamuis non necessario prohiberet odium sui, illud tamen Odium non posset esse bonum. 867. 50
- Deus quamuis posset dispensare in odio sui, adhuc esset malum independenter a voluntate positima Dei. 868. 56
- Deus quamuis posset facere res alio modo, quàm ab ipso ordinata sunt esse, tamen non potest facere ut omnia, quæ sunt peccata, non sint talia. ibid. 55
- Deus quin posset dispensare non est euidens mediata, vel immediata. 882. 113
- Deus quo amore amandus? 659. 2
- Deus quod agit per secundum agens, potest agere se solo. 485. 17
- Deus quomodo causet? 47. 1
- Deus quomodo cognoscitur? 634. 8
- Deus quomodo diligat alia à se equaliter, vel inæqualiter. 692. 6
- Deus quomodo habeat dominium super creaturas? 225. in com.
- Deus quomodo intelligat omnia. 691. 2
- Deus quomodo nequit fallere. 926. 34
- Deus quomodo non possit communicare creatura omnipotentiam. 370. 1
- Deus quomodo non sanet nisi perfectè. 852. 196
- Deus quomodo potest agere in tempore? 97. 5
- Deus quomodo sit obiectum charitatis. 648. 1
- Deus quomodo sit super omnia diligendus. 657. 12
- Deus quo sensu non potest mutare naturas rerum moraliter, aut physicè. 886. 132
- Deus quo sensu sit prima causa, à qua omnia dependem? 867. 51
- Deus reddidit peccatum Hebrais. 970. 199
- Deus secundum D. Thomam nunquam dispensat in præceptis Decalogi. 878. 102
- Deus si posset mentiri, non haberet summam auctoritatem in dicendo. 924. 24
- Deus si posset mentiri, posset dubitari de veritate Scripturæ. ibid. 25
- Deus si præciperet occisionem in omni occasione, adhuc occidendus posset resistere. 887. 142
- Deus si præciperet occisionem, non propterea deberet quis in omni occasione interficere. ibid. 141
- Deus solus æquè mouet ad actus virtutum supernaturalium, ac ad vlllos alios. 721. 24
- Deus solus non mouet ad actus donorum. 727. 44
- Deus sub ratione Deitatis est obiectum charitatis. 647. 3
- Deus sub ratione Deitatis est obiectum fidei infusa. 466. 1
- Deus varijs modis potest aliquid significare. 591. 12
- Deus vnus est, non plures. 649. 3
- Deus, ut Deus, quomodo, & iuxta quem modum sit obiectum fidei? 466. 11
- Deus ut dispense in actu, quid requiritur? 880. 107
- Deus ut prudentissimè perducatur homines ad beatitudinem, quid requiritur? 883. 121
- Dei dilectio stare potest de potentia absoluta cum odio proximi. 661. 4
- Dei quem conceptum sufficit fidelibus communiter habere? 515. 97
- quem Patris, omnipotentis, creatoris cœli, & terræ, &c. ibid. & seq.
- & reliquorum articulorum symboli. ibid. & 516. per totum.
- Deo cur repugnat concurrere ad peccatum? 928. 39
- Deo non repugnat esse causam imperfectionis moralis, quæ non est peccatum. ibid. 46
- Deo non repugnat producere in homine aliquam imperfectionem Physicam. 927. 38
- Deo obediendum esse non est magis notum, quàm ipsi non exhibendam irreuerentiam. 903. 208
- Deo promittens dare eleemosynam pauperi non obligetur paupere

Index Rerum.

- paupere renuente.* 1027. 206
Deo quomodo nihil sine fide placeat? 602. 56
Deo quomodo sit impossibile sine fide placere? 831. 200
Deum adducere in fidei iussorem rei faciendae, quae non fiet ex culpa adducentis, est grauis irreuerentia. 1025. 196
Deum aliquando colere an sit de iure natura strictissimo? 904. 211
de hoc nihil resoluit Doctor. *ibid.*
potius videtur inclinare in partem negativam. *ibid.*
 212
Deum aliquando colere an sit de lege natura strictè? 898. 7
Deum amari super omnia intensius, & extensius quomodo. 654. 16
Deum dedisse sibi lumen supernaturale nullus potest scire, aut probare. 488. 21
Deum demonstrantes quomodo possunt credere ipsum? 504. 41
Deum dicentes aliquid reuelasse, non iurant eo ipso. 982. 8
Deum diligens die Dominica non cognoscendo obligationem, non teneretur postea eum diligere eodem die cognoscens obligationem. 876. 93
Deum diligere an sit praeceptum natura strictè. 907. 10
Deum dispensare in praeceptis Decalogi exemplis probatur. 911. 231
Deum esse tam necessariò amandum, quia ipsemet posset in hoc dispensare, non est evidens. 905. 218
Deum esse trinum, & unum, potest dupliciter esse evidens. 463. 3
Deum habere legem naturalem non esset absurdum. 860. 14
Deum ignorantes inuincibiliter damnarentur sine peccato actuali mortali. 872. 78
Deum inhonorare nulla potestate licere potest. 900. 196
Deum missurum aliquem redemptorem, necessarium fuit semper credere. 505. 46
Deum necessitari ad prohibendum malum, non est absurdum. 882. 115
Deum non cognoscentes sciunt aliquas actiones esse bonas, aliquas malas. 863. 27
Deum non cognoscentes possunt cognoscere malum; ergo & bonum. 831. 198
Deum non esse auctorem peccati Angeli, si in primo instanti peccasset. 407. 18
Deum non posse dispensare in occisione tam bene, quam in violatione ieiunij? 880. 108
Deum non posse ulla ratione mentiri variè probatur. 924. 22. 23. & 24
in Deum non sola fide ferimur practicè per intellectum; nec sola spe, & charitate per voluntatem; nec per solas etiam acquisitas ferimur in creaturas. 726. 40
Deum particulari modo ostendere honestatem non arguit illam esse distinctam. 764. 202
Deum producere non posse habitum vitiosum non sequitur ex indecentia eius. 929. 47
Deum semper negare gratiam bene operandi moraliter infidelibus non constat auctoritate, aut ratione. 830. 194
Deum si quis coleret ex motiuo charitatis, non violaret praeceptum Religionis. 874. 89
Deum unum credere debent omnes, Doctores etiam, qui id demonstrare possunt. 504. 42
de Deo in essentia uno, & in personis trino doctrina notabilis. 488. 21
Deorum duorum positio destruit naturam charitatis. 657. 22
Deos falsos ardorans sic cognitos, mentitur. 903. 209
 D I
Diabolus à potestate Dei non est alienus. 424. 21
 Scoti oper. Tom. VII. Pars II.
- Diabolus qua iustitia sit victus?* *ibid.*
Dicere importat duos respectus. 690. 4
Dicere Verbo quid sit? 693. 6
Dictamen aliquod intellectus debet precedere electionem primam, & esse simul tempore cum illa. 804. 85
Dictamen prudentia requisitum ad virtuosum actum non debet esse certum, imò posset esse reuera falsum. 818. 134
Differentia individualis potest indagari absque ordine ad res specie differentes. 595. 30
Differentia maioris & minoris obligationis inter praecepta Decalogi probatur. 900. 196
Differentia numero sunt plura numero, quo sensu verum? 182. 13
Differentia substantialis quomodo habeat modum qualitatis? 12. 6
Differentia specie differunt etiam numero. 182. 13
Difficultas exponendi vitam pro defensione veritatis non oritur ex incertitudine veritatis. 615. 126
Dignitas attribuenda Christo qua? 235. 3
Dignum reputa, quem non nosti indignum. 995. 6
Dilectio Dei efficax, & inefficax differunt. 689. 2
Dilectio Dei potest stare cum odio proximi. 662. 4
in com.
Dilectionis Dei inaequalitas unde? 998. 6
Dilectio est actus spei. 649. 3
Dilectio proximi, ex qua sequitur obseruantia praeceptorum secunda tabula, quomodo non sit legis natura? 909. 226. 227. & 228
Dilectio proximi ex qua sequitur obseruantia mandatorum secunda tabula, est de lege naturae? 909. 226
Dilectio proximi inferens obseruantiam mandatorum dupliciter considerari potest esse de lege naturae. *ibid.*
Dilectio proximi sequaturne ex dilectione Dei? 907. 12
Dilectum firmitus, magis diligitur. 654. 17
Diligendi actus quomodo differunt specie. 683. 1
Diligendum esse aliquid summe, & quidem non nisi infinitum, ratio naturalis dicat. 652. 13
Diligens proximum ex charitate, vult illi bonum iustitia. 660. 3
Diligere aliquid in Deum, aliud est, & aliud propter Deum. 391. 2
Diligere creaturam non est proprium alicui personae. 691. 1
Diligere Deum an sit praeceptum natura strictè? 907. 10
Diligere Deum quid sit? 653. 9
Diligere ex charitate non ideo tenetur quis quia habet charitatem. 545. 238
Diligere se post Deum an quilibet teneatur maxime? 666. 1. 667. per totum.
Diligibilia summe repugnant. 646. 4
Diligibilia omnia debent diligi ex charitate? 545. 237
Diligitur magis illud, cui concupisco, quam illud quod concupisco. 651. 12
Distinctio nulla est in dictione trium personarum ad extra, nisi illa, quae consequitur originem. 29. 18
Distinctio specifica obiectorum distinguit specie actus, unitas tamen eorum non unificat actus. 289. 6
ex Distinctis formaliter quod predicatur, aut negatur de uno, non debet negari, aut predicari de altero. 131. 3
Distractio sentientis intus occupati intentionaliter propter operationem aliarum potentiarum minuit operationem sensus. 330. 7
 Discite

Index Rerum.

Discere specialiter omnia non tenetur quis, quatenus
credere, quando proponuntur. 525.148
Discredere nullus potest nisi proponatur obiectum, ut in-
credibile, aut non credibile. 549.7
Discredere posset aliquis prudenter alicui articulo, cui se-
mel credidit fide divina. 583.152
Discursus de fine potest dici consiliativus. 815.122
Discursus duplex. 606.76
Discursus non semper facit acquirere cognitionem de con-
clusionem. 308.5
Discursus virtualis quid, & quid formalis? 606.76
& utriusque discrimen. ibid.
Discursu cur utimur ad probandas res fidei? 610.95
Dispensandi potestas in Iure natura non est utilis Reipu-
blica. 896.187
& quid utile est ad praxim? ibid.188
Dispensare quid sit? 878.3.879.3. & 105
by Dispensatio est equivoce, quandoque significans
propriam, quandoque impropiam dispensationem.
894.179
Dispensatio in voto quando fiat? 893.175
Dispensatio nunquam facit, si non fieret, quoties prace-
ptum non obligaret. 892.168
Dispensatio quid si fieret sine precepto. 888.144
Dispositio ut sit relaxatio precepti quid requiritur? 884
125
Diuersitas maior non infert maiorem repugnantiam.
193.9
Diuersitates omnes quae sunt in misericordia possunt atin-
gi virtute acquisita. 848.282
Diuersum magis esse non est causa impossibilitatis, sed
esse repugnans. 25.16
Diuidi in plura quomodo dicat imperfectionem. 20.15
in Diuinis non est alia relatio, quam rationis. 5.4
Diuitias posset quis contemnere, & fortiter agere sine vir-
tute. 789.17

D O

Doctrinae opposita articulis fidei posset quis credere absque
infidelitate. 501.31
ad Doctrinam falsam cauendam posset aliquis teneri, licet
non teneretur credere veram. ibid.29
Daemones aliquando ignorauerunt Christum esse Filium
Dei. 431.12
Daemones non crederent, si fides esset ipsis libera. 559.49
Dolor à quo causatur? 331.2.334.4
Dolor Christi quomodo maximus? 360.37
Dolor concupiscibilis est cum restrictione, irascibilis cum
calesfactione. 730.12
Dolor concupiscibilis est distinctus. 736.75
Dolor dupliciter potuit esse in voluntate Christi. 343.19
Dolor, & tristitia quid, & quomodo differant. 328.4
Dolor irascentis fit cum calesfactione, concupiscibilis cum
frigesfactione. 737.78
Dolor quandoque tollit usum rationis: & quandoque idem
de delectatione. 342.18
Doloris causa resoluitur per propositiones. 333.1. & seq.
Donum consilij exponitur. 760.186
Donum consilij idem cum prudentia. 762.193
Donum deberet potius dari ad apprehensiones practicas,
quam speculativas. 758.177
Donum fortitudinis exponitur. 762.193
Donum fortitudinis esse virtutem fortitudinis in gradu
saltem aliquo eminenti. 765.203
Donum intellectus est ipsamet fides, quatenus extenditur
ad articulos primos. 760.182
Donum intellectus exponitur. 758.177
in quo consistat? ibid.
Donum intellectus non est principium iudicandi quod
in tali, vel in tali sensu loquatur Deus in Scriptura.
759.181

Donum intellectus si daretur, quale assignat Henricus,
sine exercitio posset quis mysteria sua fidei perfectius
scire, quam qui sapius crederet. 717.15
Donum non requiritur ut quis moueatur ex instinctu Spi-
ritus sancti. 727.45
Donum nullum conferens, quo perfectius res apprehendi
possint, quam intellectus seipso, & cum speciebus possit
facere. 759.179
Donum omne est virtus. 723.29
Donum pietatis exponitur, & in quo consistat? 766.211.
& 212
Dona quamuis essent perfectiora virtutibus, haec tamen
disponerent voluntatem, ut moueretur à Deo. 721.
24
Donum sapientia est charitas principaliter. 778.2
quomodo spectet ad intellectum? ibid.
Donum sapientia exponitur. 756.758.757. & 758.
per totum.
Donum sapientia in quo consistat? 756.158
non consistit in eo quod perficiat intellectum ad iudi-
cium speculativum; nec in principio, quo quis adiu-
natur ad assentiendum conclusionibus deductis ex
principijs fidei. ibid. & 159
Donum scientia esse fidem, ut respicit determinata obiecta.
266.208
Donum scientia exponitur. 765.104
in quo consistat. ibid.205. & 207
Donum timoris exponitur. 767.216
in quo consistat? ibid.217
Donum vnum non sufficit ad recedendum ab omni malo.
767.216
per Donum quid intelligant aduersarij. 723.28
Dona aliqua conducunt ad agendum. 823.29
non solum ad patiendum. ibid.
Dona, beatitudines, & fructus reducuntur ad virtutes in-
fusae, & acquisitae. 844.104
de eorum indistinctione à virtutibus. ibid.
Dona, beatitudines, & virtutes distingui specificè nul-
lum est principium colligendi, ut explicatur ab Hen-
rico. 718.16
Dona, & beatitudines deberent perficere humano mo-
do quamuis distinguerentur à virtutibus. 717.14
Dona, & virtutes quomodo distinguantur secundum Gre-
gorium. 774.249
Dona ex eo quod non sint virtutes, non sequitur quin
distinguantur ab illis: & in quo sensu? 724.130
Dona non debent esse pauciora pertinentia ad intellectum,
quam ad voluntatem. 758.175
Dona non exigunt perfectiorem motorem, quam virtutes.
727.44
Dona quomodo fuerint communicata Christo? 760.183
Dona quomodo sint necessaria ad salutem. 708.322
Dona septem non debent necessario communicari singulis
iustis. 760.185
Dona septem non solum Christo, sed etiam alijs iustis
communicantur. 756.157
septem sunt quae anonomastice dona appellantur.
ibid.
Dona septem Spiritus an alio modo vocentur dona, quam
actus omnes virtuosos. 778.4
Dona, & fidem habens potest ea petere. 760.185
Dona perficere ad actiones ut non precedentes actiue à
potentia, male dicitur. 763.197
Dorotheus non fauet orationi restricta. 944.
102

D V

Dubitare proximè non potest de re credenda semper,
quoties iudicium precedens fidem est incertum mora-
liter. 584.156
Dubius potest quis esse duobus modis. 999.81
Dubita

Index Rerum.

Dubitatio aliqualis potest stare cum fide. 485.17
 Dulix species. 219. A
 Duritiei negatio cur requiratur in cera, ut imprimatur sigillum. 556.39

E C

Ecclēsia cur castiget circumcidentes? 532.181
 Ecclesia persecutione proficit. 672.10
 Ecclesiam proponere aliqua esse fidei certius non cognoscimus quam multa, quae naturaliter cognoscimus. 620.143
 Ecclesiam proponere rem creditam non est necesse toties cognoscere, quoties quis credit. 614.119

E F

Effectio subitanea alicuius rei non semper arguit indeliberationem. 990.46
 Effectus ad quem natura disponit, non dicitur supernaturalis, quando Deus assistit, ut generalis causa. 482.12
 Effectus eiusdem rationis possintne esse à causis diuersis? 467.12
 Effectus idem nequit esse à duabus causis totalibus eiusdem rationis. 37.5
 ad Effectum ex natura effectus non debet aliquid dici esse conditio necessaria, nisi ostendi possit aliqua specialis ratio. 556.41
 Effectus quando sunt simul impossibiles in aliquo, erunt & eorum causa in causando. 487.21

E L

Electi predestinantur ad gloriam, & gratiam ante praesensionem passionis Christi. 415.6
 Electio absque distamine recto non est concors recta rationi. 811.17
 Electio mala non necessario auertit à consideratione bona. 805.88
 Electio mala prius insuit in voluntate, quam error in intellectu. 698.5
 Electio nobilior distamine. 706.18
 Electio non semper capitur pro actu versato circa media. 814.118
 Electionem malam esse priorem naturae errore intellectus implicat secundum Goffredum. 805.90
 Electiones efficaces tantum generant virtutes. 704.17
 Eleemosyna praecipitur ob emolumentum Physicum, quod praestatur indigenti. 873.85
 Eleemosynam dans extreme indigenti per actum indifferentem non soluit praeceptum charitatis. 874.86
 Eleemosynam dans ob vanam gloriam non transgreditur praeceptum charitatis, sed humilitatis. 874.85

E N

Ens completum in genere cum nullo facit per se unum. 443.6
 Ens per se duplex. 448.6
 Ens rationis, & diminutum sunt idem. 216.8
 Entia non sunt multiplicanda sine necessitate, quomodo intelligendum? 723.27
 Entitas eadem secundum se, quae constituit cum una natura personam, cum alia non constituit personam, sed suppositum. 136.55
 Entitas nulla positiua creata substantialis est inassumptibilis. 147.110
 Entitas omnis positiua debet habere aliquem effectum praeter negationem. 137.58
 Entitas omnis positiua substantialis est in potentia obedientiali ad assumptionem. 148.113
 Entitas positiua, in qua ponitur consistere personalitas, qualis sit? 152.129
 Entitas vlla si incurabilis, quia inassumptibilis, & omnis. 148.111
 Entitates supernaturales in substantia non esse naturaliter cognoscibiles quomodo debeat probari? 320.52

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

E P

Episcopo dicenti aliquid esse de fide tenetur quis credere, nisi sit ratio dubitandi. 581.144
 Episcopi, Doctores, &c. tenentur omnes articulos symboli explicitè credere. 501.29
 Episcopi nunquam debent posse reddere rationem omnium mysteriorum fidei ex tempore. 528.162
 Episcopi possunt eligi aliquando, qui multum doctrina non habeant, & quare? 528.162
 Episcopi qua teneantur scire? ibid.161
 Episcoporum obligatio ad residentiam unde oriatur? 895.182
 Episcoporum residentia non colligitur ex Tridentino esse de iure naturali. 894.180

E R

Erranti circa prima principia practica nihil probari potest. 801.13
 Error nec moraliter est concomitans ad malam electionem. 807.97
 Error non semper sequitur in intellectu ob electionem prauam voluntatis. 804.85
 ad Errorem concurrens non necessario errat. 928.39

E S

Esse in alio accidentium, & formarum substantialium quomodo differant secundum Lugo. 154.138
 Esse in alio tanquam in sustentante quid sit? ibid.
 Esse potest capi tripliciter. 172.1
 Esse primum dupliciter sumitur. 240.8
 Esse quiditativum est duplex. 450.10
 in Esse quaecunque separari possunt, Deus potest separare in fieri. 850.30
 Esse plura sunt in Christo. 176.6
 Essentia diuina cur non compleatur per personalitates. 130.29
 Essentia diuina est lux summa. 287.5
 Essentia diuina non dependet. 34.2
 Essentiam diuinam posse immediatè assumere naturam humanam terminatiuè, probatur. 129.26
 Essentia est ratio terminandi fruitionem. 398.2
 Essentia, & persona quomodo differant. 28.9
 Essentia quomodo non terminet unionem humanitatis? 56.7
 Essentia quomodo quietat? 290.2
 Essentiam explicare contingit dupliciter. 78.9
 Est, est, non, non, sit sermo vester; quomodo intelligendum? 983.18
 Esuries accipitur in Scriptura sapè pro desiderio. 749.133
 Esuries sola spiritalis habet pro obiecto iustitiam. 750.136
 Eius ligni vita faceretne hominem immortalem? 366.6

E V

Eucharistia prudenter adoratur absque certitudine de consecratione. 582.148
 Eucharistia mysterium cur non sit positum in simbolo? 498.22
 Euidētia humana testimonij non determinat intellectum ad fidem. 553.26
 Euidētia reuelationis diuina determinat ad actum fidei. ibid.18
 Eutichiani, & Nestoriani cur errauerint circa Incarnationem? 144.96
 & unde prouenerit eorum error? ibid.79 Z

E X

Excusari non potest quis circa prima principia, aut conclusiones immediate sequentes. 805.91
 Exclusio non ponitur a parte predicati. 180.5
 ly Ex dicit causam materiale, & efficientem, hic factus ex muliere. 196.2

Index Rerum.

Existencia per se, quam dat propria personalitas, quid sit? 126. 15
Existencia si distingueretur realiter à natura, in ea collocari posset subsistentia, melius quam in ullo alio possitino. 152. 130
Existenciam diuinam probabile est non distingui formaliter à subsistentia absoluta. 130. 30
Existere per se dupliciter accipitur. 28. 8
Existimare quoties quis rationaliter posset, quod cui promitteretur minus bonum, esset contentus maiori, non obligaretur ad minus. 1014. 143
Extraneitatis modus. 233. 4
Extraneitatis negatio an conueniat Christo. 235. 5
Extremorum primorum communium proportio. 267. 7
de Extremis contradictionis regula generalis. 480. 7

F A

F *Acies naturale presupponit passum effectum, non agens supernaturale.* 195. 4
Facilitas nullius virtutis supernaturalis percipitur in via. 719. 18
Factio nunc secundum, nunc tertium adiacens predicat. 195. 3
Factio passiva formaliter dicit duplicem respectum. *ibid.*
Factum Osee. 911. 234
exponitur. 912. 234. & 235
Facta Sanctorum saluare non est necesse sine peccato veniali. 933. 62
Facultas concessa Abraha de occidendo filio si non sit relaxatio precepti, nulla alia est talis. 884. 126
Facultatem dans redigendi in seruitutem, cur non dispenseret in iure natura? 892. 170
Falsum aliquid sapè creditur absque dubitatione. 580. 140
Falsum in se de nullo dicitur, nec aliquid de ipso. 452. 19
Falsum iurans quomodo vult ut Deus testificet veritatem? 982. 8
Falsum non ideo nequit subesse fidei diuina, quia infunditur à Deo. 926. 32
Falsum significare aliquo signo non vocali ea institutione ordinato ad significandum, non licet. 972. 202
Falsum solum significans peccat, quamuis intendat significare verum. 948. 119
de Falso quo sensu posset quis esse certus? 612. 107
Famulus Catholicus fortè in casu posset assistere domino suo in templo hereticorum. 536. 201
Famuli qualem exhibent in templo assistentiam dominis? 536. 200
Famulis quomodo liceat heros suos ad hereticorum templa comitari. *ibid.* 199
& an in Hibernia liceat? *ibid.* 202

F E

nisi Feceritis hoc, moriemini, cum dicitur in Scriptura, proponiturne preceptum? 519. 115

F I

Fideles multi non cognoscunt certius rem creditam esse reuelatam, quam cognoscunt multa naturaliter. 615. 124
Fideles non debent habere talem certitudinem, ut non possint recedere à fide, sed ut non debeant rationabiliter. 616. 131
Fideles non propter periculum lapsus tenentur pati detrimenta magna, ne ingrediantur hereticorum templa. 534. 192
Fideles non tenentur, nisi fortè ex consuetudine scire symbolum memoriter. 515. 96
Fideles quo precepto teneantur credere articulos fidei? 518. 112

Fideles tenentur explicitè credere ea precepta omnia contenta in symbolo Apostolorum. 514. 91
Fideles tenentur sapius sibi proponere mysteria Symboli. 526. 152
Fidelium tres ordines. 513. 86
Fideles obligari ad symbolum explicitè credendum quotidie, probabile est. 516. 153
Fides acquisita firmior opinione. 461. 5
Fides acquisita quid sit? 461. 1
Fides actualis de omnibus, qua nos credimus, non erat necessaria antiquis. 544. 232
Fides actualis distincta non requiritur de omnibus articulis. 500. 26
Fides actualis est necessaria in voto, & qua necessitate? 497. 20
Fides actualis infusa est multiplex specie. 594. 26
Fides actualis mediocrium necessariorum iustificandis est necessaria, siue antè crediderint, siue non. 527. 154
Fides actualis propria vnius Dei est medium necessarium. 504. 40
Fides actualis quomodo sit in potestate infidelis? 519. 120
Fides aliquando habet certitudinem adhesionis, qua aliquando tam magna est, quam certitudo ullius alterius cognitionis, aliquando minor. 620. 149 *ibid.*
Fides an certior alijs scientijs? 610. 98
Fides an fuerit necessaria de his, qua modò credimus ante aduentum Christi. 491. 1. & seq.
Fides an sit practica? 602. 57
& de hoc diuersa sunt sententia. *ibid.*
Fides an virtutum prima. 601. 51
non perfectione, nec prima, aut posterior infusione. *ibid.*
Fides à quo habeat suam unitatem. 587. 3
Fides à quo sumit suam unitatem? 598. 40
Fides Catholica, & particularis an sint eiusdem speciei. 592. 17
sunt eiusdem rationis. *ibid.* 8
Fides certior multis cognitionibus, qua dicuntur scientifica, &c. 618. 142
Fides Christi aquè requiritur ad iustificationem, ac ad vitam eternam. 511. 77
Fides Christiana potest amitti. 583. 150
Fides creatoris sicut requiritur, ita & redemptoris. 506. 52
Fides cum heresi an stare possit. 472. 4
Fides cur relinquatur destructa charitate? 852. 299
Fides debet esse speculatiua, vel practica. 603. 59
quòd sit affectiua non tollit quominus sit practica. *ibid.*
non debet esse potius eminenter speculatiua, & practica, quam formaliter. *ibid.*
est speculatiua aliquo modo. *ibid.* 60
Fides diuina, & acquisita dissimiles. 466. 11
Fides diuina, & acquisita in multis similes. 462. 6
Fides diuina, & humana dispares. 579. 132
Fides esset unica specie, quamuis obiecta eius non ordinarentur adinuicem. 599. 43
Fides est adherere articulis. 461. 1
Fides est discursiua vel formaliter, vel virtualiter. 606. 78
Fides est in Patria de aliquibus fortè? 685. 10
Fides, & Charitas acquisita quare non sint Theologica? 631. 15
Fides & dilectio quomodo differant? 545. 239
& ipsarum disparitas quid faciat ad propositum? *ibid.*
Fides & scientia an possint simul haberi de credibilibus reuelatis. 476. 1
Fides & scientia quomodo differant? 542. 11
Fides & spes non necessario conueniunt cum charitate de facto in conseruari. 850. 290
Fides

Index Rerum.

- Fides & spes quomodo differant?* 623. B
Fides & spes quomodo perfecta sine charitate. 853. 303
Fides excludit omnem dubitationem. 470. 2
Fides explicita aliquorum articulorum est necessaria necessitate medij adultis peccatoribus. 505. 45
Fides explicita Christi, & Trinitatis non erat necessaria ante promulgationem Euangelij. 507. 57
sed post erat necessitate medij regulariter tantum. *ibid.* 58
Fides explicita Christi sub conceptu Dei, & hominis non erat necessaria necessitate medij semper, nec fides Trinitatis. *ibid.* 54
Fides explicita omnium qua continentur in symbolo Athanasij non requiritur; & si requireretur, quomodo debeat hoc intelligi. 510. 70
Fides ex se est perfectior scientia Mathematica. 572. 109
Fides formata, & informis sunt eiusdem speciei. 853. 303
& quomodo perficiantur charitate? *ibid.*
Fides habitualis est aliquo modo speculativa. 604. 67
Fides habitualis infusa est una specie infima in omnibus. 589. 5
Fides habitualis nostra, & antiquorum eadem est. 543. 231
etiam actualis quoad multos actus, non quoad omnes. *ibid.*
Fides habitualis posset esse una specie, quamvis obiecta credita essent plura, ac disparata. 598. 41
Fides habitualis quomodo necessaria? 493. 2
Fides humana an requiratur semper ad diuinam? 570. 9
Fides humana duplex. 604. 64
Fides humana est practica, & speculativa simul. 605. 71
Fides humana est specialis virius. 574. 115
Fides humana tam dependet à voluntate, quam diuina. 553. 26
Fides implicita articulorum symboli qua requiritur in omnibus, non sufficit in adultis. 500. 24
Fides inclinatur ad assentiendum propositionibus speculativis. 603. 61
Fides inclinatur ad cognitiones aliquas per se practicas. 604. 66
Fides infallibilior in ijs qui cognoscunt motiva credibilitatis, quam quod ignis sit calidus. 618. 143
Fides infusa an possit demonstrari inesse nobis? 472. 1
Fides infusa à solo Deo producibilis. 473. 19
Fides infusa, & acquisita quomodo conueniant, & differant? 463. 2
Fides infusa non habet suam unitatem ex obiecto. 588. 3. *intext.*
Fides infusa non infunditur sine charitate. 460. 5
Fides infusa non potest inclinare ad aliquod falsum. 470. 3
Fides infusa propter quid ponenda? 469. 15. 470. 2. 472. 2
Fides infusa quomodo dependeat ab acquisita? 718. 15
Fides infusa quomodo habeat Deum? 466. 1
Fides infusa quomodo perficiat? 470. 2
Fides infusa quomodo ponenda in nobis? 463. 2
Fides infusa quomodo sit necessaria? 470. 3
Fides mediatoris omnibus necessaria, sed non aequè explicita, & distincta. 503. 36
& de ea varia sententia. *ibid.* & seq.
Fides mediatoris in omni statu necessaria fuit ad salutem. 502. 9
Fides necessitate precepti solis adultis necessaria. 500. 24
Fides non est semper certa ita ut dependeat à motivo infallibili infallibiliter cognito. 614. 120
Fides non est una numero. 588. 3
Fides non habet ordinem prioris, aut posterioris ex se ad virtutes acquisitas morales. 601. 52
Fides non informatur physice per charitatem. 853. 304
Scoti oper. Tom. VII. Pars II.
- Fides nonnunquam vocatur scientia.* 766. 209
est scientia salutis. *ibid.*
Fides non sumit specificationem à Deo ut à causa. 599. 44
Fides non sumit unitatem præcisè à bonitate obiecti motiui. *ibid.*
sed à seipsa. 600. 46
Fides non virtus tantum intellectus, sed intellectualis est. 601. 50
Fides nostra quomodo deriuetur ab Apostolis? 594. 25
Fides nunquam certior quam cetera cognitiones naturales, nisi in casu euidentiæ Physica de attestazione, quatenus certitudo eius inuolueret certitudinem de reuelatione. 615. 124
Fides nunquam, nisi in casu euidentiæ Physica attestatiōnis habet aliam certitudinem, quàm moralem de existentia reuelationis. 615. 123
Fides omnis actualis est eiusdem speciei quomodo. 597. 38
Fides particularis distincta speciei à Catholica si daretur, daretur habitus supernaturalis ipsi correspondens. 593. 22
Fides per Theologiam gignitur, nutritur, roboratur. 476. 1
Fides posset assentiri alijs obiectis à Deo, quamvis non ordinarentur ad Deum. 599. 43
Fides potest concipi ex lectione sine auditu corporeo. 628.
Fides quamvis esset pars iustitiæ, eius obligatio posset esse solius charitatis. 521. 130
Fides quamvis ex se non haberet, nisi honestatem religionis, haberet tamen propriam. 574. 113
Fides quamvis nunquam daretur sine iudicio credibilitatis, tamen requireretur illud iudicium per se ad fidem. 578. 128
Fides quominus sit initium, & fundamentum iustificationis, non impedit præsuppositio aliorum actuum. 552. 23
Fides quomodo corrumpatur? 471. 18
Fides quomodo est initium iustificationis? 552. 23
Fides quomodo infusa. 473. 1
Fides quomodo prior charitate, & spe? 601. 51
Fides quomodo sit prior alijs virtutibus? 602. 56
Fides similiter dicenda est practica, non speculativa. 605. 74
Fides sine charitate manet. 492. 2
Fides, spes, charitas: unde colliguntur esse supernaturales? 563. 72
Fides supernaturalis ad quid requiratur? 564. 75
Fides supernaturalis, & naturalis possunt habere idem obiectum formale. 589. 8
Fides supernaturalis non distinguitur à naturali per ordinem ad obiectum formale. 597. 37.
Fides unius Dei summè boni possitne sufficere ad amorem ipsius super omnia. 504. 43
Fidei actualis determinata necessitas ex locis Scripturæ non potest sufficienter colligi. 494. 8
Fidei actus habet specialem honestatem. 521. 131
Fidei actus necessarius rationis compoiti ad salutem, & qua necessitate. 493. 5
Fidei actus quibus necessarius, & quibus non? *ibid.*
Fidei actus qui necessariò habendi, & quam obiecta sint credendi. 498. 22
Fidei articuli an omnes comprehendantur in Symbolo Apostolico? *ibid.*
Fidei articulos quomodo possimus viâ naturali cognoscere? 466. 2
Fidei confitenda obligatio unde oriatur? 540. 218
Fidei Christi necessitas de qua fide intelligenda? 510. 69

Index Rerum.

- Fidei dependentia à reuelatione diuina non facit illam esse practicam.* 604. 63
- Fidei diuisio in Catholicam, & priuatam.* 594. 24
- Fidei habitus subiectatus in intellectu est virtus moralis, & Theologica.* 575. 120
- Fidei honestas est tam distincta à religione, quam est honestas obedientia.* *ibid.* 119
- Fidei infusa actus an perfectior actus scientia?* 473. 19
- Fidei infusa necessitas non concluditur, ut homo firmiter credat omnibus reuelatis.* 461. 5
- Fidei laus 11. ad Hebraeos non est ob honestatem propriam solummodo, sed ob utilitatem ad alios actus virtutum.* 572. 106. & 107
- Fidei obligatio ad Baptismum recipiendum non est ex precepto particulari fidei.* 525. 150
- Fidei omnis actus, etiam speculatiuus habet honestatem specialem.* 522. 133
- Fidei preceptorum, articulorum symboli, & Sacramentorum datur preceptum particulare, licet hac non respiciat specialiter.* 521. 127
- Fidei retinenda tenacitas unde oriatur?* 616. 131
- Fidei unitas non desumitur ab unitate sui primi obiecti quod.* 598. 42
- an Fidei possit subesse falsum?* 501. 32. & 502. 33
- Fidem equiuocè negare si liceret, liceret etiam eam non confiteri, & profiteri saltem equiuocè.* 530. 170
- Fidem confiteri quando quis teneatur externè?* 538. 212
- Fidem Christi sub conceptu Dei, & hominis fuisse necessariam semper adultis post promulgatum Euangelium, qui ponant?* 503. 38
- Fidem directe nunquam licet externè negare.* 529. 169. & seq.
- Fidem esse opus bonum distinctum à ceteris, quod Patres dixerint, non arguit honestatem propriam specificam in illa.* 573. 110
- Fidem habitualement habens cur non possit habere omnes actus eius, & habens scientiam habitualement possit.* 544. 233
- Fidem infusam non esse necessariam, ut quis sine formidine credat reuelatis, arguitur absolute.* 463. 8
- Fidem infusam ponere de credibilibus nobis reuelatis an sit necesse?* 459. 1. & seq.
- Fidem negare homini veraci indecens est.* 524. 144
- Fidem nullo capi sensu.* 475. C
- ad Fidem obligatur aliquis quoties ad aliquid obligatur, ad quod requiritur fides, non tamen ex precepto particulari fidei.* 523. 140
- ad Fidem possent accedere spes, & charitas, quamuis non infunderetur sine illis.* 852. 297
- per Fidem possumus cognoscere res esse dignas amore.* 757. 170
- ad Fidem potest quis esse benè dispositus, & non ad charitatem.* 853. 301
- per Fidem protestamur veracitatem diuinam.* 521. 132
- Fidem qui primò acceperunt, omni caruerunt dubitatione.* 485. 17
- per Fidem quo sensu obedimus Euangelio?* 575. 117
- ad Fidem sapè quis disponitur, qui non disponitur ad charitatem.* 852. 300
- Fidem scientes explicare, & defendere, habent habitum distinctum à fide innitente ipsi fidei.* 487. 20
- ad Fidem sufficit apprehendere reuelari propositionem creditam.* 609. 94
- Fidem tenetur quis confiteri interrogatus à tyranno, aut persona publica auctoritatis, secus si interrogetur secreta, aut à persona priuata.* 520. 214
- cum Fide admitti dubitationem non oritur ex imperfectioe intellectus, nec ex perfectione quòd non dubitet de rebus scitis.* 617. 136
- de Fide articulorum necessariorum necessitate mediè est*
- preceptum iuris naturalis.* 518. 112
- iuris etiam diuini.* *ibid.* 113
- Fide diuina potest quis credere mysterio proposito à Parocho modo fallibili.* 614. 121
- Fide diuina quandoque magis determinatur quis ad credendum, quam humana.* 552. 25
- Fide eadem potest quis credere cum immediatè Deus reuelat, & cum mediatè.* 594. 24
- Fide humana prudenter credimus, & prudenter operamur conformiter ad ipsam.* 582. 147
- Fide humana si quis determinatur ad credendum quod Deus reuelauit, determinabitur ad credendum reuelatum fide diuina.* 553. 26
- de Fide interrogare non spectat ad Tyrannum.* 540. 217
- sine Fide manere longo tempore post conuersionem argueret duritiem cordis.* 526. 150
- de Fide mediatoris varia sententia.* 503. 36. & seq.
- in Fide non est necesse ponere maiorem certitudinem, quam moralem.* 615. 125
- de Fide non sunt omnia, qua continentur in Catechismo Romano.* 844. 262
- in Fide posset quis alios instruere, quamuis non significaret externè credere.* 538. 213
- Fides omnes innixa reuelationi sunt eiusdem rationis.* 594. 25
- Fieri secundum suum esse aliquid intelligi potest dupliciter.* 196. 1
- Filiatio an eadem fundamento.* 214. 1
- Filiatio an fundetur necessario super naturam existentem.* *ibid.* 16
- Filiatio an maneat eadem in resurrectione?* *ibid.* 13
- Filiatio definitur.* 211. 10
- Filiatio duplex.* 212. 3
- Filiationis assignatur duplex fundamentum.* 209. 2
- Filius adoptiuus quis?* 232. 2. *in com.*
- Filius in Diuinis quomodo operetur?* 20. 2
- Filius omnis Ade naturaliter procreatus est debitor iustitie originalis, nisi in primo instanti esse accipiat gratiam.* 98. 14
- Filius quomodo aequalis matri?* 218. 6
- Filio vno mortuo perit paternitas vna.* 208. 8
- ad Filium adoptiuum tria requiruntur.* 232. 2. *in text.*
- Filij quot sunt, tot paternitates.* 207. 3
- Finis proprius assignatur, ob quem ponuntur habitus acquisiti.* 699. 5
- Finis ultimus fidei quomodo sit speculatio?* 603. 58
- contra Finem intentum à natura multa possunt fieri sine peccato.* 923. 2
- Finiti capacitas non est ad formam infinitam.* 270. 14
- Firmitas & adhesio, quam nos experimur, & tenemur habere, est qua prouenit à voluntate.* 622. 159
- F O
- ly Formaliter quomodo debeat accipi in proposito?* 190. 2
- Forma totius dicitur perfectio partium per participationem, non autem per informationem.* 81. 15
- Forma totius qua sit?* *ibid.* 14
- Forma nomine quid intelligatur?* 119. A
- Formam habere gradum potest intelligi dupliciter.* 279. 8
- ad Formam ire quid sit, & quid ad materiam.* 263. 2
- ad Formam simul productam cum suo susceptiuo non est propriè dicta mutatio.* 87. 8
- Formam totius non dari distinctam à forma partis.* 80. 9
- Forma plures quomodo dentur in composito?* 271. 4
- Formas duas absolutas eiusdem speciei posse esse in eodem.* 208. 6
- Formido de rebus fidei aliquando est in Doctoribus.* 616. 132
- Formido quam admittit fides, non oritur precisè ex obscuritate.* 617. 134
- Fortitudo

Index Rerum.

Fortitudo sufficit ad opera, ad qua omnia non tenentur.
762.194

FR

Franciscus quomodo possit dici subsistens. 176.6
Fructus Spiritus sancti numerantur, & explicantur. 770.
& 771. per totum.
Fructus Spiritus sancti omnes non specificat Apostolus
numero suo duodenario. 770.223
An per eos significet actus, vel habitus? ibid.224
Fruitio à quo sit? 277.2
Fruitio elicitur à gratia. 277.2
Fruitio, & meritum possunt esse de potentia absoluta sine
gratia, de potentia ordinaria, non. 276.21
Fruitio summa potuit inesse anima Christi. 275.18

FV

Fuga hostium non significat determinatè fugam. 972.205
Fugibile quomodo possit vocari appetibile? 732.55
ad Fugendum quandoque quis obligatur. 540.220
Furtum rei parui momenti non est peccatum mortale.
956.151

Futurum id simpliciter est, quod est tale secundum causas
superiores. 435.2
Futurorum cognitio videtur necessario esse intuitiva siue
in se, siue in Verbo. 297.17

GA

Gaudium summum naturaliter excludit omnem tri-
stitiam. 297.19

GE

Generari aliquid ex aliquo contingit dupliciter. 367.3
Generari aliquid per se contingit tripliciter. 174.4. in
comm.
Generatio simpliciter, & aggeneratio quomodo differant?
369.4
Generationis terminus est duplex. 77.5
Genitum esse an relatio realis? 213.13
Gentes qua faciunt ea, qua sunt legis? 495.11. & 12
Genus humanum reparari per passionem Christi, an fue-
rit necesse? 425.1

GR

Gratia actualis excitans, & adiuuans aequè requiritur
ad actus bonos naturales in substantia, & supernatura-
les, non verò aequè requiritur gratia physice concurrens.
566.83
Gratia actualis requisita ad primam cogitationem con-
gruam in quo consistat? 565.79
Gratia actualis ultra habituales requiritur ad merita
infortunum. 840.247
Gratia alia equalis gratia Christi possetne de potentia
Dei ordinaria fieri? 267.8
Gratia cogitationis congrua non est externa. 565.77
Gratia cur requiratur ad volitionem credendi. 566.82
Gratia & charitas non necessario conuertuntur cum fide.
850.289
Gratia, & natura intellectualis sunt prima extrema pro-
portionis perfectionis supernaturalis, & perfectibilis
talis. 267.7
Gratia, & peccatum quomodo opponantur? 396.7
Gratia illustrationis est etiam inspiratio. 565.79
Gratia non augeat capacitatem subiecti. 270.14
Gratia non est causa totalis fruitionis. 276.20
Gratia particularis, quam requirunt iustificati, non est
physicum principium. 563.71
Gratia particularis requiritur ad multos actus non super-
naturales in substantia. 840.247
Gratia perfectior inter dona spiritualia. 271.6
Gratia possetne annihilari? 396.7
Gratia potest à Deo creari in tempore. 94.10
Gratia quantum ad expellendum originale, & quantum
ad hoc, quod non inesset, aequiualeat iustitia originali.
ibid.9

Gratia quomodo sit causa partialis fruitionis, & quomodo
voluntas. 277.3

Gratia requiritur ad multa, qua non sunt supernaturalia
in substantia. 563.69

Gratia specialis requiritur ad opera virtutum moralium.
840.246

Gratia summa cur detur, & non summa natura. 273.17

Gratia summa potuitne conferri anima Christi? 267.1

an Gratia summa qua potuit conferri creatura, potuerit
conferri Christo. 258.1. & seq.

& an de facto collata fuerit? 259.1

Gratiam posse recipere inest homini à natura. 270.14

Gratificabile quodcumque capax est quantumcumque gra-
tia. 269.11

Gregorius non fauet orationi stricta. 941.91

GV

Gulielmus Altiissiodorensis non patrocinaur orationi re-
stricta. 945.108

HA

Habitus acquisitus requiritur in voluntate, vt ex-
pedire velit credere. 562.64

Habitus aliquis intellectus ex eo quod perfectior quam ha-
bitus voluntatis, non sequitur habitum intellectus vt sic
esse perfectiorem habitu voluntatis, nec è contra. 752
144

Habitus an sit formaliter virtus? 703.2

Habitus appetitiuus acquisitus diuiditur immediatè in
duas species tantum. 731.50

Habitus, aut actus non possent distingui penes obiecta, nisi
secundum quod obiecta mouent, aut terminant. 593.22

Habitus charitatis est unus. 660.2

Habitus charitatis non potest esse potentia ordinata, nisi
Dei vt boni communis condiligendi. 662.4. in text.

Habitus dictans de fine, & mediis sine electione recta est
prudencia. 816.126. & 127

Habitus diuiditur prius in intellectualem & appetitiuum,
quam in infusum, & acquisitum, & qualis in utroque
diuisio? 731.49

Habitus diuiditur in infusum, & acquisitum, & quis uter-
que? 731.49

Habitus duplex necessarius in parte irascibili. 736.72

Habitus duplex rectus & practicus posset poni in intelle-
ctu, quorum neuter esset prudencia stricta. 811.111

Habitus fidei an sit discursiuus? 606.75

Habitus fidei an sit virtus? 600.49.50

Habitus fidei & spei essent superflui in patria. 678.2

Habitus fidei ex se non communicat euidenciam ulli actui.
579.135

Habitus fidei habet pro obiecto formali adequato reuela-
tionem. 608.88

Habitus fidei infusa datur. 492.2

Habitus fidei non determinatur ad actum circa obiectum
infallibiliter propositum credenti immediatè. 615.123

Habitus fidei non est totaliter speculatiuus. 602.58

Habitus fidei non posset elicere actum aut euidenciam, aut
probabilem. 609.89

si posset elicere actum circa propositionem non reuela-
tam, non esset necessitas reuelationis. ibid.

potest tendere in propositionem non vt reuelatam. ibid.

90

potest elicere actus necessarios proximè ad assensum
fidei. ibid.

ad quos actus possit inclinare? ibid.

Habitus fidei non sufficit ad credendum sine instructione.
465.13

Habitus fidei potest intuitiue videri. 600.47

Habitus fidei subiectatur in intellectu. 545.240.546.241

Habitus idem posset tendere in diuina, & humana iudi-
canda per discursum. 756.159

Habitus

Index Rerum.

- Habitus idem sufficit ad prosequendum bonum & fugiendum malum.* 726.41
- Habitus inclinans ad volitionem credendi potest vocari virtus moralis fidei.* 575.120
- Habitus infusus appetitiuus ut sic immediatè diuiditur in duas species.* 731.50
- Habitus intellectualis acquisitus diuiditur in speculatiuum, & practicum adequatè.* 731.49
- Habitus irascibilis ad propellendum benè vocari potest bellicositas.* 736.72
- & habitus eius ad sufferendum vocatur patientia. ibid.*
- & uterque est species fortitudinis. ibid.*
- Habitus malus non potest communicare malitiam actualem actui, nec actus mali prateriti.* 993.57
- Habitus moralis generatur in voluntate.* 702.1
- Habitus naturalis, & supernaturalis quomodo differunt?* 590.8
- Habitus nullus determinat nisi ad suum actum, vel illo mediante.* 568.91
- Habitus nullus facit obiectum clarum nisi mediante actu.* 587.167
- Habitus nullus ponendus est pro hoc statu prater habitus virtutum acquisitarum.* 722.26
- Habitus nullus voluntatis potest determinare ad actum intellectus immediatè.* 567.91
- Habitus omnis unus potest habere unum adequatum actum, vel plures.* 295.14
- Habitus omnis hominis disponit modo humano.* 714.3
- Habitus particularis virtutis datur ad prosequendum bonum ut sic.* 574.114
- Habitus perfectius concupiscibilis est temperantia, irascibilis fortitudo.* 738.14
- Habitus perfectus virtutis non distinguitur specie ab habitu imperfecto eiusdem.* 786.9
- Habitus ponendus est ad temperandas delectationes spirituales.* 740.89
- Habitus primorum principiorum aliquo modo necessarius ad perfectionem naturæ.* 290.8
- Habitus primorum principiorum datur secundum Scotum.* 779.6
- Habitus quis possit stare cum fide.* 483.14
- Habitus quod sit speculatiuus, aut practicus non desumitur à fine extrinseco.* 603.58
- Habitus quomodo diuidatur in intellectualem, & appetitiuum?* 731.49
- Habitus quomodo ponatur in potentia?* 467.1
- Habitus quomodo sumit specificationem ab obiecto motiuo formali?* 589.5
- Habitus scientia subalternatè causatur immediatè ex principiis subalternantibus.* 485.18
- Habitus spei euacuabitur in patria.* 684.3
- Habitus supernaturalis potest elicere actum discursiuum, & non discursiuum, sicut & actum liberum, & non liberum.* 608.84
- Habitus temperans amorem cibi distinguitur à temperante amorem potus.* 740.89
- Habitus temperantia posset esse in Angelo.* 704.16
- Habitus temperantia potest se solo perfectissimè inclinare ad honestatem temperantia.* 789.16
- & alia virtutes ad illam non inclinant. ibid.*
- Habitus Theologicus quid sit?* 610.97
- Habitus virtutis moralis obliquari non potest.* 796.46
- Habitus virtutis posset perdisine deperditione prudentia.* 822.164
- Habitus vitiosus potest concurrere ad augmentum meriti.* 928.43
- ly Habitue unde derivatur, & quot sunt eius species?* 170.6
- Habitue unus fidei sufficit pro omnibus credibilibus.* 778.5
- Habitue unus potest inclinare ad bonum arduum & non arduum.* 734.62
- Habitue ut sic duobus modis diuidi potest.* 731.49
- Habitue ut sic quam facilitatem dat?* 719.18
- Habitue ut sumat unitatem ab obiecto quod quid requiratur?* 598.42
- Habitue boni & mali quatuor gradus secundum Henricum, secundum alios tres.* 785.3
- Habitue diuisio in intellectualem, & appetitiuum quomodo detur?* 731.49
- Item in infusum, & acquisitum, & quid uterque? ibid.*
- Habitue diuisiones, & subdivisiones.* 728.8
- Habitue fidei nulla est necessitas multiplicandi specie.* 591.15
- Habitue infusi tres conditiones.* 634.9
- Habitue intellectualis indigentia unde oritur?* 779.9
- Habitue per se infusi requisitio ad virtutes morales non arguit quod sint per se infusi.* 841.249
- Habitue practici diuisio.* 728.8
- Habitue speculatiui diuisio.* ibid.
- Habitue ut sic diuisio in speculatiuum & practicum pluribus modis potest considerari.* 605.70
- Habitue eundem esse speculatiuum, & practicum non repugnat.* 604.67
- Habitue fidei quandoque infundi sine charitate, probabile est.* 852.297
- Habitue ponere in una tantum ex potentiis subordinatis sufficit, quando ad actum unius sequitur actus alterius.* 807.94
- Habitue vitiosum producere non est contra bonitatem diuinam.* 928.43
- Habitue unum probabile est posse dari, qui inclinet indistinctè ad plures actus in specie.* 679.6
- Habitue alij non dantur, de facto distincti à virtutibus infusis, & acquisitis.* 723.27
- Habitue dantur in membris corporis, & brutis.* 706.19
- Habitue diuersi inclinantes ad idem formale obiectum an sint debiles.* 679.5
- Habitue duo supernaturalis fidei respicientes reuelationem diuinam non implicant.* 599.45
- Habitue infusi cur fundantur.* 564.73
- Habitue omnes virtutum non possunt unico actu acquirere statum perfectum virtutis.* 791.26
- Habitue quomodo euacuentur in patria?* 685.2
- Habitue quomodo ponantur in potentiis.* 699.4
- Habitue spectantes ad diuersas specie potentias, eo ipso sunt diuersa speciei.* 589.6
- & quomodo hoc sit intelligendum?* ibid.7
- Habitue speculatiua non habent necessariam inter se connexionem.* 854.305
- & hinc colligitur virtutes appetitiuas non esse, connexionem. ibid.*
- Habitue speculatiui & practici dantur.* 724.31
- Item appetitiui.* ibid.32
- Habitue diuersitas non ex quacunque diuersitate specifica obiecti formalis oritur.* 591.13
- Habitue, & entitatum supernaturalium cognitio quo sensu esset supernaturalis, & quo non? 319.49. & 50*
- Habitue prima specificatio unde præueniat?* 600.47
- Habitue supernaturalium in substantia non potest ostendi necessitas pro hoc statu, seclusa reuelatione.* 724.33
- Habitue unitas quando colligi potest ex unitate specifica obiecti formalis.* 500.8
- Habitue infusos dari fuit tantum probabile ante Concilium Tridentinum.* 724.35
- Habitue infusos dari non probatur ratione naturali.* 656.19
- Hæresis omnis est ex Scriptura malè intellecta.* 471.18

Index Rerum.

Hæreticus credit absque dubitatione. 581.141
Hæreticus firmitus adhaeret errori, quam Catholicus veritati. 620.50
Hæretici cur non credant obiectis ullis fide diuina. 615.123
Hæretici quibus bene proponuntur motiva fidei an discredant? 549.12
Hæretici quomodo non determinentur ad fidem propositis motiva credibilitatis? 549.9
Hæreticorum conciones adire non est ex natura sua ita malum, quin bene fieri possit. 534.190
eum Hæreticis non licet communicare in suis caeremoniis. 534.193
nec iis interesse, iubente etiam Principe tali. *ibid.*
H. I.
Hiberni multa patiuntur, ne Principi iubenti ut ingrediantur hæreticorum templa, obtemperent. 535.194
Historia Cornelij ad multa adducitur; sed male ad probandum fidem Christi non esse necessariam ad iustificationem post Euangelij promulgationem. Item ad probandum requiri fidem Christi ad iustificationem. 512.79.90.91
Historia Cornelij an valeat ad probandum quod absque gratia iustificante posset quis observare solam legem? 512.91
Historia Cornelij non probat Baptismum non esse necessarium ad iustificationem habita commoditate eius. 512.92
H. O.
Homogenei nulla pars recipit predicationem illius cuius est pars integralis. 69.13
Homo factus est Deus vera propositio. 197.7
Homo nunquam habuit obligationem operandi semper ex iustitia sanctificante. 835.218
Homo posset prudenter perducere ad finem per merita, & remoueri per demerita, quamuis non prohiberet Deus ea, qua sunt secunda tabula. 883.121
Homo proprie significabat & suppositum natura humana, & ipsam naturam in concreto Metaphysico. 135.51
Homo purus posset satisfacere pro genere humano, si Deus vellet. 429.9
Homo quod faceret, non imputatur, sed quod facit. 994.63
Homo significat proprie naturam humanam in concreto Metaphysico. 135.51
Homo tribus modis potest moueri ad operandum iuxta aliquos. 726.43
Homini denominatum proprium quid? 194. in com.
Homini viatoris adductio in testimonium quomodo posset confirmare veritatem, & inducere ad credendum? 986.33
& quomodo non? 987.33
Hominem assumptum qui affirmant. 133.44
& Patres hoc negantes explicantur. 134.47
Homines non possunt dispensare in preceptis expressis Decalogi, sicut nec in ullis alijs iuris natura. 890.154
Homines veteris Testamenti videbantur uti equiuocatione. 939.84
Honestas particularis fidei non est obedientia, aut studiositas. 574.117
Honestas particularis virtutis infusa Temperantia quamnam sit? 845.270
Honestas specialis actus credendi non arguit preceptum de credendo. 522.133
Honestas specialis actus fidei aequè reperitur in omnibus actibus fidei. 522.134
Honestas specialis fidei quomodo ex inhonestate infidelitatis probari possit? 522.132
Honestas virtutis in quo consistat discere, non est discere de medijs. 816.124

Honestas unius virtutis quoties occurrat, non occurrunt cæterarum honestates. 786.8
Hostis licet decipi non possit absque mortali in conuentionibus publicis, potest tamen in alijs occasionibus. 970.199
Hostes fugiendo, aut simulando fugam, non significant proprie fugam. 973.205
H. V.
Humanitas quomodo sit prior partibus? 84.6
Humilitas ponitur ad moderandos honores. 740.89
H. Y.
Hyperdulia summa debetur Christo, quæ homo redimens, latria, quæ Deus creans? 226.12
I. A.
I. *Iacob an fuerit mentitus fingendo, & dicendo se esse Esau.* 965.177
Iacob non excusatur à peccato mendacij. 963.13
I. D.
Idolothyta comedere, & uti caeremonijs falsa religionis an aliquando liceat? 532.178
Idolum nihil esse in mundo quomodo dicatur? 855.B
per Idola non iuratur nisi ex errore. 981.5
nec per creaturas, nisi quatenus respiciunt Deum. *ibid.*
I. E.
Iehu peccauitne simulando se velle colere Idola? 530.171
Iehu propter quid premiatus? 975.217
Ieiunium frangens ex inaduertentia non peccat, quamuis esset illud facturus, si cognosceret esse ieiunandum. 994.62
I. G.
Ignis non existens quomodo corruptibilis? 447.15
Ignis substantia perfectior substantia aqua. 268.2
Ignem esse calidum unde colligatur? 619.143
non est simpliciter certum quod calefaciat. *ibid.* 144
Ignoranti ea qua sunt necessaria ex precepto non debet negari absolutio. 527.156
nisi rarissime. *ibid.* 157
Ignorantia quacumque aut antecedens, aut concomitans non excusat ab obligatione iuramenti. 1023.187
qua & qualis excuset. *ibid.* 188
qua sit circa substantiam rei, & qua circa circumstantias. *ibid.*
I. L.
Ilapsum generalis includit in se primitatem causa efficientis in illabente. 47.2
I. M.
Imperium practicum non datur distinctum à iudicio. 802.73
etsi daretur, non seruiret proposito? *ibid.* 74
Imprudencia non est habitus deceptiuus, quia dicitur vera media ad malum finem. 806.14
I. N.
Inæqualitas amoris Dei non est propter bonitatem presuppositam in creaturis. 693.6
Inanimata non sunt diligibilia. 694.6
Inanimata quomodo ex charitate sunt diligibilia. 693.6
Inassumptibile quod est, est incurabile. 147.110
Incaruari non est passio. 25.16
Incaruatio Christi an fuerit volita ab eterno ex occasione? 415.1
Incaruatio ut credita ab antiquis, & à nobis non est idem obiectum. 542.236
Incaruationis, & Trinitatis fides explicita non facit semper necessaria necessitate precepti. 507.56
Incaruationis unitas est unitas ordinis. 5.3. in com.
Incaruationem ob reuelationem sicut eodem assensu posset quis credere, posset etiam assentiri premissis, & conclusioni. 607.80
Inclinatio

Index Rerum.

- Inclinatio appetitus sensitivi non est ad bonum honestum.* 929.44
- Inclinatio habitus visiofi est ad bonum delectabile, vel utile.* 929.44
- Inclinatio naturalis duplex.* 339.15.273.2.340.5
- Inclinatio naturalis est recta.* 668.2
- Incommoda nulla excusant locutiones restrictas, sicut nec ipsa mendacia.* 950.130
- Incommoda si non possint vitari absque oratione restricta, vel mendacio, relinquenda sunt divina providentia.* 950.132
- Incommunicabilitas est duplex, & quid utraque.* 139.70
- Incommunicabilitas Metaphysica non provenit à personalitate.* 139.75
- nec Incommunicabilitas respectu subiecti inhesionis, sicut nec per modum partis essentialis physica, aut partis integranis.* ibid.
- Incommunicabilitas natura ad partes integrales non provenit à personalitate.* 164.175
- Incommunicabilitas natura singularis cur expositio, non verò incommunicabilitas suppositi?* 157.147
- Incommunicabilitas non bene explicatur, dicendo quòd sit incommunicabilitas alteri.* 138.67
- nec per hoc quòd dicatur respectu alicuius, cui possit natura supernaturaliter communicari.* ibid.68
- Incommunicabilitas nulla inseparabilis à natura provenit à personalitate.* 139.74
- Incommunicabilitas personalitatis non bene describitur per ordinem ad suppositum extrinsecum.* 140.78
- nec si dicatur incommunicabilitas ad ullum extrinsecum.* ibid.
- vel in dependentia, aut ordine ad complementum aliquod extrinsecum.* ibid.80
- Incommunicabilitas personalitatis positiva non arguit inassumptibilitatem.* 148.113
- Incommunicabilitas physica duplex.* 139.71
- Incommunicabilitas secunda, quam tribuit Suarez personalitati.* 138.67
- Incommunicabilitas si requiratur in assumente, natura divina nequit assumere; secus si non requiratur.* 131.36
- Incommunicabilitas suppositi ut sic quanam sit?* 141.84
- Incommunicabilitas tot modis dicitur, quot communicabilitas.* 138.70
- Indeliberatio in peierando an excuset à mortali.* 990.45
- Indeliberatio nullos excusat à peccato.* 1028.211
- Indeliberationis excusantis à mortali varij sunt modi.* 990.45
- de Indeterminatione subiecti respectu accidentis sibi convenientis.* 266.5
- Indispensabilitas mendacij ratione probatur.* 922.15.
- & alia. ibid. 17. & 18. & alia 923.19*
- Individuatio & multiplicatio numerica potest aliquo modo desumi à subiectis.* 589.4
- Inductio non sufficit ad scientiam, nec ideo datur univiale.* 486.19
- Inductio potest accipi dupliciter.* 486.2.19. &
- Infamia duplex.* 1029.216
- Infideles tam cognoscentes, quàm non cognoscentes Deum possunt elicere aliquem actum virtutis absque circumstantia vitante.* 298.188
- Infinitas intensiva potest dari in actu.* 298.1
- Infinitum non est componibile ut pars, est tamen unibile.* 25.16
- Infinitum non habet quodcunque ens formaliter, sed virtualiter, aut eminenter.* ibid.
- Infinita eidem inesse possunt, cui duo eiusdem rationis insunt.* 297.16
- Infinita simul coëffecere qualem arguat infinitatem?* 300.21
- Infirmi magis curant bona propria, quàm communia.* 899. in text.
- Ingenitum cur non dicat per se primò negationem?* 157. 147
- Inhonore Deum nulla potestate licere potest.* 900. 196
- Inimicus quicquid sibi potest ordinare nolle, possum ego illi.* 671.4
- Inimico tenemur succurrere in evidenti necessitate spiritali.* 673.11
- Inimicum diligere an sit necesse ex charitate.* 670.1
- Iniquitatem operantes quomodo errem?* 820.142
- Iniuria potest fieri alicui duobus modis.* 888.146
- Iniuria quomodo non licet fieri?* ibid.
- Innocentius III. non facit mentionem de controversia vlla inter Catholicos circa infusionem moralium.* 843. 258
- Instans ultimum quietis quid vocetur?* 95.1
- Intellectio cur licet prasupponatur necessariò ad volitionem, non sit de essentia eius.* 817.131
- Intellectio intuitiva Christi de facto simpliciter fuit perfectissima negatiue.* 312.17
- Intellectio ut precise tendens in obiectum finitum non est infinita formaliter.* 316.33
- Intellectus ad voluntatem non debet poni maior subordinatio, quàm ratio, aut auctoritas cogat.* 557.42
- Intellectus agens, & possibilis quomodo differant?* 107.2
- Intellectus Angelicus perfectior intellectu Christi.* 310. 6. & 7
- Intellectus anima Christi an finitus?* 304.2
- Intellectus anima Christi novit omnes quiditates.* 304.2
- Intellectus anima Christi potest passive recipere unionem Verbi.* 287.5
- Intellectus an sit infinitus?* 299.4
- Intellectus Beati videant omnia habitualiter?* 300.1
- Intellectus Christi si haberet unam visionem infinitorum, aut infinitas, essetne harum, aut illius principium eliciivum?* 298.19
- Intellectus coniunctus ex se potest intelligere independenter à phantasmatibus.* 317.38
- Intellectus cum obiecto est causa adequata actus fidei, cum subordinatione tamen ad non dissensum voluntatis.* 557.42
- Intellectus cur non determinetur ad credendum quando non est evidentia physica revelationis divina.* 553.28
- Intellectus divinus necessariò indicat Deum non esse afficiendum irreuerentia, nec mentiendum.* 882.114
- Intellectus divinus si moueretur ab aliquo finito vilesceret.* 690.4
- Intellectus ex se habet producere cognitiones independentes à sensibus.* 317.37
- Intellectus habet unam virtutem Theologicam, voluntas duas.* 640.26
- Intellectus necessitatur necessitate specificationis ad assensum scientificum.* 549.8
- Intellectus non praeferit unam virtutem alteri per unam prudentiam.* 827.181
- Intellectus non subordinatur voluntati sicut potentia locomotiva.* 555.33
- Intellectus nullus creatus potest Deum comprehendere, quia non est commensuratio hinc inde.* 290.7
- Intellectus quis dicitur aliquid comprehendere?* ibid.
- Intellectus quo est perfectior, eo cognitio naturalis ipsius, ceteris paribus, est perfectior.* 310.8
- Intellectus quomodo possit dependere à voluntate in productione actus fidei?* 546.242
- Intellectus quomodo se solo posset credere absque voluntate?* 552.21
- Intellectus tam prasupponit legem naturalem, quàm positivam.* 862.25
- Intellectus*

Index Rerum.

- Intellectus captivatio in obsequium fidei non est actus obedientia.* 521.129
- Intellectus & voluntatis actus quomodo differant.* 663.6
- an Intellectum anima Christi primo, & immediatè perfici visione Verbi perfectissima possibili creatura, possibile fuerit?* 283.1
- & an videre omnia in Verbo, qua Verbum videt.* 284.1
- Intellectum diuinum determinari necessario ad cognoscendam aliquam propositionem non necessario veram absurdum est.* 883.118
- Intellectum nihil quietaret nisi videretur sub ratione infiniti formaliter.* 289.6
- Intellectum subordinari voluntati quoad actum fidei non implicat.* 552.20
- in Intellectu sunt dua partes imaginis, in voluntate una.* 640.26
- Intellectum posset esse distinctio specifica sine distinctione specifica cognitionum.* 311.12
- Intelligentia, scientia, & sapientia quomodo distinguantur?* 776.B
- Intelligibilia multa sunt, qua factibilia non sunt.* 269.126
- Intemperatus cur posset aliquem actum temperatum elicere, & peccator aliquem actum bonum, non est eadem ratio.* 833.210
- Intentio particularis cur requiratur ad votum, & non ad iuramentum?* 982.12
- Intentio particularis obligandi se non requiritur ad obligationem iuramenti.* 1010.125
- Interficiendus quomodo se gerere deberet in casu quo Deus dispensaret extraordinariè ad eius interfec-tionem cum aliquo.* 887.140
- & quid si dispensatio fieret cum precepto? ibid. & 141*
- I O
- Ionas dubitauit de inclusione conditionis in sua prophetia.* 938.82
- Ioseph an fuerit meminit suis fratribus?* 966.180
- I R
- Ira partis sensitiua potest cohiberi ex motiuo cuiuscunque virtutis.* 748.128
- etiam ex motiuo malo.* ibid.
- Ira unde procedat?* 736.70
- Iraisci quando est cum tristitia, & quando non?* 730.10
- Irafcibilis alio modo tendit in vindictam, quam concupiscibilis.* 735.69
- Irafcibilis indiget habitu moderante sicut concupiscibilis.* 730.11
- Irafcibilis potest habere actum vindicatum circa Deum.* 739.84
- Irafcibilis quando habet actum, sunt ibi duo nolita.* 730.12
- eius actus quinam sint?* 735.69
- Irafcibilis organum non potest poni in cerebro, nec concupiscibilis etiam.* 737.80
- & quodnam sit vtriusque?* ibid.
- Irafcibilem versari circa vindictam probatur.* 736.70
- eius actus adequatus quis?* ibid.72
- Ire ad formam quid sit, & quid ad materiam.* 263.2
- Irrecuperabilitas damni homicidij non facit quod sit magis graue quam periurium, nec quod sit damnum magis reale; nec quod magis offendas iustitiam, quam periurium Religionem; nec denique quod excedat gravitatem circumstantiarum.* 989.43. & 44
- Irregularitas, aut inhabilitas ad beneficia non incurritur ipso facto per periurium.* 1029.215
- Irreuerentia, aut honor magnus non inferitur per actum indeliberatum.* 990.45
- Irreuerentiam exhibere Deo malum est, etiam ipso non vetante.* 859.6
- Irreuerentiam non esse exhibendam Deo ex terminis notum est.* 903.206
- I S
- Israëlitæ sine dispensatione spoliarent Aegyptios, dupliciter exponitur.* 911.15
- I V
- Iudæus potest elicere aliquas conclusiones ex dictis Pauli, sicut fidelis.* 480.7
- Iudæi an operati fuerint bonum in passione Christi?* 425.D
- Iudæi sine iudicio evidenti non possent prudenter Christo credere.* 586.163
- Iudex illegitimus, aut dominus nequit obligare ad non aquinocandum in ullo casu.* 931.54
- Iudex legitimus, & dominus possunt obligare ad non aquinocandum in multis casibus, non in omnibus.* 931.54
- Iudicialia legis noua forte plura, & grauiora sunt imposita a superioribus, quam erant in veteri?* 1035.21
- Iudicium aliquod certam quomodo posset requiri ad omnem actum virtutis.* 818.135
- Iudicium, aut cognitio habitualiter manens non potest excitare aliam cognitionem.* 577.126
- Iudicium credibilitatis non debet esse moraliter evidens.* 579.134
- Iudicium de credibilitate conducit ad volitionem credendi.* 577.124
- non semper requiritur.* ibid.125. & 127
- Iudicium de credibilitate etiam fundamentali non requiritur semper ad fidem.* 578.131
- Iudicium de credibilitate non requiritur necessario ad fidem humanam.* 578.127
- & cur requireretur maxime?* ibid.
- Iudicium de credibilitate non requiritur unquam formaliter ad credendum?* 578.130
- Iudicium dependens a motiuo fallibili moraliter non est certum moraliter.* 581.142
- Iudicium evidens requiritur moraliter de credibilitate quandoque, ut quis credat.* 586.163
- & semper in conuersione magna nationis.* ibid.
- Iudicium fidei datur ex speciali inspiratione.* 756.158
- Iudicium moraliter evidens possit esse de re falsa.* 585.160
- Iudicium precedens actum voluntatis si esset supernaturale, fides non esset initium iustificationis.* 562.67
- Iudicium precedens fidem licet non esset certum, ipsa fides posset esse certa.* 582.146
- Iudicia prærequisita ad fidem an sint practica?* 587.168
- Iudicium prærequisitum ad voluntatem credendi non est iudicium de credibilitate.* 576.122
- Est quo indicatur bonum esse credere.* ibid.123
- Iudicium prærequisitum ut voluntas velit credere, est actus prudentia.* 586.166
- Iudicium probabile potest facere ut res sit credibilis proxime.* 585.159
- Iudicium probabile qui habet, non debet habere formidinem actuale.* 584.153
- Iudicium proponens rem faciendam est iudicium proponens rem ut bonam.* 803.78
- Iudicium prudens quoties habetur de reuelatione diuina, toties potest quis ob eam credere, si sit reuera a parte rei.* 614.121
- Iudicium quo iudicantur credibilia esse reuelata a Deo, aliquando est actus fidei humane; aliquando actus scientia.* 586.166
- aliquando actus Theologia, & aliquando opinionis. ibid.*
- Iudicium quo iudicantur credibilia esse reuelata a Deo nunquam provenit ab habitu fidei.* 587.166
- Iudicium si requireretur de reuelatione ante fidem, duo iudicia haberentur simul de illa reuelatione.* 579.131
- Iudicium si requireretur in intellectu prauè operantis, quo iudicaret sic operandum, omnis peccans esset hereticus.* 820.145

Iudicium

Index Rerum.

- Iudicium solum probabile potest dari ante fidem.* 584.157
Iudicium sufficiens ad irahendum voluntatem ad malum stare potest cum dictamine prudentia. 807.95
Iudicium tale regulariter sufficit ad fidem, quale sufficit nobis habere de nostro Baptismo. 582.148
ad Iudicium de credibilitate quid ultra motum requiratur? 578.130
per Iudicium, quod est comes iuramenti, quid intelligendum? 984.22
cum Iudicio solo quo indicatur aliquid esse bonum, potest voluntas illud prosequi. 803.79
Iudicia de credibilitate ex se sunt speculativa: de honestate sunt practica? 587.168
& an hac sint supernaturalia. *ibid.* 160
Iudicia praequisita ad fidem à quo habitu pronemiant? 586.166
Iudith an fuerit mentita? 969.193. & 194
& an potuerit excusari à mendacio ironico? *ibid.*
Iudith cur licuit decipere Holofernum. 970.199
peccavitne mortaliter ornando se. *ibid.* 100
Iuramentum ad quam virtutem spectet? 985.26
Iuramentum an possit dari de re facienda sine promissione. 1002.92
Iuramentum an sit actus honestus ex se? 983.14
Iuramentum assertorium & promissorium an specie distinguantur? 1001.89
Iuramentum causato iuste metu quocunque extortum obligat. 1021.177
iniuste metu causatum obligat. *ibid.*
Iuramentum contra leges civiles quasunque est peccaminosum, & non obligat. 1017.161
Iuramentum cur debeat esse ultimata assertio veritatis. 981.4
clara eius descriptio. *ibid.*
Iuramentum de futuro promissorium cur constituat particulare membrum divisionis iuramenti. 1001.87
Iuramentum de minori bono an obliget, quando quis vellet facere bonum. 1013.142
Iuramentum de refacienda, etiamsi distingueretur à promissione, inducit obligationem postea id faciendi. 1002.93
Iuramentum de re mala non obligat ad adimpletionem, sed sic iurans peccat. 1010.126
Iuramentum de re prohibita lege divina positiva non obligat. 1011.132
Iuramentum de sufficientia & idoneitate intelligendum est ut probabiliter assertivum. 997.72
Iuramentum distinguitur ab oratione. 983.13
non consistit in actu intellectus. *ibid.*
Iuramentum extortum per iniuriam quid sit. 1019.167
non obligat in conscientia. *ibid.*
Iuramentum dolosum non obligat. 1003.10
Iuramentum dolosum quid sit, & quomodo obliget? 1004.96
datur alia eius species. *ibid.*
Iuramentum dolosum, quod sit verbis aequivocis, quomodo obliget? 1007.110
Iuramentum duplex. 1000.9. & 84
utrumque est obligatorium, & assertorium. *ibid.* 85
sed promissorium communius vocatur tale. *ibid.*
Iuramentum factum contra leges humanas an obliget? 1013.139
Iuramentum factum contra mores civiles an sit peccaminosum, aut obliget? 1017.159
Iuramentum factum contra prius votum, aut iuramentum, an teneat? 1012.134
Iuramentum factum contra promissionem simplicem an obliget. 1013.137
& an relaxata promissione iuramentum postea obliget. *ibid.* 138
Iuramentum factum ex dolo, aut errore non obligat. 1022.185
utrumque differentia. *ibid.*
Iuramentum incautum duplex. 1003.11
Iuramentum incautum de non faciendo opus supererogationis est mortale. 1016.156
Iuramentum incautum de peccato mortali est mortale. *ibid.* 153
Iuramentum incautum de veniali est mortale. *ibid.* 153
Iuramentum in condemnabilibus quomodo differat à iuramento in favorabilibus. 995.6
Iuramentum indeliberatum aequale est peccatum procedens à consuetudine retractata, ac non retractata. 994.62
Iuramentum indeliberatum pronemians ab habituato mali, & nolente deponere habitum, non est peccatum mortale. 993.59
posset fieri quod iuramentum indeliberatum sic habituat non pronemiret ab habitu. *ibid.*
Iuramentum indeliberatum quando pronemiat ab habitu, non potest cognosci. *ibid.* 59
Iuramentum maximum est iurare per Deum. 1004.13
Iuramentum minus boni non obligat, quotiescumque potest rationabiliter existimari quod promittens minus bonum non habueris animum obligandi se cum detrimento maioris boni. 1014.144
Iuramentum non debet necessario esse vocale. 981.7
Iuramentum non solum falsum, sed etiam frustraneum prohibetur in secundo precepto. 985.23
Iuramentum obligatorium si non semper obligaret, adhuc non sequeretur eius obligationem esse minorem, quam voti. 1025.199
Iuramentum omne de futuro non promissorium potest reduci ad assertorium. 1001.86
Iuramentum omne de futuris potest vocari aliquo modo promissorium. *ibid.*
Iuramentum omne incautum an sit peccatum mortale? 1015.152
Iuramentum omne non est contra preceptum secundum. 983.14
Iuramentum partim vitatur ad vitandum periculum. 983.16
quando eo utendum. *ibid.*
Iuramentum per Euangelium cur requiratur in iudiciis potius quam per Deum? 1018.214
Iuramentum per se spectat ad virtutem Religionis. 985.27
Iuramentum prolatum sine necessitate non est actus Religionis. 986.30
Iuramentum promissorium, nec dolosum, nec coactum obligat semper ad adimpletionem. 1024.190
Iuramentum promissorium non obligat cum notabili detrimento. 934.65
Iuramentum promissorium quale obliget semper sub mortali. 1024.191
Iuramentum quid sit? 980.2. in com.
Iuramentum, quod non est promissorium, vocatur assertorium appropriatè. 1000.85
Iuramentum quomodo debeat intelligi? 997.72
Iuramentum ut obliget sufficit dicere verba eius significantia. 1006.106
Iuramentum ut sic, cur non dividatur in illud, quod sit de prateritis, & presentibus. 1001.87
Iuramentum ut sic non est actus inhonestus, nec illicitus, & aliquod est honestum. 983.14
Iuramenti additio quomodo faceret ut propositio iurata esset mendacium, qua aliàs non esset talis. 999.83
Iuramenti adimpletio potest differri absque peccato ob rationabilem causam. 1026.204
Iuramenti coacti tres species. 1019.167
ad Iuramenti honestatem quid requiratur. 984.20
Iuramenti incauti dua species; & cur sic vocetur? 1010.126
Iuramenti

Index Rerum.

- Iuramenti inaequalis tertia species.* 1016.157
Iuramenti obligatio cessat, quando is cui fit, condonat rem promissam. 1027.206
Iuramenti obligationem quis possit indirectè tollere. ibid. 209
Iuramenti obligationem quomodo posset quis facile evadere soluendo usuras? 1020.176
Iuramenti promissionem quando adest rationalis causa differendi. 1027.204
Iuramenti redeundi ad carcerem obligatio non potest tolli in casu quod sit iustus, & sequutura sit poena iusta. 1022.184
Iuramenti promissory quanta, & qualis obligatio. 1002.94
Iuramenti verba non potest quis significatiuè proferre, quin iuret. 982.10
Iuramento quando ad sunt tres comites. 985.24
Iuramentum non observans quo peccato peccet? 1025.196
Iuramento quando satisfieri non possit de minori bono praestando maius bonum. 1015.150
in Iuramento promissorio veritas duplex. 984.21
& quae harum requiratur ad honestatem iuramenti? *ibid.*
de Iuramento de re indifferenti quid dicendum? 1016.157
sic iurans non peccat, tenetur tamen ad observantiam. *ibid.* 158
Iuramento rem confirmari quando intelligitur esse prope assertur probabiliter, non peccat iurans quod sit sic, quamvis non sit de eo certus. 996.65
pro Iuramento simpliciter assertorio qualis certitudo requiratur? 997.71
Iuramenta facta contra leges Canonicas si non obligant, ergo nec civiles. 1019.166
Iuramenta facta contra statuta Religionum non obligantia sub peccato, non obligant. 1018.162
Iuramenta fieri cum solemnitate quare sit statutum? 1004.13
Iuramenta indeliberata sunt confitenda. 990.46
Iuramenta in iudicio sunt intelligenda ut simpliciter assertiva. 996.68
Iuramenta metu extorta an obligent sub mortali. 1022.184
& an facile relaxatio talium iuramentorum conceditur. *ibid.*
Iuramenta quando intelligenda ut simpliciter assertiva, & quando tantum probabiliter. 996.68
Iuramenta vergentia in detrimentum animae non sunt servanda. 1013.140
Iurandi consuetudo absque advertentia ad iustitiam & iudicium an sit peccaminosa & qualiter? 991.51
Iurandi consuetudo quomodo posset esse peccaminosa mortaliter. *ibid.* 47
cum advertentia ad veritatem, & ceteras condiciones non est peccaminosa mortaliter. *ibid.*
Iurandi consuetudo sine advertentia ad veritatem, est peccaminosa mortaliter. 992.52
Iurandi consuetudinem bonam posset quis habere quantum ad advertentiam ad veritatem, quae tamen esset mala ex defectu advertentiae ad iustitiam, & iudicium. 991.50
Iurandi habens animum, & incurrendi omnem obligationem ex natura rei sequentem, sine ullo alio animo obligatur ad impletionem. 1006.107
Iurandi malam habens consuetudinem, non necessariò illam cognoscit ut causam iuramentorum falsorum indeliberatorum. 993.60
Iurans aequivoce in sensu, non advertens alios intellecturos in falso, nec peccat, nec peierat, posset tamen teneri ad impletionem, quandoque non. 1097.111
Iurans aliquam ducere in uxorem, cupiens tamen non ingredi Religionem ante matrimonium consummatum, quid facere deberet? 1015.149
Iurans aliquem esse criminis reum ex opinione, an peccet mortaliter? 994.4
Iurans amphibologicè, cum potest sic loqui, non peccat, nec tenebitur nisi in suo sensu adimplere. 1008.113
Iurans assertivè debet habere cognitionem certam positivè. 998.76
Iurans contra primum iuramentum, aut votum, an teneatur procurare dispensationem, aut relaxationem primi iuramenti, aut voti? 1012.135
Iurans cum dubio sine propensione ad alterutram partem, aut cum maiori ad oppositum, peccat mortaliter. 998.77
Iurans dolosè, id est, sine animo adimplendi, peccat mortaliter. 1004.97
Iurans falsum putatum verum, non peierat. 987.35
Iurans indeliberatè falsum, non peccat mortaliter, quamvis habeat habitum malè iurandi mortaliter. 992.56
Iurans non aequivoce quomodo possit non aequivoce? 954.144
Iurans pro certo aliquid, quod scit tantum probabiliter, peccat mortaliter. 995.64
Iurans promissoriè debet habere animum, cum iurat, faciendi quod iurat, & etiam postea. 1002.91
Iurans redire, dum cognoscit naturam carceris, & periculorum, tenetur redire in omni casu. 1022.182
Iurans reditum ad carcerem, an teneatur, cum intelligit pericula aliqua sequutura, quae non praevideat: cum iuravit? 1022.183
Iurans se facturum aliquid, & cum animo non faciendi, & sine animo faciendi, & cum animo dubio faciendi peccat; & an peccet cum animo tantum probabiliter faciendi. 1004.97. & 98
Iurans se dicturum Rosarium, an peccet mortaliter omitendo unum Ave Maria, & promittens aliquid hora tertia, ac paulò post solvens. 1026.202
Iurans se facturum aliquid, & iurans se vouere, quomodo differant? 1006.104
Iurans sine advertentia ad veritatem qui peccat mortaliter, non est qui iurat ex indeliberatione. 992.54
Iurans sine animo certo positivè, modò sit negativè certus, non peccat. 1005.98
Iurans sine animo obligandi se, peccat mortaliter, sed non tenetur postea in conscientia adimplere promissum. *ibid.* 101
Iurans verum putatum falsum, peierat. 987.35
Iurantem semper intendere honorem Dei non est necesse. 985.28
de Iurante aliquam partem, cum utraque sit aequè probabilis, quid dicendum? 999.80
de Iurante cum dubio de veritate. 995.64
Iurantes bene non solum intendunt confirmare veritatem, sed etiam honorare Deum. 986.29
Iurare aequivoce potest aliquis variis modis. 1007.110
Iurare assuetus sine advertentia ad veritatem obligatur diminuerè suum habitum. 992.55
Iurare non licebat etiam in lege antiqua sine causa. 985.23
Iurare non prohibuit Christus, nisi ubi non esset necessitas. 983.16
Iurare quis potest variè aliquid se facturum. 1006.107

Index Rerum.

Iurare sapius bonum est, quando adsunt iuramenti comites, non alias. 986.30
posset etiam non esse bonum iurare iuramento, quod esset actus Religionis. ibid.
Ius ad res quo sensu omnes haberent ex natura. 891.164
Ius Gentium & naturale coincidunt partim, & partim distinguuntur. 877.100
Ius Gentium quid sit? ibid.101
de Iure natura strictissimo qua sunt, sunt indispensabilia. 900.195
Ius naturale diuiditur in proprium & improprium. ibid.194
Ius naturale improprium quid? ibid.
Ius naturale proprium diuiditur in strictum & strictissimum. ibid.195
Ius naturale vocatur Ius diuinum. 518.113
Ius proprium naturale comprehendit omnia Decalogi praecepta prater tertium. 900.194
Iuris natura strictissimi nulla est obligatio amare Deum unquam pro hac vita. 905.217
de Iure natura aliqua possunt dici dupliciter. 899.191
de Iure natura sunt aliqua largè. 906.220
Iustificari absque Baptismo quamuis quis non posset, tamen sine fide Christi explicita posset. 510.74
Iustificari posset quis sine Baptismo aqua. ibid.
Iustificatur nullus, qui non est Christianus. ibid.73
Iustificati indigent gratia particulari ut bene operentur. 563.71
Iustificatio non est motus, nec mutatio, strictè loquendo, si fiat in tempore. 96.12
Iustificatio non sufficit ad consecutionem vitae aeternae. 511.75
Iustitia diuiditur in quatuor species. 743.98
Iustitia, qua est comes iuramenti, quid sit? 985.24
Iustitia unde dicatur commutativa? 742.17
Iustitia cuius sitis, & esuries commendatur in quarta beatitudine? 750.137
non est scis iustitia specialis suum cuique tribuentis. ibid.138
Iustitia nobilissima species qua sit? 742.17
Iustitia ordo non continetur intrinsecè, & necessariò in rebus prohibitis in secunda tabula. 886.134
Iustus non potest peccare mortaliter de nouo absque sufficienti deliberatione. 992.57
Iusti apud inferos decemti an habuerint fidem, & spem. 624. C

L A

Lapis, si tolleretur omne corruptiuum extrinsecum, & haberet communem influentiam diuinam, semper maneret incorruptus. 364.4
Lapidis inclinatio ad centrum non est aliquid absolutum prater grauitatem. 379.3
Latria duplex. 221.3
Latria quid habeat pro obiecto? ibid.1
Latria quo titulo debeatur Deo? 224.8
Laudabile est aliquid quod non habet honestatem particularem. 572.104

L E

Lex aeterna accepta pro dispositione necessaria, & aeterna rerum, ex qua necessariò oritur obligatio aliquid faciendi, coincidit cum naturali. 877.99
Lex aeterna accepta pro prouidentia non coincidit cum lege naturali. ibid.98
accepta pro praeceptis formalibus Dei non coincidit cum lege naturali, nec eam includit. ibid.99
Lex alia naturalis dari non potest, quam de facto est. 870.64
Lex eadem potest vocari aeterna, & naturalis ob diuersas

considerationes. 877.99
Lex natura obseruabitur in statu patria. 913.243
Lex natura quid sit? 858.2. & 3
Lex natura in quo consistat? 858.3
Lex naturalis an comprehendat omne honestum, & inhonestum. 870.67
Lex naturalis an obliget ad modum virtutis. 872.79
Lex naturalis an possit corrigi, aut emendari, aut exponi per Epikiam? 897.189
Lex naturalis an obliget ad operandum ex fine charitatis in cuiuslibet praecepti obseruantia. 876.96
Lex naturalis an obliget in conscientia? 872.76
Lex naturalis an sit una semper apud omnes homines. 871.74
Lex naturalis comprehendit omnia inhonesta, & honesta, qua honestè omittuntur. 870.69
Lex naturalis consistit in conuenientia & disconuenientia actionum, qua ex se ipsis sunt bona & mala. 863.29
Lex naturalis daretur quamuis nihil aliud esset prater conuenientiam & disconuenientiam actionum. 863.30
Lex naturalis est à qua actiones habent per se primò prohiberi, aut praecepti. 863.30
Lex naturalis non consistit in natura, ut includit rationem. 862.23
Lex naturalis non consistit in ullo actu intellectus, aut habitu. 862.26
Lex naturalis non consistit in ullo actu voluntatis, diuina. 858.4
Lex naturalis non consistit partialiter in aliquo actu Dei. 859.9
Lex naturalis non consistit ullo modo in natura rationali. 861.19
nec in natura secundum se considerata. ibid.
Lex naturalis non obligaret, quoties esset utilitas aliqua, ob quam homines possent dispensare. 890.158
Lex naturalis non obligat ad faciendum id quod Reipublica est malum. 890.157
Lex naturalis obligat ad obseruantiam per actum non malum: & hoc duobus modis. 872.79
Lex naturalis quomodo se habeat ad aeternam & in Gentium. 877.98
Lex naturalis quomodo scribitur in corde? 865.37
quomodo exprimitur in intellectu, & innascitur illi? ibid.38
Lex naturalis quomodo est ratio? 865.38
Lex naturalis quomodo sit una? 871.72
in se est una unitate aggregationis; & quomodo esset una, si consisteret in natura intellectu, aut intellectu? ibid.
Lex naturalis quomodo una semper apud omnes. 872.75
Lex naturalis quo sensu innata est, & infixata hominibus. 864.35
Lex naturalis quo sensu possit consistere in actu intellectus? 865.41
nec propterea positiua consisteret in illo. ibid.
Lex naturalis si consisteret in intellectu, etiam lex positiua non consisteret in eo. 862.24
Lex naturalis statuenda est in conuenientia fundamentali, non formali. 864.33
illam esse inditam hominibus probant auctoritates. ibid.24
Lex noua an sit grauior veteri? 1030.1. in text. & comm.
Lex noua esto quòd ad moralia sit grauior, est simpliciter lenior veteri, ratione Iudicialium. 1031.4
Lex noua est simpliciter facilius quoad difficultatem ortam ex praeceptis, quam vetus. 1035.22
Lex

Index Rerum.

Lex noua ex parte auxiliorum est facilior. 1036.23
Lex noua non est grauior veteri simpliciter quoad moralia, sed est grauior ex suppositione ignorantia. 1034.17
Lex noua quid sit? 1032.3
Lex noua quoad Iudicialia est facilior, ut tradita est à Christo. 1035.21
Lex noua quomodo sit vita, & vetus, mors? 1037.29
Lex positiua etiam posset statui in conuenientia actionum. 865.40
quomodo non consisteret in conuenientia, aut disconuenientia actionum? *ibid.*
Lex positiua humana potest corrigi, emendari, & per Episcopiam explicari. 897.189
non sic lex naturalis. *ibid.* 190
Lex quae sit facilior? 1032.2
Lex quare dicatur animum comprimere, non manum. 1029. A
Lex vetus est grauior noua quoad Caremonialia. 1034.18
Lex vetus est timoris, & noua amoris. 1038.36
& quomodo hoc sit verum. *ibid.* 37
Lex vetus quid. 1032.3
Legis difficultas ex duobus capitibus oritur. 1032.2
quorum primum consistit in praeceptis. *ibid.*
& secundum in defectu consiliorum. *ibid.*
Legisfactores qui sunt? 495.12
Legislator humanus posset precipere aliquid indifferens. 765. 203
Legis natura observatio non est dispositio positiua ad iustificacionem. 509.64
Legis naturalis unitas unde desumatur? 871.73
Legis veteris quot erant praecepta? 1035.19
Legis natura consona sunt de lege natura, largè loquendo. 170.10
per Legem natura quam prohibeantur, & precipiantur? 870.67
Legem naturalem totam potest quis observare non intendendo ullam honestatem. 874.86
Legem soluere quid est. 1038.30
de Lege natura omnia quae sunt, non debent posse cognosci ab omnibus statim. 913.240
de Lege natura strictè loquendo quae sunt, illa sunt indispensabilia; & an talia sint praecepta secunda tabula? 898.5
Lege naturali prohibitum licet sit prohibitum lege aeterna, non tamen innouit iussionem Dei. 861.18
in Lege veteri aliqui excusabantur ob ignorantiam à multis actibus qui sunt iam sub obligatione. 1034.15
Leges ciuiles obligantes, & non obligantes in conscientia difficile est discriminare. 1017.161
Leges naturales debeant esse actus Superioris. 861.15
Leges positiua non sunt eadem. 872.75
Leges positiua quomodo sint ex lege natura? 899. *In text.*
Legibus pluribus potest idem prohiberi. 859.9

L I

Libellatici olim censebantur peccare contra fidem. 530.170
Liberum ut aliquid sit in causa sufficienter ad peccatum, debet esse libera ipsa causa. 993.60
Liberum ut aliquid sit sufficienter ad peccatum, non sufficit quod eius causa sit libera. 993.60

L O

Logica cur sit totaliter speculatiua? 605.72
Loci minoris occupatio fit cum condensatione. 86.7
Loca, quibus Deus inuisse videtur alias dicere falsum, explicantur. 925.27
Loca Scripturae urgentia necessitatem fidei, de qua fide Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

intelligenda sint? 494.7
Loquens equivoce sic se praebet exterius, sicut est interius. 935.67
Loqui quis debet secundum intentionem eius, cui loquitur. 969.193
Loqui ut quis dicatur contra mentem quid requiratur? 948.121
Locutio restricta tam pugnat cum conuersatione quam mendacium. 935.70
Locutione amphibologica quoties uti licet, toties licet uti simulatione tali? & quoties non licet unum, nec alterum. 972.203

L V

Lumen gloria non esse rationem recipiendi visionem beatam efficaciter probatur. 285.2
Lumen gloria non esse simpliciter necessarium, sed de congruo. 288.5
Lumen gloria non negat Scotus, sed eius necessitatem. 287.3
Lumen omne non facit aliquid euidentis? 587.167

M A

inter M Agis, & minus in aliquo ordine, & supremum illius ordinis differentia. 657.22
Maiores cur plura teneantur credere quam Minores? 526.151
Maiores cur plura teneantur explicitè credere, quam simpliciter? 502.35. & 9
Malitia aliquarum rerum prohibitarum in Decalogo in aliquo sensu dependet à voluntate diuina. 886.133
Malitia opposita honestati fidei est in negatione eius. 531.174
& malitia etiam particularis inobedientia. *ibid.*
Malitia particularis inobedientia est in negatione fidei. 531.174
Malitia quam sit in negatione fidei? 531.173. & 174
Malitia quomodo excacet intellectum? 809.106. & 108
Malitia quomodo possit desumi ex ordine ad ultimum finem. 901.201
Malitia non obstante quod excacet intellectum priuatiuè, habitus prudentia potest esse perfectus malitia habituali. 809.107
Malum minus est decipere proximum, quam interficere ipsum. 911.13
Malum morale nullum est maius, quam Deo inferre irreuerentiam. 903.206
Malum moraliter idem est ac peccatum & culpa. 859.7
Malum nullum est formaliter infinitum intensiue. 422.13
Malum omne an ideò tale, quia prohibitum? 866.43
Malum potest esse aliquid ex natura sua praecisa aliqua circumstantia, quod cum ea non esset malum. 885.131
Malum semper nolle non tenemur, nec semper velle bonum. 867.50
à Malo praeseruari melius, quam cadere in illud, & postea ab eo liberari. 93.7
de Malo, quod situm est in Dei solius extraordinaria potestate, possumus esse securi, etsi non essemus securi, situm esse in hominis vltius arbitrio. 896.186
Malum intrinseca nullo modo possunt fieri bona. 950.131
Mala, quae non possunt probari, relinquenda sunt vltioni diuinae. 995.5
Mandata duo prima prima tabula sunt de lege natura strictè loquendo. 898.6
Mandatorum Decalogi fides est sub praecepto. 517.110

Index Rerum.

- Manus tanquam pars minus principalis mouetur ad tu-
landum caput ab homine. 651.12
- Manfuetus quis sit? 769.21
- Maria an mater naturalis Christi? 115.14
- Maria indigisset redemptore. 98.14
- Maria miraculosè genuit Christum. 115.12
- Maria prius natura filia Ada, quàm iustificata. 98.16
- Maria virgo an fuerit verè mater Dei, & hominis. 105.
1. & seq.
- Maria virgo potuit cooperari Spiritui sancto. 113.2
- Maria virgo quare dicitur mater Dei? 85. 1. in
comm.
- Maria virgo quomodo potuerit cooperari Spiritui sancto
in instanti? 112.3
- Martyres non sensisse dolorem in patièdo, miraculum
erat. 716.10
- ex Martyribus quadraginta quare peccauerit vnus, qui
aqua frigida exiuit. 541.224
- Malculinum quomodo pertineat ad suppositum, & neu-
trum ad naturam? 182.14
- Materia circa quam versatur lex naturalis, sunt actiones
honestæ, & inhonestæ. 870.67
- Materia dupliciter accipitur. 447.15
- Materia est cognoscibilis per se. 450.12
- Materia est ratio cognoscendi id, cuius est, non tamen po-
tissima. 448.16
- Materia & forma faciunt vnum per se. 80.10
- Materia & forma quomodo differant? 454.18
- Materia & vltima forma informans non sunt elementa
perfectibilia ab aliquo actu. 80.9
- Materia prius natura est in se, quàm priuata, aut for-
mata. 98.16
- Materia quatuor modis sumitur. 449.7
- Materia quomodo habeat esse per formam. 450.12
- Materia quomodo primo modo sit pars quidditativa.
449.8
- Materia quomodo sit causa corruptionis? 445.9
- Materia quomodo sit ignota? 451.12
- Materia quomodo sit ingenerabilis? 77.5
- Materiam potest Deus separare à forma. 48.4
- Mater plus diligit filium, quàm pater. 106.3
- Maternitas & virginitas quomodo non opponuntur? 115.
15. 116. 1
- Matrimonium Catholici sunt licitum mediante ministe-
rio heretici ministri. 536.202
- an Matrimonium metu contractum, aut votum metu fa-
ctum sint irrita de lege natura? 1021.180
- M E
- Mediator perfectissimus debuit amovere omnem pœ-
nam inuilem ab eo, quem perfectissimè reconciliauit.
92.6
- Mediator perfectissimus debuit habere perfectissimum
actum mediandi, quo liberauit matrem ante lapsum.
92.4
- Mediatoris fides omnibus necessaria, sed non equè expli-
cita, & distincta; & de eo controuersia. 503.36.
& seq.
- Mediatoris fides in omni statu fuit necessaria ad salutem.
502.9
- Medietas potest attendi duobus modis. 640.1
- Medicus posset vsi eadem arte ad sanandum, & mortifi-
candum. 548.6
- Medium diuiditur in quod, & quo. 74.5. in text.
- Medium duplex, quo, & quod. 84.5
- Medium necessarium potest aliquid esse multipliciter.
496.17
- Medium nullum necessitatis est in assumptione natura
humana. 70.16
- Medium quo dupliciter potest intelligi. 75.1
- Media efficacia possent negari multis. 506.53
- Mendaces nec cum vera dicunt credendi. 932.57
- Mendacium aliquod inferens nocumentum est officiosum.
957.155
- Mendacium est indispensabiliter malum. 920.7
- Mendacium fit quandoque sine animo decipiendi distin-
cto ab animo proferendi falsum. 922.16
- Mendacium Iacob an fuerit grauiter perniciosum. 966.
182
- Mendacium iactantia quid, & quid Ironia. 955.146
- Mendacium in materia fidei est grauissimum. 957.
153
- Mendacium iocosum, & officiosum ratione status non est
peccatum mortale in Religioso. 961.11
- Mendacium iocosum quid sit? 957.156
- Mendacium leue in confessione dictum essetno peccatum
mortale. 963.171
- Mendacium leue quo aliquis diceret se fecisse peccatum,
quod non fecit, ipsumque proponeret absolutioni, esset
peccatum mortale probabiliter. 963.171
- Mendacium non debet esse oratio vocalis. 919.6
- Mendacium non est illicitum in omni casu ob impedi-
mentum conuersationis humana. 935.68
- Mendacium non idè est indispensabile, quia eius materia
non est subiecta Deo. 922.17
- Mendacium non idè necessariò est malum, quia coniun-
gitur cum animo decipiendi. 922.16
- Mendacium non potest esse necessarium aut valde utile
Deo, sicut posset hominibus. 924.24
- Mendacium non propterea est indispensabile quia men-
dacis conuersatio esset vitanda. 923.19
- Mendacium non repugnat Deo ex aliqua incompatibili-
tate physica, sed ob indecentiam moralem. 924.21
- Mendacium officit conuersationi humana. 920.8
- Mendacium officiosum quid, & cur tale dicatur. 957.
155
- Mendacium omne an sit peccatum? 917.1. & seq.
- Mendacium omne esse peccatum. 915. lit. C
- Mendacium omne est indispensabile. 920. 9. 10.
& seq.
- Mendacium omne non opponitur immediatè Deo, aut ve-
ritati eius. 920.10
- Mendacium omne perniciosum in re graui est mortale ex
genere suo. 956.151
- Mendacium perniciosum adferens nocumentum parui
momenti non potest esse peccatum mortale. 956.151
- Mendacium perniciosum prohibetur praecepto septimo.
956.152
- Mendacium perniciosum quid? 956.148
- Mendacium perniciosum quòdnam est maximum? 956.
153
- Mendacium propriè dictum fit per verba. 955.146
- Mendacium quale nocumentum debeat adferre, vt sit
perniciosum. 956.149
- Mendacium quid sit? 918.2. & 4
- Mendacium significat simul actus cum circumstantiis il-
lud deformantibus. 922.6
- Mendacium simulationis. 956.147
- Mendacium triplex. 954.7
- & quid vtrumque. ibid. & 8
- Mendacium, vt est veritas non magis opponitur Deo,
quàm mors vt est vita. 221.11
- Mendacij alia diuisio. 955.146
- Mendacij diuisio. 955.145
- potest reduci ad trimembrem. ibid.
- Mendacij indispensabilitas colligi potest ex indecentia
moralis, ratione cuius Deo repugnat. 923.21
- Mendacij indispensabilitas unde oritur? 958.159
- Mendacij vt sic diuisio. 955.146
- Mendacium omne esse peccatum ex Scriptura probatur.
920.8

Index Rerum.

Item auctoritate Patrum & ratione. *ibid.*
Mendacia officiosa, & iocosa sunt peccata tantum venialia. 957.157
Mendaciorum tria genera. 918.3
ut Mentiaturs aliquis per signa non vocalia, quid requiratur? 973.206
Mentians semel, aut iterum siue grauitur, siue leuiter, non perdet eo ipso auctoritatem in dicendo. 960.164
Mentiri & velle mentiri non est idem. 937.76
Mentiri nullus potest sine verbis, aut aequivalentibus signis. 982.10
Mentiri quid sit? 918.2.948.123
Mentitur dum aliquis, quid faciendum? 937.76
Mentitur quis aequè, loquendo cum restrictione aliis, ac superiori. 969.193
Mercis proiciens ob tempestatem an simpliciter volens? 353.29
Mereri quamuis possemus per virtutes acquisitas, possent tamen uiliter poni infusa. 838.229
Meritum Christi cur non dicatur infinitum formaliter. 413.5
Meritum Christi fuit finitum. 418.1
Meritum congrui, & condigni quid sit? 420.6
Meritum est ordinatus motus. 388.5
Meritum fidei posse habere proportionem cum suo premio, quamuis actus voluntatis non esset supernaturalis in substantia. 564.73
Meritum ideo est, quia acceptatur. 420.5
Meritum in quo sit completè. 391.3.392.5
Meritum in quo sit? 388.4
eius obiectum primum quòdnam sit? *ibid.* 5
Meritum non est semper in potestate eius, cui sit retributio, secus est de merente. 386.4
Meritum potest accipi dupliciter. 201.8
Meritum potest aliquando excedere primum. 421.12
Meritum potest considerari duobus modis. 423.9
Meritum quid sit? 386.4.387.1
Meritum quomodo in voluntate? 360.37
Meritum quomodo non sit in affectione commodi. 387.5
Meritum respicit conditiones accidentales suppositi elicientis. 390.10
Meriti radix in quo consistat? 387.2
Merita cadunt sub predestinatione. 200.3
Merita Christi an fuerint sufficientia? 417.7
Merita quomodo cadant sub predestinatione de condigno? 201.8
Metaphysica multa valent ad cognitionem plurimum veritatum fidei. 484.16
ad Metum se componens externè, quando non metuit, non significat aliud, quam habet in mente. 973.206

M I

Miraculum nouum quid sit? 437.5
Miracula facta in Incarnatione Christi. *ibid.* 3
Miracula omnia ab eterno volita. 436.2
Misericordia cur potius quam liberalitas collocetur inter beatitudines? 751.142
Misericordia quomodo perfectior liberalitate. 752.143
secundum nullam expositionem est distincta à virtutibus; & quod sit eius premium? 753.147. & 148
an Misericordia summa manifestaretur sine summa gratia. 273.17
Missam audiens, nesciens adesse diem festum, non tenetur iterum audire, quando cognoscit esse diem festum. 876.95
Mites qui sint dicendi? 744.19
Mititas quomodocunque explicetur, est aliqua virtus. 748.128
quod sit eius premium. *ibid.* 129

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

M O

Modus agendi iniuriosus non presupponitur praecepto Iuris natura. 889.149
Modus habendi quiditatem diuiditur in quatuor modos. 448.17
Modus improprius loquendi non debet sine elegancia, occasione, & absque necessitate adscribi Patribus. 135.50
Modum proponendi reuelationem in casu physica euidencia de attestatione non cognoscitur esse infallibilem, quam modus proponendi motuum scientia. 618.141
in Moralibus regula notabilis. 500.8
Mores ciuiles qui dicantur? 1017.159
Mors Christi qualis fuit? 375.16
Mors Christi quomodo fuerit bona? 350.5
Mors, & passio Christi potuit dici miraculosa. 375.7
Mors non est tyranno optanda. 672.10
Mors propria potius sustinenda, quam reuelandum peccatum in confessione auditum, aut reuelanda secreta graua. 951.133
Mortem quomodo possumus desiderare alicui? 672.7
Motuum adaequatum diuini intellectus est essentia diuina. 316.33
Motuum formale fidei non est magis necessario connexum cum re credita, quam motuum multarum cognitionum naturalium cum rebus cognitis. 618.140
Motuum idem potest esse fidei diuina, & naturalis. 613.117
Motuum magis commune ad fidem quòd audiatur, aut legatur esse fides vera. 580.139
Motuum magis frequens simpliciorum ad credendum, quòd ita sunt instructi à parentibus, & magistris. 581.142
Motuum sufficiens ad conuersionem simplicium ad fidem Romanam. 550.14
Motua credendi non sunt determinatiua ad actum fidei, nisi voluntate volente. 558.46
Motua credibilitatis ex se praeiisè non sunt determinatiua ad iudicium. 578.128
Motua fidei sufficienter determinant non dissentiente voluntate. 554.33
Motua magna cur requirantur ad conuersionem nationis? 584.153
Motuius euidentibus non propositis multi credunt. 550.13
Motua fidei an tam benè proponantur discredentibus, ac credentibus. 550.12
Motuum credibilitatis quacunque propositio non sufficit ad determinationem intellectus. 549.9
ut rectè indicet, seponendus est affectus in quacunque parte. *ibid.* 10
Motus naturalis fuit rectissimus in Angelo. 408. in comm.
Motus naturalis in intellectualibus quid sit? 407.20
Motus per se datur ad relationem extrinsecam, non tamen intrinsecam aduenientem. 23.15
Motum potest seipso proportionari, ut moueatur à quocunque. 721.25
Motus, strictè loquendo, includit duo. 97.6
ut Moueatur quis à causa secunda, & prima idem disponit. 720.21

M V

Mulier violenter corrupta an peccet? 339.16
Mutatio accipitur dupliciter. 497.5
Mutatio proprie dicta est inter priuationem & formam. 87.4
Mutatio strictè includit duo. 97.6
Mutationem esse in quolibet, quod dicitur factum tale, non est necesse. 196.7

PP 3

M Y

Index Rerum.

M Y

- Mysterium aliquod celebrari die festo non sufficit ut quis credere teneatur.* 525.147
*Mysteria fidei quæ à Prælati credenda, & quæ à subdi-
 tis?* 499.6
*Mysteria omnia nostra fidei aliquo modo contenta in ve-
 teri Testamento.* 544.235
*Mysteriis fidei firmius debemus adharere, quàm aliis
 obiectis requisitis ad credendum.* 622.160

N A

- N** *Aaman quomodo adorare potuit coram idolo Rem-
 non?* 532.179
*Nasci inter infideles cognoscens Deum perinde est, ac
 inter non cognoscens, quantum ad habendum fidem
 supernaturalem.* 509.65
*Nationes conuertere impossibile est moraliter sine euidentia
 morali reuelationis.* 586.165
*Natura absque supposititalitate est tam præsens ad ope-
 randum, quam anima separata, aut accidentia.* 151.
 125
*Natura absque ullo positiuo superaddito potest non esse in
 alio.* 150.118
*Natura æquè redditur incommunicabilis per negatiuum,
 ac per positiuum.* 160.159
*Natura aliqua recipit incommunicabilitatem à persona-
 litate.* 141.83
Natura an necessario possit esse absque omni personalitate?
 151.126
*Natura assumpta à Filio quare non possit etiam assumi à
 Patre?* 42.14
*Natura assumpta à natura diuina non faceret supposi-
 tum, nec personam.* 130.30
*Natura assumpta an faciat unum per se cum personali-
 tate.* 162.165
*Natura assumpta quam unitatem faceret cum subsistentia
 absoluta?* 130.31
Natura Christi fuitne minor Angelica? 266.1
*Natura Christi habet omnia accidentia, quæ haberet se-
 parata.* 153.131
Natura constituit personam alienam, ut propriam. 125.8
Natura creata est hæc aliquo positiuo. 25.17
*Natura creata non habet à personalitate incommunicabi-
 litatem respectu omnis rei, cui possit diuinitus tantum
 communicari.* 138.68
*Natura creata recipit incommunicabilitatem à subsisten-
 tia propria.* 142.89
Natura cui sit naturaliter communicabilis? 151.124
Natura cur nequeat esse absque aliqua supposititalitate.
 152.127
*Natura cur non sit lex præcipiens actiones, quæ sunt bona
 ex lege positua?* 862.24
*Natura diuina an assumpserit, vel assumere potuerit hu-
 manam?* 122.1. in text. & seq.
*Natura diuina an possit terminare dependentiam naturæ
 creatæ.* 37.6
Natura diuina assumpsit effectiue humanam immediatè.
 128.1
*Natura diuina de facto non assumpsit immediatè huma-
 nam terminatiue.* 128.1
an posset sic assumere de potentia absoluta? *ibid.* &
 129.23
babet quidquid ad hoc requiritur. *ibid.* 24
Natura diuina mediatè assumpsit naturam humanam.
 122.2
*Natura diuina non recipit independentiam, etiam impro-
 priam à paternitate.* 141.81
*Natura diuina posset esse alia persona sine positiuo super-
 addito.* 157.150

- Natura diuina quam dependentiam habeat à personis, &
 quam natura humana assumpta à Verbo?* 141.85
Natura diuina realiter assumpsit humanam? 122.1.
in comm.
*Natura eadem potest suppositari in pluribus suppositis
 mediatè tantum.* 41.12
Natura humana an sit per se existens? 28.7
Natura humana an solitarie sit adoranda? 223.2
*Natura humana Christi immediatè fundat relationem
 unionis nulla alia entitate positiua media.* 21.13
*Natura humana de facto assumpta nunquam habuit per-
 sonalitatem propriam.* 123.2
*Natura humana non dependet à Verbo tanquam à causa
 materiali.* 142.86
*Natura humana non eodem completiue est per se existens,
 & personata.* 25.17
*Natura humana non est excludenda à termino adoratio-
 nis latræ.* 222.6
Natura humana quomodo dependeat à Verbo? 142.87
Natura humana quomodo dicat ordinem? 5.3. in
comm.
Natura humana quomodo dicatur uniri diuina? 43.
 1. & 2
Natura humana quomodo predicetur denominatiue?
 70.3
Natura humana Verbi non potest assumi à Patre. 37.7
*Natura in eodem instanti, in quo personaretur, si sibi esset
 relicta, personaretur in Verbo.* 82.12
*Natura non debet terminari, nisi hoc ad aliquid deser-
 uiat?* 151.123
Natura non intellectualis an possit assumi à Verbo?
 70.2
*Natura non intellectualis, si uniretur persona diuina, non
 esset persona, quare?* 66.7
*Natura non magis deprimitur, quàm perficitur natura
 humana per assumptionem.* 161.163
*Natura omnis singularis est communicabilis alicui enti-
 tati, quæ non pertineat ad esse ipsum, quæ singularis
 est.* 139.73
*Natura personabilis dicit ex se ineptitudinem ad depen-
 dendum.* 144.94
separata non dicit talem ex se. *ibid.*
*Natura personalitate propriâ dimissâ potuit alienâ per-
 sonari.* 123.3
Natura personata cuius aptitudinis negationem dicat.
 160.160
*Natura personata non recipit incommunicabilitatem à
 personalitate.* 142.88
*Natura personata quomodo dicat negationem aptitudinis
 ad dependendum?* 143.20. & seq.
*Natura personata personalitate alia quod existat existen-
 tiâ alienâ non impedit quominus possit simul habere
 propriam personalitatem, nec quod aliena personalitas
 sit extrinseca.* 126.13
*nec quod natura personata personalitate alienâ non
 existeret per se.* *ibid.* 15
*Natura posset esse absque ullo termino positiuo realiter
 distincto.* 150.119
*Natura possetne assumi non dimissâ propriâ personali-
 tate?* 124.4
de facto non fuit sic assumpta. *ibid.*
nec potuit. *ibid.* 5
*posset tamen, si affici posset pluribus personalitatibus
 alienis.* *ibid.*
Natura prius assumpta, quàm partes. 166.184
*Natura qualibet intellectualis est beatificabilis, & nulla
 alia.* 689.2. in text. & 1. in com.
Natura quomodo dependeat ad suppositum? 17.4
Natura quomodo esset per se absque personalitate vlla.
 149.118

Natura

Index Rerum.

- Natura quomodo non fuit prius personata propria personalitate, quam assumpta in sententia Scoti?* 161. 164
- Natura quomodo nulli inbareat?* 28.9
- Natura semel personata personalitate propria potuisset relicta propria personari aliena.* 123.2
- Natura singularis non sola capax medij.* 148. 112
- Natura singularis seorsum posita est completa sine aliquo positiuo.* 153. 134
- Natura singularis sine prior personalitate.* 11.4
- Natura si non distingueretur a supposito, assumeretur suppositum humanum.* 145.99
- Natura si pluribus personalitatibus possit simul affici, & pluribus subsistens.* 125. 10
- Natura si posset habere actiones absque suppositualitate, nemo sciret an de facto omnis natura habeat aliquam suppositualitatem.* 151. 123
- Natura, si posset simul affici duabus personalitatibus alienis, posset propria, & aliena.* 126. 17
- Natura sine ulla suppositate non esset per se perfectate personalitatis.* 149. 118
- Natura tam potest simul affici una personalitate propria, & alia aliena, quam duabus alienis.* 124.5
- contra est disparitas Caietani.* *ibid.* 6
- Natura tota dicitur forma totius.* 80.9
- Natura una posset facere unum suppositum cum altera sine deperditione suppositualitatis propriae, quamuis esset positiua.* 165. 181
- Natura ut sit personata quid requiratur, & sufficiat?* 145. 101
- Natura ad personalitatem alienam ineptitudo se tenet ex parte natura.* 143.94
- Natura creata aptitudo ad dependendum est inseparabilis ab illa.* *ibid.* 93
- Natura dependentia ad Verbum arguit maiorem eius perfectionem.* 261. 163
- Natura ex prioritate quomodo sequatur eam posse esse absque omni personalitate.* 150.21
- Natura facultatem excedens Deus operatur ex gratia.* 83.15
- Natura humana Christi dependentia est extra omnem dependentiam causati ad causam.* 6.4
- Natura humana reparatio fuit necessaria ex parte natura reparande.* 8.2
- Natura prioritas quoad alterum oppositorum explicatur.* 99. 17
- Natura processus est duplex.* 435. 4
- Natura singularis conceptus quo sensu non esset alius a conceptu suppositi?* 146. 105
- Nature unitas quomodo differat ab unitate suppositi?* 4.1
- Naturam absque personalitate omni posse habere suas operationes.* 151. 125
- Naturam affectatam propria personalitate non posse affici simul aliena, probatur.* 127. 19. & 20
- Naturam dependere ad proprium suppositum quomodo debeat intelligi?* 17.2
- Naturam dependere ad suppositum quid sit?* 5.3. in com.
- Naturam diuinam non assumpsisse immediate humanam sine distinctione formali Scoti vix defendi potest.* 131. 34
- Naturam eandem numero impossibile est suppositari in duobus suppositis.* 39.3
- Naturam esse principium, ex quo emanat propria personalitas, non vero aliena, non arguit impossibilitatem propria aliena.* 125.8
- Naturam humanam fuisse productam primo in Verbo unde sequitur?* 124.3
- Naturam humanam in immediata assumptione esse incommunicabilem unde non sequeretur?* 129. 27
- Naturam humanam uniri, Deo hypostatice, non tamen frui, an includat contradictionem.* 60.1
- Naturam humanam uniri Verbo in unitate suppositi fuitne possibile?* 3.1
- Naturam non posse esse absque personalitate ulla positiua, nulla exempla conuincunt.* 150. 120
- Naturam non posse esse absque omni personalitate probatur.* 151. 123
- Naturam irrationalem esse assumptibilem.* 65.5
- Naturam singularem posse conservari absque personalitate ulla unde sequeretur.* 149. 117
- Naturam unam posse simul affici duabus personalitatibus alienis quomodo possit defendi?* 127. 18
- Naturam unitam fuisse per se unione physica, & non accidentali, unde colligatur?* 158. 153
- Natura prius esse potest dupliciter intelligi.* 63.2
- Naturalia mera non acquirunt habitus.* 700.7
- Naturalitas agendi intellectus non impedit subordinationem eius a voluntate immediatam.* 552.20
- N E
- Necessarium esse necessitate medij, & precepti quid sit?* 495. 14
- Necessarium ex se nihil aliud a Deo.* 690.3
- Necessarium potest esse aliquid ex multis indeterminate, licet nullum ex ipsis determinate esset necessarium.* 905. 214
- & quoties aliquid ex multis indeterminate est necessarium, aliquid determinate potest esse tale ex hypothesi.* *ibid.* 215
- Necessaria necessitate medij non sunt necessaria in omni casu.* 509. 67
- Necessitas non stat cum potentia contradictionis.* 62.4
- Necessitatis medij, & precepti signa discriminatiua secundum Suarez.* 496.16
- Negatio considerationis non debet dici error.* 803. 80
- Negatio, cum sit nihil, quid faciat?* 9.7
- Negatio dupliciter posset dici propria.* 16. 11
- Negatio necessario competens alicui presupponit in illo aliquod positium, ad quod sequitur.* 156. 146
- Negatio non potest esse ratio formalis terminandi relationem realem.* 161. 162
- Negatio nuda actu, negatio aptitudinis, & negatio, quae requirit repugnantiam, quomodo differant?* 16. 11
- Negatio quomodo non sit de se incommunicabilis?* 18.8
- Negatio verbalis fidei non solum prohibetur, sed quacunque externa.* 931. 174
- Negationem moralem positivam fidei tenetur quis semper vitare.* 534. 192
- Nestorium non potuisse argui contradictionis, dicendo personam assumi.* 158. 155
- N I
- Niniuitae non intellexerunt Prophetam Iona absolute.* 938.80
- N O
- Nolitio conditionata explicatur per nollem.* 341. 17
- Nolitio naturalis quid sit?* 340. 1. & seq.
- Nolitio potest esse duplex.* 348. 4
- Nolitum contra affectionem commodi tristat, licet sit volitum secundum iustitiam.* 348. 24
- Nolitum, respectu cuius mors Christi erat ipsi tristis, quodnam erat.* 353. 30
- Nolle concupiscibilis, & irascibilis non est eiusdem rationis.* 735. 66
- Notitia Dei est ipse Deus.* 218. 6
- Notitia eadem quomodo dici possit sapientia, & scientia, & ars.* 218. 6
- N V
- Numerus siue argumentandus in infinitum?* 263. 1
- O B
- Obedibile rationi sumitur dupliciter.* 697.4
- Obedientia non magis reduci debet ad religionem, quam volitio credendi.* 575. 119
- P P 4 Obe

Index Rerum.

- Obedientia honestas in quo consistat?* 575.117
- Obiectum aliquod quare dicatur formale?* 596.32
- Obiectum finitum, ut finitum, & praescindens à respectibus ad infinita, aut infinitum, habet intelligibilitatem finitam.* 316.33
- Obiectum naturale posset attingi actu supernaturali.* 839.240
- Obiectum motuum cur dicatur formale.* 596.32
- Obiectum non habet magis esse verum per actum voluntatis imperantem assensum.* 555.33
- Obiectum Theologicum est aeternum.* 626.2
- Obiecti amabilis conditiones.* 656.21
- Obiecti formalis motui diuersitas specifica potest stare cum unitate habitus infusi.* 591.14
- Obiectum partis concupiscibilis quodnam sit?* 738.63
- Obiectum partis irascibilis.* 735.66
- Obiectum posse cognosci actu naturali, & supernaturali, & non posse.* 315.32
- in Obiecto amabilis dua conditiones concurrunt.* 657.12
- Obiecto vero proposito à Parocho cur credatur, fide supernaturali, non verò obiecto falso?* 582.145
- Obiecta intellectus & voluntatis quomodo differant?* 663.6
- Obiectorum materialium, & actuum diuersitas non sufficit ad distinctionem habituum.* 590.9
- Obligantia multa ex consuetudine alias non obligant, & e contra.* 535.194
- Obligari ad modum virtutis quid sit?* 872.79
- Obligari in conscientia quid sit?* *ibid.* 76
- Obligari potest quis ad actus minus perfectos.* 743.101
- Obligatio ad cauendum ad plura se extendit quam obligatio ad sciendum.* 499.8
- Obligatio ad poenam aeternam est grauis, ad temporalem lenis.* 872.76
- Obligatio credendi articulos symboli, ac Sacramenta, & praecepta Decalogi ad quam virtutem spectat?* 520.124
- ex quibus aliquando oriatur?* *ibid.*
- & an de tali fide sit praeceptum particulare?* 520.124
- Obligatio credendi diebus festis indirectè oritur ex obligatione festi.* 524.143
- Obligatio credendi Parocho unde oriatur.* *ibid.* 145
- Obligatio credendi supernaturalia cognosci potest absque fide supernaturali.* 520.121
- Obligatio fidei diebus festis unde oriatur?* 524.143
- Obligatio non equiuocandi hic unde oriatur?* 932.56
- Obligatio non obseruandi praeceptum per actum non malum oritur à praeceptis prohibentibus actum malum.* 873.80
- Obligatio particularis fidei non est ipsius praecepti.* 529.163
- Obligatio potest dari ad certos actus, & non ad alios eiusdem honestatis.* 522.135
- Obligatio procuranda perfectionis cuiusvis potest esse charitatis.* 521.128
- Obligatio procurandi gratiam est charitatis.* *ibid.* 130
- Obligationem specialem credendi an habeant aliqui pra alijs.* 527.158
- directam non.* *ibid.*
- Obligationem specialem sciendi qua sunt credenda plurimi habent pra alijs.* 528.159
- de Obligatione ad actus externos.* 529.164
- de Obligatione iurantis redire ad carcerem cum periculo vitae.* 1021.180
- Obscuritas ex qua oritur dubietas de rebus fidei, quid sit?* 617.135
- Obscuritas obiecti materialis non impedit determinationem intellectus per motuum formale euidens, & habens necessariam connexionem cum materiali.* 554.29
- Obferrantia quid sint?* 1033.7
- Oblitrices Rahab, & Rachel quo genere peccati peccauerunt suo mendacio; an fuerint premiata propter bonum motum pietatis; & meruerint premium aeternum, vel solum temporale.* 967.185. & 186
- O C
- Occidendum non esse quemadmodum est necessaria veritatis, & non esse ferenda arma supposita lege humana.* 885.129
- Occidens mediante dispensatione non faceret iniuriam.* 888.147
- Occidens se quomodo diligit beatitudinem.* 651.7
- Occisio Christi grauissimum omnium peccatorum quae non tendebant in Deum immediate secundum Anselmum.* 225.10
- Occisio Isaac habuit omnia requisita, ut esset mala, excepta dispensatione.* 881.109
- de Occisione Isaaci per patrem intentata.* 913.239
- O D
- Odiens proximum grauius peccat, quam qui non diligit.* 671.3
- Odium Dei esset peccatum, quamuis Deus non puniret ipsum, sed eo non obstante sic peccantem absque penitentia beatificaret.* 867.48
- Odium Dei tam necessario malum, quam vlla propositio est vera.* 869.57
- Odium Dei ut sit necessario malum, perinde est quod sit possibile, necne.* 867.48
- Odium Dei posse esse non peccaminosum quomodo Faber ostendat ex Scoto?* 866.47
- O F
- Offendens duplex.* 735.66
- Officium recitans sine reflexione ad votum non tenetur iterum adueniente cognitione recitare illud.* 876.94
- O M
- Omissio pura libera an frequenter generaret.* 742.97
- per Omissionem puram frequentatam quomodo redderetur quis facilius?* *ibid.*
- Omniscientia quare sit communicabilis creatura, & omnipotentia non?* 370.9
- O P
- ad Operandum contra ordinarias regulas non requiritur donum intellectuale distinctum à prudentia, & fide* 762.190.
- Operans malè debet habere cognitionem practicam malitiae.* 802.70
- Operantes malè sciunt non esse faciendum quod faciunt.* 803.77
- Operari, & sic operari quomodo differant?* 467.1
- Operari quando licet ob finem virtutis, & quando non.* 832.202
- Operatur benè moraliter agens conformiter ad regulam prudentiae.* 261.188
- Operatio nulla anima Christi fuit meritoria de congruo.* 418.1
- Operatio praesupponit suppositum.* 83.16
- Operationes natura non magis dependent à suppositualitate, quam ipsa natura.* 151.126
- Operationes omnes bona, aut sunt circa Deum, aut circa creaturam.* 725.38
- Opinio qua sit?* 461.1
- ly Oportet non semper denotat praeceptum.* 497.21
- Opposita quando insunt secundum diuersas partes, neutrum denominat totum.* 247.6
- Opposita ut aliqua sint, quid requiratur?* 358.1
- Oppositorum unum si conueniat alicui per se, aliud nec per se, nec per accidens sibi conueniet, quomodo debeat intelligi?* 51.4
- Opus bonum moraliter potest cognosci absque cognitione Dei.* 831.197
- Opus bonum quomodo nequit fieri sine charitate?* 835.219
- Opus*

Index Rerum.

Opus nullum est laudabile, aut meritorium sine voluntate. 378.1
Opus omne bonum non debet esse ex habitu virtutis. 835.217
Opus superogationis duobus modis posset quis nolle facere, & an in utroque posset quis iurare, & iuramentum obligaret? 1013.140
Opera bona cur vocentur fructus? 770.223
Opera conducentia ad vitam aeternam non dantur absque fide supernaturali. 829.190

O R

Oratio ex se falsa, quoad verba posset esse vera ratione modi dicendi, aut alijs circumstantijs. 930.51
Oratio externè falsa, quamvis vera cum restrictione mentali, est mendacium. 936.93
Oratio restricta mentaliter quid sit? 930.49
Oratio restricta quomodo differat ab amphibologica. *ibid.*
Oratio una habet plures sensus. 18.10
Orationem equiuocam licet iam practicare ob probabilitatem, quam talis usus habet ab authoribus ipsum approbantibus. 932.59
Orationem falsam non potest quis dicere significative, quin mentiatur. 982.10
Oratione equiuoca, aut restricta non licet uti absque legitima causa. 932.57
Oratione equiuoca non restricta mentaliter, licet a parte rei uti, quando quis non intendit deceptionem. 933.60
Oratione equiuoca non restricta potest quis aliquando uti, ut is cum quo loquitur, non intelligat sensum verum eiu. *ibid.* 61
Oratione amphibologica & restricta habente sensum falsum potest quis uti, quando prauidetur intelligenda in sensu vero. 930.52
Oratione amphibologica quando certum est non licere uti? 931.52
Oratione amphibologica quandoque non licet uti, quando intelligenda cognoscitur in sensu falso. 930.52
Oratione restricta, & amphibologica licet uti, quando non habet falsum sensum. *ibid.* 50
Oratione restricta nunquam licet uti, seu oratione quantum est vera cum mentali aliqua reservatione. 935.69
Oratione restricta quando licet uti? *ibid.* 143
Oratione restricta quando posset quis uti in proposito? 951.135
Oratione restricta quot ibi quis potest sine peccato, toties potest eam confirmare iureiurando absque periurio. 954.143
Oratione restricta si liceret uti, nemo nisi ignorantissimus mentiretur unquam. 937.77
nec aliquis posset conuinci mendacij, nec periurij. *ibid.*
Oratione restricta utens non habet interiùs talem conceptum, qualem significat, sed oppositum. 948.121
alias nunquam quis mentiretur. *ibid.*
Oratione restricta utens non mutat verba. 944.102
Oratione restricta utens vult significare falsum non minus quam mentiens. 937.76
Oratione restricta utentibus eo modo conuersandum est, quo cum mendacibus. 953.142
Ordo essentialis multiplex. 5.3. in com.
Organizatio accipitur tripliciter. 86.4
Organizatio sumitur dupliciter. 87.2
Organum quid sit? 331.2

P A

Parentes, & Superiores reuerendos esse nisi accedat dispensatio, euident est. 903.207

Parochius unus cum aliquid credendum proponeret, & alius non credendum, quid faciendum? 501.31
Parochi, confessores, & concionatores magis explicitam & perfectam notitiam tenentur habere rerum credendarum, quam alij fideles. 528.160
Pars concupiscibilis, & irascibilis datur in homine. 733.60
utriusque obiectum. 734.63.735.66
Pars concupiscibilis versatur etiam circa bonum arduum. 733.60
Pars quod perficiatur à toto potest intelligi dupliciter. 176.5
Partem unam integram assumi hypostaticè alià non assumptà non esset inconueniens. 165.181
Partes heterogenea corporis Christi simul formata, & assumpta. 86.5
Partes Physica separatim existentes habent suas proprias subsistentias. 166.186
Paruuli an habeant virtutes, morales in patria, & quomodo eas acquirant? 844.263
Passio Christi an fuerit infinita? 418.1
Passio Christi an fuerit simpliciter nolit. 355.10
Passio Christi meruit omnibus. 400.8
Passio Christi quale meritum? 420.6
Passio Christi quomodo fuerit efficax? 93.2
Passio Christi ratione personae patientis potest acceptari pro infinitis. 422.14
Passio praesens dupliciter moderatur. 701.9
etiam futura. *ibid.*
Passionis Christi vis ad facilitandam obseruantiam praceptorum. 1036.28
Pater dat vim propinquam generandi matri quomodo? 112.12
Pater est causa principalis, mater minus principalis. 108.4
Pater nullus suffragatur orationi restricta. 945.107
Pater quomodo amet omnia Spiritu sancto. 691.4
Pater quomodo dicatur causa magis principalis? 109.6
Pater quomodo dicit omnia Verbo. 690.4
Pater quomodo plus diligit filium, quam mater, & quomodo mater plus quam pater? 108.6
Patres non debent dici improprie loqui in materia dogmatica. 134.49
Paternitas in diuinis quid sit? 22.3
Patientia est nobilissima fortitudo. 730.11
Patientia nobilissima species fortitudinis. 741.95
actus eius an sit positivus, an verò negatiuus. *ibid.*
quamvis esset negatiuus, posset adhuc esse virtus. 742.96
Patientia non potest esse circa secundum se appetibilia. 714.3
Patientia obiectum non videtur secundum se eligibile. 349.26
Paupertas Christi qualis erat? 747.129
Paupertas in nulla expositione est distincta à virtutibus. *ibid.* 122
Paupertas, quae est prima beatitudo, ad quam virtutem spectet? 746.118
est humilitas secundum alios contemptus diuitiarum spiritualis. *ibid.*
secundum alios est abdicatio diuitiarum. 747.120.
& 121
Paupertas ut praecise dicit abdicationem bonorum, non est virtus. 740.88

P E

Peccandi consuetudo accepta pro habitu non est peccatum. 992.54
Peccans cognoscit non esse simpliciter faciendum quod facit. 821.146
Peccans ex malitia meliorem habet cognitionem, quam pescans

Index Rerum.

- peccans ex passione. *ibid.* 150
 Peccans non deberet habere maiorem imperfectionem cognitionis, quam non peccans. 822.161
 Peccans omnis est ignorans explicatur. 819.140
 Peccans semel, aut iterum mortaliter, non debet presumi quod in alijs humilibus occasionibus sic peccaret. 960.164
 & idem est de peccante venialiter. *ibid.*
 Peccare volens mortaliter, peccat mortaliter. 1003.10
 Peccator demeritoriè tantum destruit charitatem. 661.4
 Peccator posset de potentia absoluta saluari sine fide vlla. 494.6
 Peccator potest habere habitus virtutis tam acquisitos, quam infusos aliquos. 835.217
 Peccatores quo sensu possint dici prudentes, & quo sensu non. 811.110
 Peccatum cur puniatur pœna æterna? 422.14
 Peccatum duplex est in peritio, quandoque unum tantum. 995.8
 Peccatum est omne quod ex fide non est, explicatur. 831.199
 Peccatum habituale non idè inficeret actum, qui tolleret vires phisicas, aut haberet aliquem effectum physicum respectu actus. 833.211
 Peccatum mortale non est leuiter scandalizare, aut verificare suum statum. 959.161
 Peccatum omne potest esse peccatum, quia contra Dei legem positum, quamvis non propterea præcisè. 866.45
 Peccatum omne quomodo idè est tale, quia prohibitum à Deo? 861.17
 Peccatum omne non tollit gratiam doni supernaturalis. 853.301
 Peccatum omne quomodo peccatum, quia est contra præceptum diuinum? 866.44
 Peccatum quomodo est contra legem æternam. 861.15
 Peccatum quomodo sit infinitum. 423.9
 Peccatum quomodo sit odibile? 360.6
 Peccatum unum commissum non potest facere, ut alia peccata sint licita. 1010.127
 Peccati de ratione an sit esse contra legem superioris? 861.16
 Peccati & meriti rationes sunt distinctæ. 868.53
 ad Peccatum per se concurrens necessariò peccat. 928.39
 ad Peccatum tollendum aliquid præcisè requisitum potest esse necessarium necessitate mediæ. 496.15
 Peccata considerantes perfectius aliquando peccant, quam non peccantes. 808.105
 Peccata qua sunt, qua Deus potest facere, non esse peccata? 868.55
 Pecuniâ procurare licet nè quis publicè interrogetur de fide. 541.225
 Peierandi periculo se committere est peccatum mortale. 992.52
 Peierans per Euangelium cur sit infamis, & non per Deum? 1028.213
 Peierare assertoriè maius peccatum est, quam non obseruare promissum iuratum. 1025.195
 Peierare non licet cuiusvis utilitatis gratia. 988.37
 Per præpositio aliquando materialem, aliquando formalem causam denotat. 74.6
 Perfectibile perfectius consideratur dupliciter. 271.4
 Perfectibile totum in communi respicit totam perfectionem in communi, & quodlibet quamlibet. 269.11
 Perfectio maior communicationis quomodo desumitur à bono communicato. 743.100
 Perfectio moralis adæquata potentiarum hominis significatur in beatitudinibus. 755. in com.
 Perfectio nulla habitualis datur maior, quam virtutis. 715.3
 Perfectio supernaturalis nostra non esset incompleta sine moralibus infusis. 844.265
 ad Perfectionem maiorem effectus sufficit augere perfectionem unius ex suis causis. 590.98
 in Perfectione exercenda qui sunt, an peccent mortaliter mentiendo leuiter? 906.162
 Perfectiones omnes qua possunt dari, non debent asserti. 847.281
 Perfectius potest esse aliquid propter negationem. 159.156
 Perfectorum duo genera. 959.162. 960.162
 Perfici potest quis secundum unam perfectionem, & non perfici secundum aliam realiter distinctam. 794.36
 Periculum sufficiens ad vescendum carnibus diebus prohibitis, debet esse imminens, & magnum. 534.189
 Periodus rei sequitur causam corruptiuam? 364.4
 Periuri quas pœnas incurrunt ex iure? 1028.215
 Periurium aliquando sine mendacio. 995.8
 Periurium assertorium & promissorium differunt. 1025.195
 Periurium est grauius homicidio, & quocunque peccato contra proximum. 988.40
 Periurium indeliberatum an mortale. 590.3
 Periurium indeliberatum sequens consuetudinem iurandi non est mortale. 991.49
 Periurium iocosum improprium, quo quis non mentiretur, non esset peccatum mortale. 988.36
 Periurium officiosum minus graue quam iocosum. *ibid.*
 Periurium omne an sit mortale? 979.1
 Periurium omne propriè dictum est peccatum mortale. 987.36
 & grauis irreuerentia Dei. *ibid.*
 Periurium per Deum ex se est maius peccatum, quam vllum alterum, quod non sit tam directè per ipsum. 1028.211
 Periurium promissorium quadruplex. 1003.10
 Periurium propriè dictum describitur. 987.35
 Periurium quid sit? *ibid.*
 est duplex, & quid utrumque. *ibid.*
 Periurium secundum diuersas rationes est contra præceptum secundum, & septimum. 999.82
 Periuri grauitas quanta? 988.38
 minus est graue quam blasphemia, & idololatria; grauius tamen, quam simonia, aut violatio voti, & de quo periurio hoc intelligendum. 988.38. & 39
 Periuri variæ pœna. 1029.216. & 217
 Periuria indeliberata quantumvis frequentata non sunt peccatum mortale. 990.4
 Periuria qua puniuntur pœna infamia? 1028.213
 Permanentium, & successiuorum factiones quomodo differant. 262.3
 Persecutionis tempore quandoque licet fugere. 540.219
 nec præceptum vllum extat de non fugiendo. *ibid.*
 Persona aequè posset dici assumptibilis, siue constitueretur positiuo, siue negatiuo. 159.158
 Persona constituitur in esse primò per absoluta, ex consequenti per relationes. 57.6
 Persona creata an fuerit assumpta, vel potuerit assumi. 123.1. in text. & seq.
 Persona creata possitne assumi. 132.37
 Persona diuina dicit triplicem negationem. 16.10
 Persona diuina non habet terminare naturam humanam à perfectione. 7.4
 Persona est incommunicabilis ut quo, & ut quod. 10.1
 Persona, & natura personata non idem significant formaliter. 159.158
 Persona in creatis qualem dicat dignitatem? 132.5
 Persona non est idem cum natura. 133.40
 Persona propria dicit negationem. 17.4
 Persona quid formaliter significet? 155.142
 Persona

Index Rerum.

- Persona una creata non potest assumere alienam naturam in sententia Scoti.* 160.160
- Persona una possitne assumere plures naturas.* 441.45 per totum.
- Persona definitiones competerent natura per se existenti sine positivo illo.* 153.133
- Persona definitiones due.* 136.56
- Persona diuina, & creata ratio quid?* 19.10
- Persona, & suppositi differentia.* 136.54
- Persona, & suppositi nomen duo significat.* 155.141
- Persona particulari, & non habenti auctoritatem non respondens de fide sua non facit iniuriam Deo.* 539.217
- Personam constitui entitate positua possitne teneri?* 13.1
- Personam dicere duplicem incommunicabilitatem, ut quo, & ut quod, quomodo intelligendum?* 141.84
- Personam non esse assumptam non superflue additum est a Patribus.* 158.154
- Persona diuina tres unum, tamen si tres homines haberent unam animam, non essent unum.* 179.7
- Persona quomodo constituentur, communis opinio.* 31.3
- Persona tres possitne assumere eandem numero naturam.* 32.1.33. per totum.
- Persona tres quomodo terminent?* 7.7
- Personalitas aliena tam facit naturam incommunicabilem, quam propriam.* 126.15
- Personalitas an sit incommunicabilis, & quomodo faciat naturam incommunicabilem?* 127.21
- Personalitas an sit quid posituum, vel negatiuum.* 135.53
- Personalitas creata, seu supposititas, sine quid distinctum realiter a natura singulari?* 144.95
- Personalitas dicarne entitatem posituam.* 14.3
- Personalitas diuina cur sit posituum, creata non?* 156.145
- Personalitas diuina non est complementum praequisitum ad actiones.* 130.28
- Personalitas diuina quomodo suppleat personalitatem creatam.* 157.148
- Personalitas humana cur potius tollatur per unionem hypostaticam, quam diuina.* 158.155.159.155
- Personalitas non consistit in totalitate.* 145.100
- Personalitas Patris non est ultimus terminus natura diuina.* 141.82
- Personalitas positua est complementum natura creata.* 148.114
- Personalitas positua quando diceretur exigere pluralitatem superfluum actionum.* 149.116
- Personalitas propria aequè ac aliena terminat intensiue, ac extensiue.* 124.6
- Personalitas propria destrui posset sine destructione natura.* *ibid.* 3
- Personalitas propria habeatne effectum formalem posituum?* 137.58
- Personalitas propria, si esset positua, non faceret naturam existere per se, nisi connaturaliter.* 126.16
- Personalitas quam incommunicabilitatem dat?* 137.60
- prima, quam tribuit ipsi Suarez.* *ibid.*
- Personalitas quam perfectiorem dat?* 149.118
- Personalitas quomodo dignificet naturam.* 133.43
- Personalitas ratio formalis terminandi humanitatem, non essentialis.* 55.5
- Personalitas si esset posituum, persona posset assumi.* 155.140.
- Personalitas si esset quid posituum, an natura posset existere sine illa personalitate.* 152.127
- Personalitas, si esset quid posituum, esset substantialis forma.* 133.40
- nec praesuppositio natura singulariter completa, nec in-conseruabilitas extra subiectum id impediens.* *ibid.*
- Personalitas si posset curari absque assumptione, anima etiam posset.* 148.112
- Personalitas verbi quomodo consumpsit propriam.* 157.149
- Personalitatis causa quomodo tantum sit negatio?* 9.7
- Personalitatis diuina effectus quis sit, & quis creata propria, & aliena.* 142.89
- Personalitatis incommunicabilitas propria non impedit communicabilitatem natura, magis quam personalitatis aliena.* 126.16
- Personalitatis positua nulla est necessitas.* 154.136
- eius effectus formalis quis?* *ibid.*
- nullus posituus potest assignari.* *ibid.*
- inter Personalitatem diuinam & humanam disparitas.* 156.146
- Personalitatem esse formam substantialem non impedit quod non sit de inuisibilia ratione substantia singularis.* 133.42
- Personalitatem esse posituam, vel negatiuam, probatur.* 137.59
- Personalitatem posituam non posse conseruari absque natura; & non posse dari formam aliquam substantialem, qua non possit conseruari absque materia, difficile est.* 133.41
- Personalitate affectum aliquid posset esse, & non esse persona, & postea esse persona sine acquisitione nouae personalitatis.* 165.182
- in Personalitate duo possunt considerari.* 129.27
- Personalitates diuina in quo differant?* 125.10
- Personalitates diuina non ideo incompatibiles, quia relatione.* *ibid.* 12
- Personalitates quod sint absolute non facit ut non possint simul terminare eandem naturam.* *ibid.*
- Personalitatum diuersitas quoad perfectionem non impedit, quin simul terminent eandem naturam.* *ibid.* 11
- Perfectius omnis est Geometer.* 485.18
- Petrus qui dicit non esse hominem, subintelligendo hominem secundum quid, mentitur.* 936.74
- P I
- per Pietatem quid significetur?* 767.214
- P L
- Plene tripliciter accipitur.* 279.8
- P O
- Pœna duplex.* 93.3
- Pœnitentem tenere omnia credenda memoriter non est necesse.* 527.155
- in Pœnitente quid requiratur?* 420.6
- Pœnitentia infusa posset deperdi deperdita fide.* 849.287
- Pontifex non dispensat dispensatione proprie dicta in votis, aut iuramentis.* 893.174
- in his etiam nunquam dispensauit sine causa.* *ibid.*
- Pontifex non dispensat in residentia Episcoporum, quando obligat Ius natura, aut diuinum.* 895.181
- Pontifex non potest relaxare pactum cum Ecclesia absque causa, sicut nec debitum pecuniarum.* 895.182.183
- Pontifex qualem recepit potestatem.* 196.185
- Pontifex quare possit dispensare in preceptis Iuris natura, non est ratio.* 894.184
- Pontifex quoties dispensat in voto, aut iuramento, ipsum ius naturale non obligat ad illa.* 894.177
- recurrere tamen debet ad Pontificem.* *ibid.*
- Portio anima Christi inferior non potuit peccare.* 291.2
- Portio inferior anima Christi quomodo fuit in termino?* 390.8
- Portio superior anima Christi non tristabatur de passione, ut de nolita absolute.* 349.25
- Portio superior, & inferior per qua distinguantur.* 393.7
- Portio superior, & inferior quid respiciat?* 345.1
- quomodo differant?* 347.1
- Portio

Index Rerum.

- Portio superior strictè sumpta sola aeterna respicit.* 344.20
Portio superior voluntatis duplex. *ibid.* 1
Portionis superioris latè sumpta obiectum triplex esse potest. *ibid.* 20
Positivum nullum debet solummodò poni ad fundandam negationem. 151.124
Posterioris pluralitas stat cum unitate prioris. 208.6
Potentem esse, & esse fortem idem sunt in spiritualibus. 731.13.738.82
Potentia collativa omnis potest causare respectum rationis. 631.13
Potentia concurrat actiònè cum donis. 763.197
Potentia Dei absoluta duplex. 273.1
Potentia duplex. 399.4
Potentia loco motiva cur subordinetur voluntati. 557.43
Potentia obedientialis tantum respicit efficientiam primi efficientis. 47.2
Potentia remota Virginis ad generandum est naturalis, & potentia ad suscipiendum Verbum obedientialis. 112.12
in Potentia obedientiali esse quid sit? 112.7
in Potentia quantum contingit esse, tantum contingit esse in actu, exponitur. 262.2
de Potentia transire ad actum contingit dupliciter. 196.3
Potentiarum externarum ad voluntatem subordinatio, & intellectus subordinatio quoad actus fidei differunt. 558.46
Quod quis potest, si vult, simpliciter potest, exponitur. 255.4. in text.
- P R
- Practicum & speculativum quomodo diuidant scientiam.* 605.60
Præceptum affirmativum virtutis obligat potius ad actum materielem, quàm formalem. 875.92
Præceptum aliquod naturale obligat ad operandum ex dilectione naturali, & supernaturali. 876.97
Præceptum aliquod natural: potest observari per actum indifferentem & malum. 873.84
Præceptum amandi an liget pro dñe dominico? 655.18
Præceptum amandi Deum super omnia impleri potest à viatore, sed an cum omnibus circumstantiis. 654.17
Præceptum charitatis obligans ad actus formales charitatis non potest observari per actus aliarum virtutum. 875.90
Præceptum difficillimum videtur de confessione, mitigatur tamen per sigillum. 1031.5
Præceptum divinum de fide. 497.21
Præceptum fidei probabiliter urget diebus festis. 524.142
nec est anxie examinandum an satisfiat huic. *ibid.*
Præceptum fidei quando obligat, & de quo præcepto sit difficultas. 523.137. & seq.
ponuntur varia sententia de hoc. *ibid.*
Præceptum fidei toties obligat, quoties proponitur prædictè obiectum eius. 524.144
Præceptum humanum non prohibet ne aliquid fiat, nisi malo modo. 889.147
Præceptum intrinsecè includere ordinem iustitiæ quid sit? 887.138
Præceptum iuris natura diligendi Deum, tripliciter potest considerari. 908.223. & seq.
Præceptum iuris natura non est de non reddendis hominibus in servitutem. 892.167
Præceptum iuris natura non obligat ad actus inter nos extrinseci, vel determinato motivo. 875.92
Præceptum non comedendi idolothyta non fuit tantum Apostolicum. 531.177
Præceptum nullum fuit de odiendo inimico. 673.14
Præceptum nullum naturale obligat præter charitatem ad actus determinate virtutis formaliter. 874.89
Præceptum nullum potest observari meritoricè per actum malum, aut indifferentem. 873.81
Præceptum particulare posset observari actione mala. 833.209
Præceptum positivum & naturale quoad dispensabilitatem quomodo differant? 889.148
Præceptum positivum fidei non bene colligitur à Sanchez. 497.21
Præceptum potest observari actu malo, & indifferenti, sic ut sic observans non peccet mortaliter. 873.82
non potest per actum non liberum. *ibid.* 83
Præceptum quando colligi potest ex locutionibus comminatoriis. 519.117
Præceptum quodlibet Decalogi involuit duo præcepta. 902.204
Præceptum tertium Decalogi quomodo sit de lege natura? 898.7
Præcepti obligatio non est extendenda ad observantiam ex cognitione præcepti. 876.93
Præcepto fidei non sufficienter satisfacit semel credens, etiamsi nunquam adsit tentatio. 525.149
ad Præceptum implendum requiraturne cognitio eius. 875.93
Præceptum aliquod esse de iure natura, quod non respicit Deum, Scotus expressè tenet. 901.198
ex Præcepto nullius obligaremur ad non equivoquantem, qui non posset obligare nos ad deferendum detrimentum ortum ex non equivoquantem. 931.53
in Præcepto tertio Decalogi tria præcipiuntur. 904.210
Præcepta alia moralia an sint in nova lege, qua non erant in veteri? 1033.10
Præcepta aliqua caremonialia dantur in lege nova, qua non erant in veteri. 1034.6
Præcepta aliqua iuris naturalis obligant in conscientia ad poenam aeternam. 872.77
an omnes sis obligent. *ibid.* 78
Præcepta aliqua naturalia nequeunt observari per actum indifferentem, aut malum. 874.88
Præcepta communia secunda tabula non sunt de iure natura strictissimo. 900.195
Præcepta Decalogi an sint iuris natura? 899.191
Præcepta Decalogi totaliter differunt, ut aliqua ex illis possint iubente Deo fieri, aliqua non. 884.124
Præcepta Decalogi esse de iure natura, aut esse evidentiæ mediatae, vel immediate quo sensu intellexit Scotus. 901.197
eum malè intellexit Suarez. *ibid.* 198
Præcepta duo prima prima tabula negativè accepta sunt strictissime de iure natura. 903.206
Præcepta eadem sunt de virtutibus infusis, & acquisitis. 837.226
Præcepta iudicialia qua sint. 1032.5
Præcepta iudicialia reducuntur ad quatuor genera. 1033.8
non continentur in lege nova ut tradita à Christo, & cur? *ibid.* 9
Præcepta iuris natura aliquando obligant ad determinatos actus. 875.91
Præcepta moralia, & caremonialia continentur in lege nova? 1033.9
quanam sint moralia legis nova? *ibid.* 10
Præcepta moralia legis reducebantur ad decem præcepta vulgaria. *ibid.* 7
caremonialia ad quatuor. *ibid.*
Præcepta moralia qua sint? 1032.5
& qua caremonialia. *ibid.*
Præcepta nulla nunc sunt de vllis actibus virtutum moralium, qui alias non erant sub præcepto in lege veteri. 1034.14
Præcepta omnia Decalogi an sint de lege natura. 857.1
Præcepta omnia Decalogi secundum D. Thomam sunt iuris natura. 878.102
Præcepta

Index Rerum.

*Præcepta omnia secunda tabula sunt principia prima præ-
etica, vel conclusiones inde deductæ.* 899.193
nec inde sequitur quod non sint dispensabilia. *ibid.*
nec contra Scotum facit. 900.193
*Præcepta particularia credendi aliqua determinata myste-
ria sunt iuris positivi, non naturalis.* 1033.12
*Præcepta positiua prima tabula quamuis non darentur,
odium Dei esset malum.* 869.59
*Præcepta prima tabula alio modo sunt dispensabilia, quam
secunda.* *ibid.* 63
*Præcepta prima tabula non idè sunt principia prima legis
naturæ, quia ordinata sunt à Deo.* 870.64
*Præcepta quæ continentur in prima, & quæ in secunda ta-
bula?* 902.203
*Præcepta secunda tabula Decalogi non sunt de iure stri-
ctissimo naturæ.* 899.191
*Præcepta secunda tabula explicant præceptum dilectionis
proximi.* 973.13
*Præcepta secunda tabula non sunt præcepta sub pœna mor-
tis æternæ, seu inferni ex natura rei, sed ex ordinatione
diuinæ.* 909.228
*Præcepta secunda tabula quomodo dicant ordinem expref-
sum ad ultimum finem.* 901.200
*Præcepta virtutum obligant sæpè ad actus suos materiales,
ita ut non sufficerent alijs.* 875.90
Præceptorum Decalogi fides est iuris diuini. 520.123
*Præceptorum Decalogi fides supernaturalis an iuris natu-
ralis.* *ibid.* 123
*Præceptorum Decalogi probatur indispensabilitas huma-
na.* 890.154
Reges non acceperunt talem potestatem. *ibid.* 155
*Præceptorum moralium, iudicialium, & caremonialium
differentia.* 1033.6
Præceptorum veteris legis tria genera. 1032.1
*Præceptis paucissimi satisfacerent, si requirerentur actus
formales virtutum præceptorum.* 875.90
*Præcepta Decalogi inuoluerè intrinsecè ordinem iustitiæ
varijs modis potest intelligi.* 886.136
*Præcepta secunda tabula esse indispensabilia non propterea
precise negat Scotus, quia non dicunt ordinem ad ul-
timum finem.* 901.199
*Præcepta secunda tabula esse ex se præcepta sub pœna in-
ferni, non est necesse.* 909.228
*Præcepta secunda tabula transgredientes quomodo pro-
pterea perirent, in casu inuincibilis ignorantia de Deo,
& inferno?* 910.231
*Præcepta sola respicientia Deum esse de iure naturæ non
sequitur ex doctrina Scoti.* 901.198
*in Præceptis Decalogi an possit potestate humana dispen-
sari?* 889.151
*Præceptis omnibus legis naturæ non omnes semper obligan-
tur?* 871.74
nec omnes conueniunt in ijs, quæ sunt iuris naturalis.
ibid. & 872.74
*ex Præceptis pluribus potest quis obligari ad non facien-
dum malum.* 873.80
Præexigere aliquid contingit dupliciter. 82.17
Prædestinatio an respiciat solam personam? 199.2. *in*
text.
Prædestinatio definitur. *ibid. in text.*
Prædestinationis naturæ assumpta ordo. 200.3
Prædestinationis signa. 692.6
de Prædestinatione quid teneri potest? 201.7
Prædicari in quid dupliciter sumitur. 191.5. *in com.*
*Prædicari uniuocè, & prædicatum uniuocum quomodo dif-
ferant?* *ibid. in text. & com.*
*Prædicatio externa, & excitatio specierum aliquando
sunt magna gratia.* 563.70
*Prædicatum natum tantum in se esse parti, denominat to-
tum.* 247.6

Prædicatum vltimum quomodo subiectum non ardeat. 256.2
*Prædicatum esse quid, aliud est, & aliud prædicari in
quid.* 191.5
*Prædicata quadam sunt, quorum vnum altero prius natu-
ra, quadam, quorum non.* 752.146
*Prælati quando peccent mortaliter mentiendo officiosè, vel
iocosè* 959.10
*Præmium correspondens beatitudinibus non consequere-
tur quis sine actu correspondente ipsis.* 745.111
Præmium quomodo excedat meritum? 401.4
*Præmium summum non debet conferri ante meritum exhi-
bitum.* 421.11
*Præmijs celestis motuum quantum faciliat obseruantiam
præceptorum?* 1036.27
de Præuisione diuinæ, & prædestinatione aliqua notanda.
416.2
*Princeps dupliciter potest actu suo efficere, ut actus alijs
illicitus sit licitus.* 881.110
*Princeps quomodo possit dare licentiam, ut subditus inho-
noraret ipsum?* 903.207
*Princeps tam bene posset obligare ad non assumendam ve-
stem, quam ad non negandam fidem.* 538.209
*Principes cur non dispensent in præcepto non occidendi
cum iubeant occidere?* 881.112
*Principes iubentes assistentiam caremonijs hæreticis præsu-
mendis sunt intendere bonum hæresis.* 535.197
*nec liceret ipsis obedire in hoc, etiam externè requiren-
tibus ciuilem obedientiam.* *ibid.* 196
*Principium aliud Physicum supernaturale requiritur ad
scientiam per se infusam præter speciem intelligibilem.*
319.47
*Principium nullum vnum potest sufficere ad proponendas
bonestates virtutum in particulari.* 826.178
*Principium primum apprehensum magis repugnat deter-
minare ad actum falsum, quam habitum supernatura-
lem fidei.* 613.112
Principij cognitio perficiaturne cognitione conclusionis?
294.3
Principij necessitas est in ordine ad actum. 716.11
*Principia alia non requiruntur ad apprehensionem, quam
intellectus, & species obiecti, vel ipsum obiectum.*
758.177
Principia prima cur vocentur talia? 927.35
Principia prima sunt demonstrabilia. 925.35
Principiorum notitia dependet à sensu. 487.2
*Principiorum primorum habitus aliquo modo necessarius
ad perfectionem naturæ.* 290.8
Principia prima negans nequit discursu ullo conuinci.
927.35
*eorum veritas non potest demonstrari per hoc quod Deus
nequeat reuelare falsum.* *ibid*
in Principijs primis errans nequit corrigi. 805.91
Priuatio quid sit? 78.8
Priuilegium paucissimorum est non peccare venialiter.
962.170
*Prius alio quod in se est, potest esse posterius in ordine ad
tertium, & è contra.* 82.13
Prius executione quomodo aliquid dicatur. 48.6
Prius naturæ capitur dupliciter. 99.3
Prius natura dupliciter. 83.3
Prius potest esse absque posteriori, non è contra. 61.3
*Prius quodcumque non potest manere indistinctum cum di-
stinctione posterioris.* 38.9
*Prius secundum consequentiam non semper est prius cau-
saliter.* 21.14
*Prioris distinctio naturaliter concludit distinctionem Po-
sterioris.* 208.9
Priori non repugnat esse sine posteriori. 11.2
Prius esse sine posteriori, quomodo debeat intelligi? 62.1
Priorum pluralitas arguit pluralitatem posteriorum,
99 non

Index Rerum.

- non è conuerso.* 50.4
Producibile omne ab aeterno fuit volitum. 387.1
Prohibitum non esse ut peccet quomodo debeat quis cognoscere? 820.145
Prohibitum praecepto negari absolute potest fieri in aliquibus occasionibus. 934.65
Promissi adimplendi qualis debeat esse firmitas, & certitudo? 1005.100
Promissio simpliciter facta usurario de usura soluenda an sit irrita de lege canonica. 1020.172
Promissio soluendi usuras non est irrita lege natura. 1019.169
Promissiones multa facta alijs, non impediens statum perfectionis, possunt non obligare. 1014.145
Promississe aliquem independentem à consensu eius, cui promissit, quomodo sciri possit. 1027.208
Promittens absolute se facturum aliquid, intelligitur promittere cum conditione, si posset absque peccato. 951.135
Promittens aliquid alicui, ex quo postea sequitur impedimentum acquirenda perfectionis maioris non obligatur. 1014.145
Promittentibus illicita cum iuramento, absurde creditur. 1010.127
Prophetiae Scriptura, qua videri possent falsa, explicantur. 925.27
Proportio conuenientiae non requiritur ad unionem hypostaticam, sed dependentis, & independentis. 50.4
Proportio multiplex. 26.3
Propositio immediata contingens quomodo non sit nota ex terminis? 189.2. in com.
Propositio non euidens non determinat necessario intellectum. 551.19
Propositio omnis vera non dependet à voluntate diuina. 868.52
Propositio phantastica cur sit conditio requisita ad omnem intellectionem. 556.39
Propositio prima in materia de Incarnatione qua est? 198.8
Propositio publica & priuata non diuersificant fidem. 592.18
Propositionis ut sic diuisio in affirmatiuam, & negatiuam est generis in species. 594.26
ad Propositionem per se quid requiratur? 452.19
Propositiones affirmatiua, & negatiua quomodo distinguantur. 594.26
Propositiones immediata non sola sunt independentes à voluntate Dei, sed etiam mediata multa. 867.52
Propositiones multa implicant, quarum predicatum non est negatio subiecti. 868.57
Propositiones sola qua conducunt ad virtutem. 727.47
Propositiones aliquas practicas esse veras independentem à voluntate diuina non negat Doctor. 882.118
Proprietas non est ratio sine qua non terminandi. 56.6
Proprietas personalis in Deo differt à natura plusquam ratione. 25.17
Proprietas relatiua an sit ratio formalis terminandi unionem hypostaticam. 53.1. in text. & com. & seq.
Proprietates personales non sunt formaliter infinita. 227.14
Proximus non potest decipi absque legitima causa. 931.55
Proximus quis dicendus? 663.5
Proximus quis sit? 658.B
Proximus quo sensu dicendus? 660.3
Proximus tuus est quilibet, cui potes benefacere. 673.13
Proximi errorem quando debet quis cauere. 934.66
Proximi vitam saluare pium est sine bonus sit, sine malus. 673.12
Proximum an teneamur diligere actu interno. *ibid.*
& an saluare eius vitam. *ibid.*
Proximum qui diligit legem impleuit, explicatur. 907.12
Prudens quis dicitur? 815.121
Prudentia acquisita cum lumine fidei potest dictare de obseruantia quorumcunque praeceptorum. 841.250
Prudentia aspiciens finem potest dictare ipsum. 815.120
Prudentia debet particulariter ascribi Spiritui sancto. 762.193
Prudentia eadem sufficit ad iudicandum omne illud esse faciendum, quod precipitur à Deo quomodocunque. 761.189
Prudentia est duplex. 799.59
Prudentia est prior virtutibus moralibus. 816.127
& nihil impedit quominus ut talis conseruetur sine illis. *ibid.* & 817.132
Prudentia est una eo modo quo Metaphysica, aut Physica. 825.175
Prudentia generari potest sine virtute morali. 800.12
Prudentia infusa non deberet deperdi destructa charitate, & manente fide. 849.288
Prudentia necessario praecedat virtutem moralem; nec debet restringi ut tantum sit habitus circa media. 813.18
Prudentia particularis potest acquiri sine virtute sibi correspondente. 806.92
Prudentia posset dictare ob iudicium probabile de reuelatione firmissime credere. 584.156
Prudentia qua vocetur mors? 848.284
Prudentia quam conformitatem debet habere cum appetitu recto. 816.125
Prudentia quomodo non sit sine virtutibus. 819.139
Prudentia regula est virtutum moralium. 706.18
Prudentia si esset una ex comparatione virtutum quas intellectus facit, habitus etiam virtutis moralis esset unus tantum. 826.180
Prudentia si non versaretur circa finem, darentur plures prudentia circa media unius virtutis. 814.120
Prudentia totalis habet necessariam moraliter connexionem cum virtutibus, ita ut non possit moraliter esse absque aliquibus. 828.186
Prudentia totalis non habet physicam connectionem necessariam cum alijs virtutibus, bene tamen è contra. *ibid.*
Prudentia totalis quomodo connectatur cum virtutibus appetitiuis. 824.168
quomodo sit una. *ibid.*
non est una simplex qualitas. *ibid.* 169. & seq. 825.171. 173. & seq.
Prudentia versatur circa finem & media. 814.115. & 116
& recte proponit finem. *ibid.* 119
Prudentia cum alijs virtutibus moralibus qualis sit connectio? 827.186
per Prudentiam quando quis mouetur, non debet cognoscere, quod regula agendi sit ordinaria. 762.191
per eam tolli potest praecipitatio, & dirigi quis ad operationes, qua non sunt communiter praecepta. *ibid.* 192
Prudentia omnes quomodo sint unius habitus. 823.23

P V

- Pueri fideles cum adolefcunt, credunt firmiter sine iudicio moraliter certo de reuelatione.* 580.136
Pueri quomodo teneantur externam fidei professionem emittere cum perueniunt ad usum rationis. 538.213
Purpura Regis quomodo adoranda? 223.6

Index Rerum.

Q V.

- Q** Væstio de nomine plerumque inutilis. 612.108
Quale est equiuocum. 12.6
Qualitas ut sic non faciliat potentiam. 731.49
Qualitatis modum quomodo habeat differentia substantialis? 12.6
Quantitas cur non possit haberi absque aliqua figura. 150.120
Quantitas panis per transubstantiationem nullum esse acquirat. 174.4. in text.
Quantitas quomodo sit medium. 75.1
Quantum contingit esse in potentia, tantum in actu exponitur. 262.2.263.2
non valet in numeris. 265.7
Quantum, secundum Philosophum, augeri non potest, nisi auferendo alteri quanto. 262.3
Qualitas est alia entitas absoluta à partibus unitis. 453.20
Quiescere non infert non moueri absolute. 248.3
Quod quid est, eorum modo se habet ad id, cuius est, in materialibus, & in immaterialibus. 445.11
Quod quid est eo modo, quo habetur ab aliquo, est idem illi. 448.17

R A

- R** Achel mentita est officiosè fortè; tamen non peccauit ob ignorantiam. 968.192
Rahab & obstetrices facile possent excusari à peccato, sed non à mendacio. ibid.101
Rahab, Rachel, & obstetrices non excusantur à mendacio. 963.14
Raphaël quo sensu erat de filiis Israël? 939.84
dictum eius Tobia erat verum sine restrictione. ibid.
Ratio duplex est. 28.10
Ratio formalis est duplex. 75.2
Ratio formalis obiecti, nec ipsum obiectum variatur per alium, & alium respectum. 633.2
Ratio formalis obiecti præcedit naturaliter actum potentia respicientis illud. 628.7
Ratio formalis obiectiua terminans actum, & habitum Theologicum, est quid absolutum. 648.7
Ratio formalis obiecti una est. 647.5
Ratio in se falsa de nullo dicitur. 193.8. in text.
Ratio motiua ad iudicium incertum potest esse euidentis. 585.158
Ratio obiectiua alliciens ad actum Theologicum amoris est quid respectiuium. 648.8
Ratio obiectiua charitatis. 647.7
Ratio recta non sufficit absque prudentia ad proponendos fines in particulari. 815.123
Ratio seminalis quomodo sit causa. 109.6
Rationis compotes debent statim acquirere notitiam Articulorum symboli, Sacramentorum, & mandatorum Decalogi. 518.111
diligentia tamen moralis excludens moralem defectum sufficiat. ibid.
Rationes formales diuersæ, quibus aliquod superius diuiditur, possunt realiter identificari. 605.70
Rationale sumitur dupliciter. 697.4.698.2
Rationalitatis negatio cur ponatur in definitione bruti? 154.135

R E

- Realitas singularitatis quomodo non sit realitas naturalis?* 14.3
Recordationis actus quid sit? 308.4
Redemptionis ordo. 415.6
Reduplicatio non verificat propositionem, qua aliàs non esset vera. 246.3
Reduplicatio propriè sumpta. ibid.1
Reduplicationis regula. 245.3

Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

- de Reduplicatiuis tractatur.* 178.3
& de exclusiuis. ibid.4
Reges, & Pontifices non possent occidere innocentem. 890.155
nec ullus homo in multis præceptis iuris natura dispensare. ibid.156
eadem est ratio cur posset dispensare in omnibus in quibus Deus potest, ac in aliquibus. ibid
Reges possent dispensare in legibus positiuis absque vlla causa, quamuis malè fortè. 892.171
Regiones alias esse, quas non vidimus, quare dubitamus? 461.5
Regula de iis qua habent repugnantiam formalem. 981.9
à Regula de communicatione idiomatum quadam excipiuntur. 198.9
Relatio aliqua potest immediate causari. 24.3
Relatio diuina non potest terminare dependentiam causati, sed natura sic. 30.21
Relatio intrinsecus adueniens quomodo non possit immediate acquiri per motum, vel mutationem. 24.1
Relatio natura ad primum efficiens est ei consubstantialis, ad secundum accidentalis tantum. 215.17
Relatio nulla præcedens actionem est ratio actiua ad agendum, aut passiuæ ad recipiendum, multa tamen conditiones sine quibus non. 332.8
Relatio tripliciter potest se habere ad fundamentum. 23.14
ad Relationem extrinsecus, non intrinsecus aduenientem datur motus. ibid.15
Relationes plures eiusdem rationis dari in eodem subiecto. 37.6
Relationes originis quæ sint? 209.2
Relationum distinctio. 42.14
Religiosi non peccant mortaliter mentiendo iocose, aut officiosè. 962.169
peccarent verò si sequeretur scandalum graue. ibid.
in quo etiam casu peccaret secularis. ibid.
Repugnantia omnis creature ad dependendum necessario illi conuenit ratione alicuius positiui. 16.11
Repugnantia & minus conuenientia quomodo differant? 26.4
Res aliàs aliena non est aliena ex natura rei in casu usucapionis, & prescriptionis. 893.172
Res causata à quibus habeat suam causalitatem? 448.16
Res cur non possit existere per se, & in alio simul. 126.15
Res non cognoscitur nisi cognitis causis. 445.10
Res potest esse diuisibilis dupliciter. 163.169
Rei ad aliud duplex aptitudo. 143.92
ad Rem quod sequitur, non potest facere unum per se cum ipso. 153.132
Res agenda non sunt connexæ. 824.170
Res aliqua prohibita in Decalogo non dependens vllò modo à voluntate diuina. 886.133
Res duobus modis possunt dici communes de iure natura. 891.165
Rerum diuisio magis congruit natura apta, quam communitas. ibid.161
Respectus omnis ad extra non conuenit tribus personis. 7.4
Respectus infinitos potest idem fundare. 296.3
Respectuum quorundam differentia. 295.14
Responsum qui non potest iuste exigere, non potest obligare ad non respondendum cum equiuocatione. 931.54
Respublica perturbaretur si facultas propriè dispensandi esset concessa Pontifici, aut Regibus. 896.186

qq 2 Resti

Index Rerum.

- Restitutionis obligatio cur sequatur ad combustionem**
segetis aliena, non verò obligatio seruandi promissi in
omni casu. 1007.109
- Restriçtio quando excluditur ex circumstantia, non licet**
ea rui. 952.135
- Restriçtio si liceret in casu confessarij, & rei iniuste inter-**
rogati, liceret etiam ubicunque peccaretur fatendo sim-
pliciter veritatem. 952.135
- Restriçtiones, sic vt possum, & sic vt debeam, nullo**
modo differunt. ibid.
- Restriçtionum, qua fiunt cum verbis dicentibus ordinem**
ad loqui, & non dicentibus, inuulilis est distincio.
952.136
- Reuelabilia omnia priuatim à Deo possunt spectare ad**
ipsummet, sicut omnia publicè reuelata. 593.20
- Reuelatio diuina in quo consistat?** 591.12
- Reuelatio humana non est efficacior ad fidem, quàm diuina.**
614.120
- Reuelatio malitia concupiscentia quare erat necessaria?**
913.242
- Reuelatio quo sensu est obiectum adequatum formale fidei?**
596.35
- circa Reuelationem diuinam posse nos decipi non magis re-**
pugnat, quàm circa alias veritates. 618.141
- inter Reuelationes diuinas datur diuersitas specifica in esse**
rei, non in esse obiecti motiui. 591.13
- Reuelatum à Deo quòd sit verum non est magis infalli-**
bile, quàm omnem perfectionem Dei esse infusam. 614.
118
- Reuerentia quid sit?** 220.2
- Reus quando non possit iniuste interrogatus, uti oratione**
restricita. 952.135
- R V**
- Rudiores qui non tenentur ad fidem explicitam Trinita-**
tis, aut Christi. 508.62
- S A**
- S** Abbatum colere non est de iure natura, nec abstinere
ab operibus seruilibus. 904.210
- Sacerdotem, & religiosum se esse potest quis negare.**
530.169
- Sacerdotes simplices non habent maiorem credendi, aut**
sciendi res fidei obligationem, quàm ceteri fideles. 529.
163
- Sacra quid sint?** 1033.7
- Sacramenta non necessariò tenenda memoriter co ordine**
quo proponuntur in Catechismo. 517.109
- Sacramenta quid sint?** 1033.7
- Sacramenta septem Ecclesia omnibus necessariò credenda.**
517.107
- Sacramentorum cognitio non precipitur praecepto symboli.**
ibid. 108
- Sacramentorum fides cuius iuris?** 520.123
- Sacramentorum quem conceptum debent habere fideles?**
517.109
- Sacrificia quid sint?** 1033.7
- Saluari cur possit quis sine Baptismo, sine fide non.** 494.9
- Sancti aliqui fuerunt inimici peccato actuali.** 400.9
- Sancti aliqui se interfecerunt.** 764.199
- qui quando interficiunt se, considerant aliquam bone-**
statem particularem ex parte obiecti. ibid.
- Sancti omnes communiter peccant quandoque venialiter.**
965.179
- Sancti possent facere aliqua absque peccato ob ignoran-**
tiam inuincibilem, & ex dispensatione particulari.
933.62
- possent etiam aliqua peccaminosa facere absque peccato,**
& quomodo? ibid.
- Sapientia in diuinis substantia est, & in creatis non.**
156.145
- Sapientia non est donum, quo quis versatur circa eadem**
obiecta, circa qua versatur fides. 757.169
- Sapientia non intrabit in malucolam animam.** 755.20
- Sapientia quomodocunque explicabitur, non erit distincta**
à virtutibus. 758.176
- Sapientia quoties laudatur in Scriptura, per eam potest**
intelligi aliquid pertinens ad voluntatem. 758.174
- quandoque quid pertinens ad intellectum significat.**
ibid. 175
- Sapientia, scientia, intellectus, & consilium an sint habi-**
tus intellectuales? 777.1
- Satisfactio debeátne esse in eo, in quo est culpa?** 360.37
- Satisfactionem pro peccato Ada non oportuit excedere**
omnem creaturam. 429.8
- Saturitas qua opponatur esuriei, & siti.** 750.135
- S C**
- Scandalum graue difficulter potest sequi ex mendacio**
officioso, & iocoso, extra actiones docendi, aut indi-
candi. 962.170
- Scientia acquisita quid sit?** 313.20
- Scientia beata, & acquisita quomodo sufficeret Christo, &**
quomodo non. 314.27
- Scientia beata, & per accidens infusa non sufficit Christo.**
ibid.
- Scientia creaturarum in Christo quadruplex.** 313.19
- Scientia definitur.** 483.13
- Scientia Dei quomodo habeat rationem artis?** 216.20
- Scientia duplex.** 477.2
- Scientia est tam connaturalis rebus, quàm species intelli-**
gibiles. 309.3
- Scientia habens unum obiectum quod adequatum, potest**
esse multiplex specie. 598.42
- Scientia habitualis an consistat in speciebus secundum Sco-**
tum. 310.4
- Scientia habitualis Christi est perfectissima.** 309.2
- Scientia hic quid sit?** 461.1
- Scientia in vniuersali non sufficit ut fiat bonum, aut ma-**
lum in particulari. 801.65
- Scientia maioris solius nihil facit ad operationem.** 802.
67
- nec scientia habitualis.** ibid.68
- Scientia Mathematica posset esse perfectior fide.** 573.109
- Scientia non habet esse practica ex fine docentis, aut discen-**
tis. 604.64
- Scientia per se, & per accidens infusa quid?** 313.20
- Scientia per se infusa fuit indita Christo ab initio con-**
ceptionis quoad actum primum, & aliquos actus se-
cundos. 314.28
- Scientia per se infusa quomodo ponenda in Christo?**
ibid.26
- Scientia speculatiua minus necessaria, quàm practica.**
729.8
- Scientia speculatiua non dependet à voluntate.** 481.10
- Scientia strictè sumpta, & fides non possunt esse simul de**
eodem. 485.17
- Scientia subalternans non stat cum fide.** 478.1
- Scientia subalternata nunquam potest quis scire, nisi sciat**
scientia subalternante. 485.18
- Scientia subalternata unde accipiat principia.** 477.2
- Scientia supernaturalis rerum naturalium omnium an re-**
pugnet Christo? 315.30
- Scientia ut sic non diuiditur in speculatiuam tantum, &**
practicam tantum. 605.72
- Scientia defectus si deberet precedere peccatum, non**
esset defectus cognitionis perfectè, sed congruè. 822.
161
- Scientia per se infusa Christi quodnam sit obiectum?** 316.
34
- Scientia quatuor conditiones.** 482.13
- per Scientiam habitualem quid intelligat Scotus?** 310.5
ad

Index Rerum.

ad Scientiam per se infusam non requiritur necessario species per se infusa. 318.43
 ad Scientiam per se infusam supernaturalium non requiri species supernaturales. *ibid.*
 Scientiam subalternatam qui habet, habet etiam subalternantem. 479.4
 ex Scientia infusa Thomistarum quomodo sequatur Christum habere duo accidentia eiusdem speciei in eodem obiecto. 315.31
 Scientiarum diuersitas datur, quamuis eodem modo essent acquiribiles. 826.177
 Scire se nullo modo significat, qui dicit nescio. 936.74
 Scotus aliquando non fauet orationi restricta. 946.110.
 & 111
 Scripturae plurima loca, in quibus fit mentio de intellectu, optime possunt de fide exponi. 760.182
 S E
 Semen patris si sit pars materialis proles, verius mater agit ad generationem proles, quam pater. 114.13
 Senius communis potest distare ab appetitu. 738.80
 Sermo variari potest, & mutari oratio absque oratione restricta. 944.102
 Seruus transgrediens ob quam scientiam vapulabit? 802.69
 S I
 Significatio rei ex se indifferentis per signa naturalia significantia talem rem, aliquando est bona, aliquando mala. 973.210
 Significatio rei indifferentis per signum indifferens non est ex se mala. 974.211
 Signum praescriptum à Principe qui non gestaret, moraliter negaret fidem positiuè. 538.211
 Signum quo iuramus quo sensu habeat rationem iuramenti. 983.13
 Simples etiam iurantes per creaturas aliquo modo concipiunt se iurare per Deum. 981.5
 Simulatio an liceat? 971.201
 Simulatio Dauid non fuit peccatum. *ibid.* 17
 Simulatio Dauid qualis erat, quando pra se ferebat insaniam, & an peccauerat? 974.212
 Simulatio Iehu an fuerit peccatum? *ibid.* 215
 Simulatio Iehu fuit mendacium perniciosum. 971.17
 Simulatio qua in factis est peccatum? 974.215
 Simulatio qua quis cooperiret sua mala, non exhibendo ipsa concomitantia, qualis? 973.209
 Simulatio quo quis per signa concomitantia bonitatem, pra se ferret eam, quale peccatum? *ibid.* 207
 Simulatio qua quis pra se ferret non esse malum per signa virtutum oppositarum, est peccatum hypocrisis. *ibid.* 208
 Simulationis quinque species. 971.201
 de Simulatione, seu hypocrisi. *ibid.* 16
 Simulationes quae sint mala? *ibid.*
 Simul totum capitur dupliciter. 446.5
 Simul totum pro quo strictè sumatur? 447.14
 Simul totum tripliciter accipitur. *ibid.*
 Singulare in creaturis quomodo possit dici totum? 314
 Singulare quomodo non communicetur alicui inferiori? 19.9
 Singularia, quae singularia, intelligentur à nobis in patria. 306.9
 Singularitatis realitas quomodo non sit realitas natura? 14.3
 S O
 Solus quomodo accipitur categorematicè, & syncategorematicè? 223.2
 S P
 Species accipitur dupliciter. 446.5
 Species nobilissima fortitudinis quae sit? 740.16
 Species non est supernaturalis, qua produciuntur non praesupposito subiecto. 319.45
 Scoti oper. Tom. VII. Pars II.

Species perfectissima perfectissimi generis est perfectissima omnium specierum. 743.99
 Species per se infusa cuiuslibet obiecti cognoscibilis potest haberi per scientiam per se infusam. 319.46
 Speciei triplex acceptio. 447.15
 Speciei unius quando aliquid est imperfectius aliquo alterius speciei, illa species est simpliciter censenda perfectior. 752.245
 Species infusa quomodo representent obiectum? 307.3
 Species infusa representant obiecta abstracta ab actuali existentia. 305.6
 Species per se infusa si dentur, Christus habet perfectionem cognitionem verum in proprio genere, quam Angeli. 311.11
 Species uniuersales an dentur, & si sic, an sint supernaturales in substantia, & an sint de facto communicata Christo? 316.35. & 36
 licet essent communicata, & supernaturales cognitiones, tamen ab ipsis procedentes non essent supernaturales in substantia. *ibid.*
 Specierum propositio magis determinat ad errorem, quam habitus vllus. 926.32
 Specierum propositio magis determinat ad errorem, quam productio habitus erronei. 928.42
 Species duas phantasticas solo numero distinctas dari in eodem. 208.6
 Spes est virtus appetitiua. 630.10
 Spes est virtus Theologica, & quare? *ibid.* 11
 Spes & tentio secundum eandem formalem rationem respiciunt obiectum. 631.12
 Spes habeatne necessariam connexionem cum fide. 851.292
 Spes inclinatur praesè ad actum imperfectum. 679.6
 Spes quomodo non sit habitus distinctus à fide? 626.1
 Spes quomodo sit distincta à fide? 632.1
 Spei duplex acceptio. 639.23
 Spem infusam inesse nobis non potest probari ratione naturali. 640.25
 Spem posse manere sine charitate non colligitur ex eo quod sit dispositio ad iustificationem. 851.291
 nec ex eo etiam quod dicatur in Tridentino ad ipsam accedere. *ibid.*
 Spiritus sanctus contulit Mariae vim propinquam ad gerendum. 112.12
 Spiritus sanctus non est Filius, & quare? 211.10
 Spiritus sanctus non procedit ex amore creaturarum. 690.3
 Spiritus sanctus quomodo potuit cooperari Virgini. 112.11
 S T
 Statuta contra Praelatos in laqueum damnationis subditorum, quotidie multiplicantes. 1032.6
 Stratagematibus licet uti in bello. 972.204
 & talibus utens non mentitur. *ibid.*
 S V
 Subiecti cognitio totaliter quoad quid est praesupponitur cognitioni conclusionis. 293.12
 Subsistens potest capi dupliciter. 40.7
 Subsistentia absoluta an detur, & quid sit? 129.24
 Subsistentia indiuisibilis non minus repugnat cum communicatione partium, quam diuisibilis. 164.175
 Subsistentia totalis ex quibus partibus componatur? 163.169.170. & seq.
 Subsistentia totalis qualem habet effectum, talem habet partialis, seruata proportione. 164.177
 Subsistentia totalis totius integralis est diuisibilis. 165.180
 Subsistentia absoluta nomen in usu apud Theologos, & Patres. 129.25
 Subsistentia effectus non rectè desumitur ex natura accidentis. 154.137
 qq 3 Sub

Index Rerum.

Subsistentia ut sic de ratione non est esse terminum ultimum. 130. 31
Subsistentiam creatam habens non est communicabile alteri subsistentia creata in sensu composito. 166. 184
Subsistentia partiales an dentur? 162. 168
Subsistentia partiales non dantur correspondentes partibus physicis. 165. 183
Subsistentia partiales non deberent inter se uniri. *ibid.* 180
de Subsistentiis partialibus physicis, & integralibus non est eadem ratio. 166. 185
Substantia aliqua completa potest facere supernaturaliter unum per se cum alia substantia. 162. 167
Substantia infinita excedatne supremam qualitatem. 269. 13
Substantia nequit de potentia absoluta inherere, & habet a seipsa sine aliquo realiter distincto non inherere. 138. 66
Substantia quacunque ex se, sine aliquo realiter distincto habet ineptitudinem ad inherendum. *ibid.* 65
Substantiam dans non ideo causat accidentia. 407. 18
Succellio primogeniti in hereditatem patris an sit de iure natura? 900. 194
Sumere est commune tribus personis. 32. 6
Summè dupliciter accipi potest. 274. 4
Summum sumitur dupliciter. 261. 2
Supernaturale secundum modum quid dicitur. 260. 59
Supernaturalitas duplex est. 559. 54
Supernaturalitas substantialis non colligitur ex eo quod actus procedat ab eleuato, aut domestico Dei. 846. 273
Supernaturalitas substantialis quare requiratur in actibus. 564. 75
Suppositalitas habet potius rationem materia respectu natura, quam forma. 29. 19
Suppositalitas non est fundamentum existentia. 152. 130
nec aggregatum ex characteristicis proprietatibus. *ibid.* 131
Suppositalitas non est realitas, nec modus. 153. 132
Suppositalitas quid sit? 147. 109
Suppositalitas ratione naturali probari non potest. 146. 106
solum dependenter à reuelatione. *ibid.* 107
Suppositalitatem habere non sufficit ut aliquid dicatur suppositum. 137. 61
Suppositalitatem non agnouit Philosophus. 146. 104
Suppositum an dicat quid positiuum, an quid negatiuum? 147. 108
Suppositum an sit idem quod prima substantia. 156. 143
Suppositum Christi existit existentia creata propria, & simpliciter. 175. 5
Suppositum creatum possitne sustentare hypostaticè aliam naturam creatam. 46. 1
Suppositum dicit aliquid realiter distinctum à natura singulari. 144. 96
Suppositum non dicit aliquod totum. 31. 4
Suppositum plures dicit incommunicabiles, quam supposititas. 139. 72
Suppositum quid formaliter significet? 155. 142
Suppositum quomodo perfectius natura singulari? 159. 156
Suppositum quomodo se habeat ad personalitatem? 136. 54
Suppositum quomodo significet substantiam? 155. 141
Suppositum quomodo sit ens unum per se? 156. 144
Suppositum ut sic describitur. 136. 56
Sustentare accipitur dupliciter. 47. 2

S Y

Symbolum Apostolorum diuiditur dupliciter. 497. 4
Symbolum cur memoriter tenendum? 526. 152
Synesis an vsu sit equiuocatione. 943. 100

Synesis quamuis uteretur oratione restricta, non tamen liceret. *ibid.* 99
posset ex ignorantia putare eam licere. *ibid.*
Synteresis quid sit? 814. 115

T A

T *Abulæ secunda obseruatio non necessario sequitur ex dilectione, qua diligeremus proximum in ordine ad Deum.* 908. 225
Tacere non sufficit interrogato à persona publica, an sit Christianus: bene tamen fugere, & quare. 539. 216
Tactus sensus quomodo sit datus animali? 331. 3

T E

Temperantia est genus ad plures virtutum species. 740. 86
Temperantia in gradu satis intenso sine alijs habitibus haberet quicquid requiritur ad virtutem perfectam ex eius definitione. 788. 14
Temperantia non habet diuersam honestatem specialem, ut conducit ad finem supernaturalem, & naturalem. 845. 271
Temperantia non habet propriam honestatem magis, quam fides. 573. 112
Temperantia ponitur ad moderandas delectationes. 740. 89
Temperantia dua species. 739. 15
Temperantia habitus ponendi sunt in voluntate, sicut & fortitudinis in ordine ad bonum proprium, ac passiones. 741. 92
Temperantia virtus non potest esse infusa secundum Thomistas. 840. 245
in Temperantia potest aliquis esse moraliter, & non esse sic perfectus simpliciter. 794. 36
Temperantia speciales distincte tot sunt, quot delectationes. 740. 89
Temperatus potest quis esse circa venerea, & non circa cibum. *ibid.*
Temperies dicit formaliter negationem. 145. 102
Templa hereticorum ingrediens, iubente hoc Principe, eo ipso significaret se probare religionem hereticam. 534. 193
Templa hereticorum, quando quis posset adire iubente Principe? 535. 198
Tendentia duplex est in voluntate. 380. 5
Tentationes vincuntur per actus supernaturales in substantia. 566. 82
Tentio est in irascibili. 629. 5
Terminus generationis est duplex. 77. 5
Terminus idem secundum eandem rationem potest esse multarum dependentiarum diuersarum rationum. 66. 6
Testamenti utriusque condiciones. 1031. 3
Testimonium Dei non est obscurum in casu euidentia attestationis. 553. 29
Testis & reus quid debent facere, quando non possunt uti oratione restricta? 952. 137
& quid confessorius. *ibid.*

T H

Theologia non est virtus Theologica, si infusio requiratur. 632. 16
Theologia nostra an subalternetur Theologia Beatorum. 478. 4
per Theologiam fides gignitur, roboratur, & nutritur. 476. 1
Thorax quomodo accipiat pro pectore? 248. 2

T I

Timens non irascitur. 730. 12
Timor in quo subieletur? 768. 221
Timor seruilis non est magis intelligendus per donum timoris, quam filialis. *ibid.* 219
Timor seruilis perfectior non magis spectat ad speciem, quam ad charitatem. 767. 218

TO

Index Rerum.

T O

- Tollitur aliquid directè, & indirectè, & quando? 140
77
Totum an distinguatur à partibus unitis. 451.18
Totum est aliud ens entitate absoluta à partibus unitis.
79.8
Totum est terminus generationis, & resurrectionis. 76.7
Totum per se, & per accidens quomodo differant. 80.10
Totum esse aliud ens à partibus. 76.7

T R

- Transitus à motu ad mutationem non est motus, nec mu-
tatio. 97.7
Trinitas quomodo fecerit Incarnationem. 27.6
Trinitas tibi soli nota. 286.1
Trinitas sola est causa effectiua reconciliationis. 93.1
Trinitas tota aequaliter operata est Incarnationem. 29.18
Tristitia à quo causetur? 335.1
Tristitia duplex non sequens nolitionem ullam. 346.22
Tristitia dupliciter potest inesse voluntati. 340.4
Tristitia non est effectiue à voluntate. 335.12
Tristitia propriè sumpta quid sit? ibid.336.2.& seq.
Tristitia quatuor modis causatur. 341.17
Tristitia sequens nolitionem absolutam, & conditionalem
potest esse in utraque portione. 347.23
Tristitia summa, & summa letitia non fuit simul in ani-
ma Christi. 358.5
Tristitia dua simul esse possunt in homine circa idem ob-
iectum materiale. 736.71

V B

- V**Bi in quo sit? 380.3

V E

- Velle aliquid rectè intelligitur dupliciter. 273.1
Velle aliquid ut bonum natura sensitiua non necessariò di-
stinguitur à voluntate alicuius ut bonum natura ratio-
nali. 848.283
Velle bonum posset haberi circa ea, qua sunt ad finem sal-
tem materialiter, sine bono velle ad ipsum finem. 904.
213
Velle elicatum non oportet esse conforme velle naturali.
361.38
Velle sequens aliquid nolitum non sufficit ad gaudere.
353.29
Venereis facile succumbens non esset perfectè castus defe-
ctu ipsius castitatis. 790.10
Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, expli-
catur. 841.252
Verbum an assumpserit hominem, propriè loquendo?
133.45
Verbum an primò, & immediatè assumpserit totam natu-
ram humanam. 71.1
Verbum an virtualiter contineat omnes personas? 9.8
Verbum communicatur aliquo modo natura humana, & ab
ea aliquo modo dependet. 141.83
Verbum diuinum est speculum voluntarium, representans
omnia anima Christi. 299.20
etiam representans determinata cuilibet alteri anima.
300.20
Verbum diuinum quomodo terminet? 7.7
Verbum est homo, an predicatio per se? 193.8. in com.
est substantialis. ibid.
Verbum ex vi unionis tantum est præsens natura assumpta
secundum esse personale. 62.4
Verbum fuit perfectè unitum corpori, & anima in morte
Christi. 74.5. in com.
Verbum non diceretur formaliter homo per solum respe-
ctum rationis. 174.4. in text.
Verbum potuit assumere naturam gloriosam. 366.1
Verbum quare dicatur propriè incarnatum. 27.6
Verbum quomodo sit incarnatum. ibid.

Verbum quomodo sit potentia operativa Patris, explicatur.

- 30.20
Verbum quomodo suppleat vicem suppositi? 9.8
Verbum tripliciter potest comparari ad naturam huma-
nam in ratione assumptis. 365.5
Verbum non fuisse incarnandum, si non esset peccatum, au-
thoritates suadentes solvuntur. 202.3
in Verbo aliquid cognosci quid sit? 293.2
Veritas conclusionis est, qua immediatè determinat in-
tellectum ad assensum. 779.10
Veritas, iustitia, & iudicium requiruntur ad honestatem
iuramenti. 984.20
Veritas reuelans obiectum formale fidei. 606.77
Veritati prima non magis repugnat falsitas quam prima
vita mors. 927.38
per Veritatem ad iuramentum honestum requisitum quid
requiratur? 984.21
Veritatem confirmans per suam, aut alterius salutem, aut
imprecationem, aliquo modo iurat per Deum. 981.6
Veritatem semper confitendi non est preceptum. 934.65
Veritates contingentes cur non possint cognosci per species
infusas? 305.6
Vestes, & verba quomodo differant? 537.205
Vestibus distinctiuis si liceret aliquando uti, liceret etiam
uti vestibus ordinatis ad cultum idolorum. ibid.206
utensque talibus iudicandus esset negare fidem. ibid.
Vestibus distinctiuis si liceret uti, liceret etiam adire
templa hereticorum. ibid.207
Vestibus licet quandoque uti, quibus communiter utuntur
infideles soli; quandoque non. ibid.
Vestibus per se ordinatis ad cultum falsa religionis, nec
quibus soli Sacerdotes falsi utuntur, non licet uti.
536.203
Vestibus Sacerdotum infidelium non licet uti, ut tunc quis
ambulet inter ipsos. 537.208

V I

- Viator septem tantum virtutibus in genere (speculatiuis
exceptis) perficitur. 722.7
Videre indistinctius plura, quam unum, unde proueniat?
300.21
Videre habitualiter, aut actualiter quid? 299.20
Violentum dupliciter accipitur. 374.6
Violenti duplex acceptio. 372.14
Virginitas, & maternitas quomodo non opponantur? 115.
15.116.1
Virgo beata an fuerit concepta in originali peccato? 91.1
Virgo beata habuit communes natura penas, ut famem,
sitim. ibid.3
Virgo beata in primo instanti natura non fuit iusta, nec
non iusta. 99.18
Virgo beata non miraculosè accepit fecunditatem. 126.
12
Virgo beata quomodo fuerit filia Ada. 99.1
Virgo gloriosa quomodo fuerit præservata à peccato origi-
nali? 345.5
B. Virgo nunquam fuit inimica Dei. 397.13
Virginem Beatam clausam parere miraculum fuit, & qua-
le? 116.16
Viri perfecti an peccent mentiendo iocose, aut officiose?
958.160
Viri perfecti non habent specialem obligationem sub mor-
tali vitandi omnia mendacia. 959.161
Viros sanctos veteris Testamenti peccauisse mortaliter
non debet cuipiam difficile apparere. 974.213
Virtus aliqua moralis datur perfectior religione acqui-
sita. 743.102
Virtus disponens ad alterum ut sic est iustitia, & dispo-
nens ad se, ut sic, nomine caret. 729.9
Virtus distincta speciei non requiritur ad ferenda terribi-
lia modo suprahumano. 715.6
Virtus

Index Rerum.

- Virtus diuiditur in quatuor cardinales.* 733.57
Virtus eadem potest proficere in ordine ad finem naturalem, & supernaturalem. 844.265
Virtus eadem potest inclinare ad opera precepta omnibus, & precepta uni soli, & nullo modo precepta. 762.194
Virtus est perfectio habentis dupliciter. 718.7
Virtus fortitudinis si concurrat ad actum doni fortitudinis, frustra ponitur donum. 765.105
Virtus heroica quomodo distinguitur ab ordinaria? 772.240
Virtus inclinans ad terribilia ferenda modo humano quomodo possit intendi? 715.5
Virtus infusa requiritur ad substantiam actus supernaturalis. 839.242
Virtus moderans honores distinguitur à moderante delectationes. 740.86
Virtus moralis habet necessariam connexionem cum prudentia dictatua de sua propria materia. 813.20
Virtus moralis habita sine charitate an sit vera virtus? 835.221
Virtus naturalis acquisita potest conducere ad vitam aeternam. 846.272
Virtus naturalis, & supernaturalis distinguuntur sufficienter per ordinem ad vlla obiecta. 845.269
Virtus naturalis possitne tendere in obiectum propositum cognitione naturali. 847.276
Virtus naturalis potest tendere in obiectum propositum per solam fidem supernaturalem. 846.272
Virtus naturalis potest tendere in obiectum supernaturale. 716.7
Virtus non generatur ex conscientia erronea. 850.32
Virtus non habet tantum disponere, ut moueatur voluntas. 719.20
Virtus non obligatur, bene tamen habens. 795.9
Virtus nulla inclinat ad ultimum finem, nisi mediante charitate. 828.26
Virtus nulla potest necessitare voluntatem. 707.23
Virtus opposita vitio vnius speciei non debet esse distincta speciei à virtute opposita vitio alteri distincta speciei. 773.241
Virtus perfecta absque deperditione alicuius partis suae, aut alterius habitus aduentu, non potest esse imperfecta. 795.44
Virtus perfecta non debet esse simpliciter inamissibilis. 798.53
Virtus propria non restringitur ad actus, qui ordinariè fiunt. 724.30
Virtus qualibet cognitua habet suam propriam appetituum. 333.11
Virtus qualibet inclinat ad rectè, perfectè, & expedite agendum. 718.17
Virtus quomodo delectabiliter operari debeat? 797.48
Virtus quomodo non varietur per mihi, & tibi. 732.52
Virtus quomodo sit moralis; & quomodo Theologica? 576.120
Virtus quoties obligat ad finem suum, obligat ad vitandas circumstantias, & fines malos. 873.80
Virtus supernaturalis potest imperare actum merè naturalem in substantia. 845.267
Virtus vera possitne dari absque charitate sine circumstantia vitiante? 832.106. & 207
Virtus vna ex D. Thoma esset ratio essendi alteri, & è contra. 787.6
Virtus vna non bene saluatur sine alijs. 796.10
Virtus vna non debet perducere ad finem omnium virtutum; nec ad finem proprium in omni casu. 797.49
Virtus vna non est facile amissibilis absque alijs. *ibid.* 47
Vna non perderetur per recessum ab eius obiecto ex motu disparati vitijs. *ibid.*
Virtus vna potest sufficere, ut quis delectabiliter obliquetur circa eius materiam in omni casu. 798.52
Virtus vna si potest acquiri in statu imperfecto sine alijs, poteris & in perfecto. 785.5
Virtus vna sufficit ut non obliquetur quis facillè circa materiam eius. 797.51
Virtutis actus magis meritorius circa tristabile, quàm circa delectabile. 430.11
Virtutis ordinantis ad bonum proprium, & alienum distinctio. 632.53
Virtutis Theologica conditiones. 631.15
Virtutis vnius exercenda potest esse occasio frequentissima absque occasione exercendarum reliquarum. 794.39
Virtutis vnius moralis conformitas ad aliam non est necessaria: est tamen cuiuslibet ad prudentiam. 810.16
Virtutem habitualement perfectam posset quis habere, & elicere actum vitijs oppositi. 790.20
Virtutem moralem esse unum per se simplicem habitum qui tenent? 788.13
per Virtutem receditur à malo. 767.216
per Virtutem temperantia posset quis contemnere diuitias, & pericula mortis absque virtute liberalitatis, aut fortitudinis. 789.17
in Virtute qualibet quatuor gradus. 772.240
cum Virtute vera quomodo quis non possit subiaccere vitijs? 798.54
Virtutes acquisita ex se non possunt in finem ultimum. 738.14
Virtutes aliqua per se presupponuntur ad fidem, non tantum per accidens. 601.53
Virtutes cognoscuntur conducere ad vitam aeternam per fidem acquisitam. 846.275
Virtutes contenta sub vno genere potius deberent esse connexa, quàm contenta sub diuersis? 793.35
Virtutes distincta quando habent vitia distincta, & quando non? 838.227
Virtutes, dona, beatitudines, & fructus an sint habitus idem inter se? 713.1. & seq.
Virtutes, dona, & beatitudines ex quo capite distinguantur? 716.8
non distinguerentur iuxta D. Thomam. 720.21
Virtutes dua possunt concurrere ad vnum actum. 574.116
Virtutes infusa haberent eadem vitia opposita, quae acquisita. 838.228
Virtutes infusa morales si darentur, non necessariò conneckerentur cum charitate, aut gratia. *ibid.* 230
Virtutes infusa potius deberent eodem modo disponere, quò dona, quàm quo virtutes acquisita. 721.24
Virtutes infusa quamuis darentur, non deberent dari precepta de illis. 838.228
Virtutes infusa si darentur, haberentne necessariam connexionem cum Theologicis? 849.286
Virtutes infusa sunt maioris perfectionis quàm acquisita, non tamen dant facilitatem sensibilem. 839.242
sunt distincta speciei ab illis, licet versentur circa idem obiectum. *ibid.*
Virtutes morales an sint connexa? 782.2. & seq.
Virtutes morales an sint in Angelis. 704.17
Virtutes morales infusa possent habere utilitatem, si essent possibiles: & quanam esset? 837.224. & 225
Virtutes morales non habent connexionem cum Theologicis. 848.285
Virtutes morales nulla incompatibiles sunt in eodem subiecto. 854.307
Virtutes morales per se infusa an dentur? 836.223
Virtutes morales per se infusa si darentur, etiam darentur virtus per se infusa correspondens volitioni credendi. 569.95
Virtutes morales non sunt effectus Theologicarum. 844.267

Virtutes

Index Rerum.

Virtutes morales sintne in voluntate. 696.1. & seq.
Virtutes omnes non sufficiunt ut simpliciter quis non obli-
quetur. 795.51
Virtutes omnes quomodo adhaereant charitati. 844.262
Virtutes ordinaria non debent esse connexa. 795.42
Virtutes ordinaria quomodo specialiter attribuenda Spiri-
tui sancto? 773.243
Virtutes possunt referri ad Deum, & vitam aeternam sine
fide, aut cognitione supernaturali. 832.204
Virtutes qualiter perficiant animam? 722.7
Virtutes quomodo catenatae sunt? 798.57
Virtutes quomodo debeant esse simul? 792.31
Virtutes si essent necessario connexa, daretur mutua depen-
dentia essentialis. 791.25
Virtutes sine charitate informes, & quomodo per eam for-
mentur? 828.26
Virtutes sufficiunt ad actus habitos ex instinctu Spiritus
sancti. 726.42
Virtutes sunt sorores, & mutuo se iuvantes absque necessa-
ria connexione. 798.55
Virtutes Theologicae an infunderentur parvulis, controuer-
sum fuit. 842.255
sicut de moralibus infusis. *ibid.* 256
Virtutes Theologicae an sint inter se connexa. 850.289
Virtutes Theologicae dantur tres. 724.34
Virtutes Theologicae non habent necessariam connexionem
in fieri de potentia absoluta. 851.293
sed an habeant de ordinaria. *ibid.*
Virtutes Theologicae possunt esse sine moralibus. 836.222
Virtutes Theologicae sufficiunt ad operationes spectantes ad
Deum, & ad operationes circa creaturas virtutes ac-
quisita. 745.38
Virtutes Theologicae tres, & quatuor cardinales sufficienter
perficiunt hominem pro hoc statu. 725.37
Virtutes tres Theologicas simul infundi. 850.30
Virtutum appetitivarum necessaria connexio cum praeven-
tia difficiilius saluatur in sententia Thomistarum, quam
in nostra. 818.136
Virtutum comitatus quis sit nobilissimus? 844.262
Virtutum moralium cum Theologicis connectio. 828.187
Virtutum moralium infusarum nulla est necessitas. 840.
 244
ex nullo capite colligitur eas dari. *ibid.*
Virtutum moralium infusarum quomodo non sit necessitas?
 836.28
Virtutum omnium medium varijs modis invenitur. 827.
 184
Virtutum Theologicarum effectus sunt supernaturales in
substantia. 844.266
Virtutes esse connexas plures existimant Philosophi.
 798.56
Virtutes morales per se infusas non dari. 837.223
Virtutibus isdem perficimur in ordine ad finem, & me-
dium. 844.265
de Virtutibus moralibus concludit ratio, ob quam Augu-
stinus negat virtutes infidelibus. 832.203
Virtuosus repentinè agit exponitur. 708.23
Virtuositatem qua difficultas arguat? 1037.8
Visio beata posset sufficere pro cognitione ad actum meri-
torium. 314.25
Visio est forma simplex. 210.4
Visio quibus credilibus succedit? 685.10
ad Visionem cur requiratur negatio corporis interpositi in-
ter oculum, & colorem. 556.39
Vita creata Christi non est infinitum bonum, nec summe
diligenda. 226.13
Vitiolus per iustificationem non euacuat habitus vitio-
rum. 828.27
Vivere pacificè est iuris natura. 906.221
& quo sensu iuris possitini. *ibid.*

Vivere potest quis licitè absque dilectione Dei aliquo tem-
pore, & quare non ex dispensatione. 906.210

V N

Vnguentum nullum prohibet, quin tandem corpus hu-
manum corrumpatur. 435.3
Vnio hypostatica in natura assumpta quid sit? s. 3. in text.
Vnio hypostatica non auget capacitatem anima Christi ad
gratiam suscipiendam. 269.10
Vnio hypostatica non potest cognosci in proprio genere cla-
rè, & distinctè a Christo absque scientia per se infusa.
 314.26
Vnio hypostatica non praesupponit aliquod accidens in na-
tura. 83.16
Vnio, licet respectus, praexigitur ad totum. 81.11
Vnio proprie dicta non est in Divinis. 4.2
Vnio una simplex cur posset sufficere non est eadem ratio,
& cur una subsistentia. 164.173
Vnionis primus terminus potest intelligi dupliciter. 38.9.1
Vnionis terminus prior ipsa. 56.6
Vniri possit quis Christo per fidem unius Dei. 506.51
Vnitas dupliciter dicitur maxima. 176.9
Vnitas potest capi dupliciter. 76.4
Vnitas prioris quomodo possit stare cum distinctione poste-
rioris, & quomodo non? 42.13
Vnitas specifica habituum resipientium obiectum formale
unde debet desumi? 600.47
Vnitas specifica habituum unde sumatur? 599.46
Vnitas termini motuum non concludit unitatem specificam
eorum. 289.6

V O

Volens ordinatè prius vult propinquiora fini, quam re-
motiora. 202.3
Volitio absoluta explicatur per volo. 341.17
Volitio Christi fuit miraculosa. 437.5
Volitio condicionalis, etiam respectu impossibilis potest
esse peccatum, 342.8
Volitio credenda an sit actus peculiaris virtutis, 571.101.
 & 102
Volitio credendi spectat ad particularem virtutem. 571.
 103
Volitio duplex. 704.17.705.6
Volitio est duplex. 341.7
Volitio & volitio conditionata sufficiunt ad peccatum, &
meritum. *ibid.* 17
Volitio naturalis non potest determinare se sola ad indini-
duum actus fidei, nisi possit ad speciem. 567.87
Volitio naturalis quid sit? 340.1
Volitio naturalis si unquam ad actum fidei semper posset
sufficere. 567.88
Voluntas absque omni ratione non potest imperare intel-
lectui, ut assentiat. 569.2
Voluntas Angelica capax est habitus temperantia. 740.
 89
Voluntas Angelus potest appetere bonum delectabile. 739
 15
Voluntas anima Christi potuit mereri. 394.1
Voluntas anima Christi potuitne summam fructificationem re-
cipere absque gratia. 278.4
Voluntas anima Christi quomodo dici possit imperfectior
voluntate Angeli. 277.1
Voluntas anima Christi quomodo potuerit tristari?
 345.3
an fuerit tristata. *ibid.* 4
novit omnia. *ibid.* 5
Voluntas anima Christi quomodo potuerit tristari.
 348.3
& quomodo non fuerit tristata? 350.4
Voluntas Beati quomodo sit quietata? 403.3
Voluntas

Index Rerum.

- Voluntas Christi, ubi fuerit coniuncta.* 389.7
Voluntas corrigeretur ab infidelitate ad fidem per actum fidei. 559.52
Voluntas creata libera non ideò recta, quia consona voluntati naturali, sed quia consona voluntati Dei. 272.16
Voluntas creata non potest ex se amare Deum meritorie, multò minus eo frui. 62.4
Voluntas credendi si esset supernaturalis, etiam iudicium precedens deberet esse supernaturale. 562.66
Voluntas determinatur per resolutionem ad unum oppositum. 335.14
Voluntas divina qua potest permittere, & licentiaré? 883.119
Voluntas eodem disponitur ad amandum præsens, & desiderandum absens. 625.2
Voluntas est impossibile, electio non. 704.17
Voluntas est potentia propria collativa, non appetitus sensitivus. 701.9
Voluntas in sua potestate habet actionem appetitus, sensitivus non. 700.7
Voluntas habet quoddam imperium super actum credendi. 542.11
Voluntas ideò imperat, quia vult, non è conuerso. 702.13
Voluntas inferior alio modo noluit passionem ut connexionem appetitus, & alio conditionate. 353.30
Voluntas in patria semper cooperabitur secundum ultimum suae potentia. 276.20
Voluntas interficiendi proximum, & primandi eum bonis posset compati cum dilectione supernaturali ipsius. 908.225
Voluntas inrandi est voluntas proferendo significatiuè orationem, qua significat per Deum se confirmare aliquam propositionem. 982.11
Voluntas licet inclinatur ad summam gratiam, potest tamen quietari in minima. 272.15
Voluntas mediante suo actu concurret Physicè ad actum fidei, sicut ad actum potentia loco motiua. 558.47
Voluntas naturalis ut sic quid sit? 381.4
Voluntas non debet necessariò versari circa quamcunque honestatem propositam. 786.1
Voluntas non determinatur ad se conformandum quando adest dictamen rectum prudentia. 806.93
Voluntas non determinatur ad imperandum actum fidei circa existentiam Constantinopolim. 553.26
Voluntas non est aequè differens ad bonum, & malum. 741.91
& quamuis esset, indigeret habitu. *ibid.*
Voluntas non potest impedire effectum causa naturalis adaequata debite applicata. 556.37
Voluntas non potest mouere ad iudicium aliquod absque motu ex parte obiecti. 548.6
Voluntas non potest moueri à Deo sine directione intellectus. 720.22
Voluntas non vult ut intellectus credat, nisi ob bonitatem aliquam ad hoc ipsa moueatur. 558.46
Voluntas nostra cur non possit summam frustionem elicere, sicut voluntas Angeli? 277.2
Voluntas operatur quandoque bene, quandoque male cum eadem cognitione inuariata. 808.101
Voluntas per actum naturalem posset concurrere cum intellectu ad actum supernaturalem fidei. 570.97
Voluntas perfecta fuit in anima Christi. 394.1
Voluntas per qua posset eodem modo tendere in obiectum propositum. 727.46
Voluntas posset aliquando mediante eadem propositione imperare assensum, vel dissensum. 548.7
Voluntas potest esse intemperata circa speculabilia. 739.16
Voluntas potest tendere in bonum apprehensum non iudicatum. 577.125
Voluntas pro hoc statu ex se magis inclinata ad bonum delectabile, quam honestum. 807.96
Voluntas qua requiratur ad iuramentum. 982.9
Voluntas quamuis ex se esset completa ad productionem actus fidei, posset requirere gratiam. 564.76
Voluntas quamuis ex se esset efficienter inclinata ad bonum, posset tamen acquirere habitum, quo non inclinaretur, & alium, quo postea inclinaretur. 741.90
Voluntas, quæ naturalis, non est formaliter potentia. 38.5
Voluntas qua necessitate necessitetur? 335.13
Voluntas quominus actu naturali in substantia imperet actum fidei, nihil impedit. 562.65
superflueret imperium supernaturale. *ibid.*
Voluntas quomodo determinaretur per iudicium practicum? 804.84
Voluntas quomodo dicatur naturalis, & libera. 381.2
Voluntas quomodo excacet intellectum dupliciter. 806.14
Voluntas quomodo fertur in malum, ut bonum absque ignorantia. 820.143
Voluntas quomodo tristabatur? 349.1
Voluntas quo sensu realiter intelligat, & intellectus sic velit? 122.1. in com.
Voluntas requisita ad credendum est supernaturalis aliquomodo. 559.49
Voluntas secundum se habet partem concupiscibilem, & irascibilem. 634.62
Voluntas sine virtute morali potest elicere actum moraliter bonum. 701.12
Voluntas trahi posset à malo per aliquid cognitum cognitione naturali. 830.194
Voluntas resolutione naturali potest determinari ad habendum actum supernaturalem. 566.86
Voluntas ut moueatur intentionaliter à ratione, non indiget dispositione. 720.22
ut moueatur Physicè à Deo non praequiris dispositionem. *ibid.* 23
Voluntas, ut natura, duplex. 346.23
Voluntas ut natura nullum actum elicit. 707.23
ut deliberativa est libera. *ibid.*
Voluntas, ut natura tristatur. 347.2
& potest considerari dupliciter. *ibid.* 3
Voluntas ut sit iniusta actualiter, quid requiritur? 867.50
Voluntatis cooperatio procedens à dono exigit fieri mediante directione causa secunda. 720.21
Voluntatis motio cur remotè requiratur? 570.97
Voluntatis obiectum, ut natura, secundum duplicem portionem assignatur. 346.23
Voluntatem anima Christi habere summam frustionem possibilem creature, an fuerit possibile? 260.1
Voluntatem disponens ut moueatur à causa secunda, & prima, posset disponere eam ut moueatur à sola prima. 720.21
per Voluntatem in puris naturalibus quid intelligatur. 560.58. 561.59
Voluntatem operari iuxta dictamen intellectus non est necessarium. 804.83
in Voluntate est duplex tendentia. 380.5
an Voluntates duae fuerint in Christo. 378.1
Voium & iuramentum non obligant, quando sequitur magnum & notabile detrimentum. 893.175
Voto satisfit, & iuramento, melius aliquid prestando, quam vouebatur, aut iurabatur. 893.176
Vox

Index Rerum.

*Nox figuratè accepta pro aliqua re, illam eo loci propriè,
& literaliter significat.* 766.212

& si non, potest denunciare.

ibid.

V S

Vsuras soluendo an quis peccet. 1020. 173

*Vsuras soluens ex obligatione iuramenti potest eas postea
repetere, nisi iurauerit se hoc non facturum.* 1020.175

V X

Vxori interrogata de adulterio quid faciendum. 953.141

rara est qua non mentiatur in illo casu. *ibid.* 142

*Vxoribus imprudenter proponuntur quaestiones de adu-
lterio.* 953.142

F I N I S.

ERRATA.

Pag. 22. col. 2. lin. 28. post *quero à te*, adde *quid
esset.*

152. col. 2. lin. 21. leg. *assererent.*

205. col. 1. lin. 15. leg. *accipi pro hoc.*

Ibid. lin. 17. ante *hoc* leg. *secundum.*

220. lin. 9. dele *in.*

478. num. 4. lin. 11. leg. *vis.*

