PETRI CARDINALIS PÁZMÁNY

ARCHI-EPISCOPI STRIGONIENSIS ET PRIMATIS REGNI HUNGARIAE

OPERA OMNIA

PARTIM E CODICIBUS MANUSCRIPTIS, PARTIM EX EDITIONIBUS ANTIQUIORIBUS ET CASTIGATIORIBUS

EDITA

PER SENATUM ACADEMICUM

REGIAE SCIENTIARUM UNIVERSITATIS BUDAPESTINENSIS

RECENSIONEM ACCURANTE

COLLEGIO PROFESSORUM THEOLOGIAE

IN EADEM UNIVERSITATE.

SERIES LATINA.

TOMUS V.

I. IN SECUNDAM SECUNDAE

SUMMAE THEOLOGICAE S THOMAE AQUINATIS.
DE IUSTITIA, RESTITUTIONE, RELIGIONE.

II. IN TERTIAM PARTEM

SUMMAE THEOLOGICAE S. THOMAE AQUINATIS.
DE INCARNATIONE ET SACRAMENTIS.

BUDAPESTINI
TYPIS REGIAE SCIENTIARUM UNIVERSITATIS
MDCCCCI.

PETRI CARDINALIS PÁZMÁNY

ARCHI-EPISCOPI STRIGONIENSIS ET PRIMATIS REGNI HUNGARIAE

THEOLOGIA SCHOLASTICA

SEU

COMMENTARII ET DISPUTATIONES QUAE SUPERSUNT IN SECUNDAM THEOLOGICAE S. THOMAE AQUINATIS SUMMAE ET TERTIAM PARTEM.

E CODICE BIBLIOTHECÆ UNIVERSITATIS BUDAPESTINENSIS, PARTIM AUCTORIS PROPRIA MANU EXARATO, PARTIM ALIENA MANU SCRIPTO, SED AB IPSO AUCTORE MULTIS IN LOCIS CORRECTO ET AUCTO

EA QUAE SPECTANT AD 2 II. PARTIS RECENSUIT

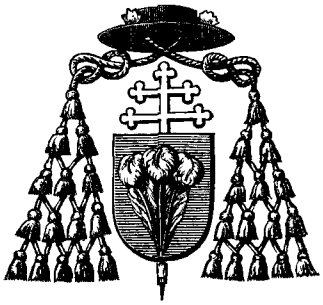
ADALBERTUS BREZNAY,

QUI TOMUM PRIOREM EDIDIT ET PRAEFATUS EST,

EA VERO QUAE SPECTANT AD III PARTEM RECENSUIT
ET TOMUM HUNC PRAEFATUS EST

DESIDERIUS BITA,

Ordinis S Benedicti de Monte Pannoniæ presbyter, S Margarethæ V M de Bela Abbas tit, SS Theologiæ Doctor collegiatus, Regiæ Scientiarum Universitatis Budapestinensis Rector, Ordinisque Theologorum in eadem Universitate sæpius emeritus Decanus, Theologiæ Fundamentalis Professor p o



BUDAPESTINI
TYPIS REGIAE SCIENTIARUM UNIVERSITATIS
MDCCCCI

DE HAC OPERUM

PETRI CARDINALIS PÁZMÁNY

ACADEMICA EDITIONE

LITTERAE APOSTOLICAE.

Dilecto filio

ADALBERTO BREZNAY,

ab intimo Nostro cubiculo,
in schola Theologiae Budapestinensi
Praesidi,

Budapestinum.

LEO PP. XIII

Dilecte Fili
Salutem et Apostolicam benedictionem.

Pergratum abs te munus accepimus Petri Pázmány Cardinalis quartum operum volumen. Susceptum consilium sustinendi tuendique doctoris nobilissimi nomen, eiusque memoriam, scriptis emissis, immortalitati consecrandi, libet, dilecte fili, laudare vehementer. Indignum enim doctis hominibus videri actis etiam temporibus debuerat tam clari viri tamque honorati iacere nomen, eiusque scripta non modo recondita

abdi, verum etiam plurimorum ignoratione praeteriri. Quae quantum utilitatis habeant, nemo est qui non intelligat; is enim Pazmanius est qui de grandioribus disciplinis eruditione summa sensuque altiore disserat, idemque singularem illum atque in sacris litteris facile principem Thomam Nostrum ducem sequatur ac magistrum. Aequum igitur censemus te digna meritis laude Nos ipsi honestare qui Aquinatis scripta legenda ab omnibus ac pervolutanda tanto opere curavimus. Quod si negotii nimium res habere videatur, additos tibi animos auctoritate Nostra exoptamus, quibus excitatus atque erectus, egregio facinori ad exitum deducendo ac religioni doctrinaeque provehendae felicius incumbas. Ut vero divinum etiam Numen inito consilio bene propitium adsit, Apostolicam Benedictionem tibi Collegioque Doctorum decurialium Budapestinensi peramanter in Domino impertimur.

Datum Romae apud S. Petrum die V. Septembris MCMI, Pontificatus Nostri anno vicesimo quarto.

LEO PP. XIII.

PRAEFATIO AD LECTOREM.

Theologiæ Scholasticæ a Petro Pázmány conscriptæ Tomus primus, omnium operum Latinorum quartus, qui Commentarios et Disputationes continet Theologi hungarici celeberrimi in 1. et in particulas 2. II-æ Summæ Theologicæ D. Thomæ Aquinatis, una cum Parergo de Libertate Ecclesiastica biennio ante e prelo emersit. Sequitur nunc omnium operum Latinorum Tomus quintus, qui est Theologiæ Scholasticæ Pazmanianæ volumen secundum, in quo post ea quæ ad materiam 2. II-æ spectant, continentur Commentarii et Disputationes Card. Pázmány in III-am partem Summæ Theologicæ D. Thomæ. Ad tertiam istam Summæ Theologicæ partem recensendam ut animum aliis cæteroquin negotiis distentum adjiceremus, munus honorificum curæ nostræ impositum est. Quo in negotio, quantum quidem rationes nostræ patiebantur, nihil intermittendum putavimus, ut officio censoris textum repetentis fungendo, qui in publicum dandus est textus, ab auctore alioquin haud ubique revisus, diligenter pervestigatus, aut certe ubi id necesse erat emaculatus, quam optime ad fidem manuscripti, rectius vero ad mentem auctoris exprimeretur.

Quod fuit olim Periclis seu optantis votum seu cupientis desiderium ad populum dicentis: idem est et nostrum alloquendo lectorem. Ita enim de Pericle refert Plutarchus: Quoties tribunal dicendi causa ascenderet, deos comprecabatur, nequid sibi præter suam voluntatem excideret, quod ad rem propositam non faceret. Simile est in præsens nostrum desiderium, nec dissimile consilium: absectis nimirum superfluis necessaria communicare. Nec est quod multis morer Te B. L. Quæ enim in hocce proloquio monenda viderentur de origine integritate, qua operis Pazmaniani pars hæc dogmatica in manuscripto tradita est, in specie vero de mensura

integritatis et plenitudinis ejusdem ad Summam Theologicam doctoris angelici, de relationis genere tam illo, quo auctor noster cum D. Thoma, quem commentatus est, copulatus existit, quam illo quo cum majoribus et æqualibus suis: Bellarmino, Cajetano, Suario, Valentia, de Medina, Banne, Vasque et aliis spectata sua Scholastica Theologia est conjunctus, hæc omnia præstantissime enarrat præfatio Tomum priorem condecorans. Perpauca tamen, quæ præfaremur, recensendi hujus textus consilium jubet.

Et Tomus quidem hic Theologiæ Scholasticæ Pazmanianæ Secundus ut jam diximus, post ea, quæ adhuc in 2. II-æ residua sunt, continet auctoris de utraque republica præclare meriti omnique encomio dignissimi tractatus seu commentarios et disputationes in plurimas Quæstiones III. Summæ Theologicæ doctoris angelici, Tractatus: De Verbo incarnato, de Sacramentis in genere, item de Sacramentis in specie: Baptismi, Confirmationis, et Eucharistiæ. Volventi hujus Tomi paginas illico constabit, hanc quoque elucubrationem novum documentum esse auctoris, in cujus efformando ingenio ita natura cum arte certavit, ut quæ singula alios aliis eminere faciunt, in eodem uno omnia inveniantur: accurata rerum omnium memoria, acre in dicendo judicium, vis probandi summa, cæteraque omnia, quæ aut ab his proficiscuntur, aut cum illis arctissimo vinculo colligantur. Idcirco pro ea, qua celebratur sagacitate, eruditione ac dexteritate sapienter in rem suam convertens optima quæque, quæ accumulata invenit, magistris suis Bellarmino et Vasque dignissimus exstitit.

Quamvis vero partes dogmaticæ Summæ s. Thomæ quæstiones quam plurimæ accuratissime ac valide proponantur et solvantur, tamen quoad elaborationis speciem ab invicem differunt commentationes. Sunt enim quædam, etsi pauciora, quæ majori studio, profundiori speculatione et meditatione exaratæ videntur esse prælectiones solennioresque dissertationes, quas propter argumenti sublimitatem excellentiamque, et adjuncta temporum, viva voce cum ornatu quodam ac elegantiore sermone tradidit auctor, ut in Quæstione: de Incarnationis convenientia, de necessitate Incarnationis ad reparationem generis humani, de modo unionis Verbi incarnati, an vere præsens sit corpus Christi in Eucharistia? et plures aliæ disputationes ac dissertationes.

Ast sunt, et quidem magna pars, compendia prælectionum, quas viva vox magistri fusiores efficiebat ipsis compendiis pro bono disci-

pulorum, ut acciperet mens scientiæ lucem, sed non minus sentiret etiam cor eorundem calorem. Indicium hujus rei habes 220. pagina manuscripti, ubi in margine notat auctor ipse: Anno 1606. 1. nov. Græcii, in scholis 7. novembris. Plurimos tractatus hujusmodi compendiorum præseferre indolem ostendunt ab auctore adjecta suplementa, quæ cum partes redintegrantes sint textus, eidem suis in locis inseruimus; notas quoque in margine appositas, quæ completæ sunt, plenumque fundunt sensum, damus in textu nostro, et tantummodo eas, quæ absque completo sensu obiter sunt adjectæ ad juvandam memoriam auctoris, qui mentem suam ea de re in scholio clarius aperire voluit, omisimus.

Cæterum quemnam demum sortitus sit labor noster in recensendo textu exantlatus exitum, futurum ne sit ut probetur nec ne, id æquis simulque peritis ac doctis committimus judicandum lectoribus, coram eorundem tribunali pro nostra tenuitate hæ perorent paginæ. Id procul dubio scimus, nihil magis alienum esse ab homine, quam omne tulisse punctum, nec tam expertes sumus omnis modestiæ, ut putemus nos aliquid omnibus numeris absolutum præstitisse. Indubie reperientur aliqua non omni ex parte limata, et sagacioribus occurrent, quæ censoria virga notari poterunt: sed conatus nostros indulgenti charitati, quæ patiens est et benigna, commendamus.

Utere et fruere B. L. elucubrationibus in Tomo hocce contentis, quas auctor ad majorem Dei gloriam et ad ædificationem corporis Christi, quod est ecclesia, diuturnis curis et solerti industria elaboravit, et ut semina in iisdem projecta in plurimorum animis in bonam terram cadant, fructumque adjuvante Dei gratia centuplum adferant, ex animo exoptamus et oramus.

Die ab ortu Sacri Ordinis S. Benedicti de Monte Pannoniæ sæculari nono, 25. Aug. a. 1901.

Desiderius Bita.

I.

IN SECUNDAM SECUNDAE

SUMMAE THEOL. S. THOMAE AQUINATIS

SEU

DE VIRTUTIBUS DOCTRINA MORUM CHRISTIANA SPECIALIS.

(CONTINUATUR.)

TRACTATUS

12. Oct. 1604.

DE IUSTITIA ET IURE.

Quaestio LVII.

DE IURE.

Explicatis iis, quæ ad naturam virtutum theologicarum spectare videbantur, incipit *D. Thomas* a. qu. 47. disputare de virtutibus moralibus in specie, de prudentia videlicet, temperantia, iustitia, et fortitudine, quas *D. Augustinus* l. de civitate 13. c. 21. ait esse in vita bonorum, velut in paradiso quodam, instar quatuor fluminum irrigantium paradisum. Nos prætermissis ceteris virtutibus moralibus, quæ de iustitia videbantur dicenda, explicabimus, et brevitatis ac lucis causa *relicta D. Thomæ methodo,* disputationes 15 instituemus. In quarum prima explicabimus obiectum et essentiam huius virtutis, eiusque species et vitia opposita. Antequam vero ad explicandos actus iustitiæ præsertim commutativæ descendamus, disputatione secunda explicabimus, quid sit et quarum rerum dominium, quid est fundamentum iusti et iniusti, in rebus externis quomodo acquiratur dominium, per usucapionem, promissionem, donationem, lusum, testamentum etc. Tum denique descendemus ad actus iustitiæ explicandos. Et primo quidem loco considerabimus actus iustitiæ commutativæ, qui late patent. Verum cum hi actus duplicis generis esse soleant, quibusdam enim simpliciter servamus æqualitatem ante violatam, utpote actibus restitutionis, igitur disputatione tertia agemus de restitutione in genere, ex quibus scilicet radicibus oriatur restituendi obligatio, quomodo,

Ambros., in illud Lucæ 6. Beati pauperes, has virtutes Cardinales vocat. Idem Ambros. 1. offic. c. 14. et Greg. 2. Mor. c. 36. Sapient. c. 8. v. 7.

Augustinus 4. civ. c. 4., sine iustitia magna regna quid sunt, nisi magna latrocinia.

ubi, quænam, cui restitutio sit facienda. Deinde descendendo ad alios actus iustitiæ commutativæ, explicabimus disputatione quarta, quomodo iustitia et iniustitia committatur in bonis spiritualibus. Disputatione quinta, quomodo in bonis corporalibus, vita scilicet, membris, integritate virginali. Disputatione sexta, quomodo in bono famæ et honoris. Disputatione septima, qua ratione in bonis fortunæ violetur iustitia per furtum, rapinam etc. Disputatione octava, quomodo in iudicio, tam privato, quam publico servetur iustitia a iudice, teste, advocato, reo. Tum deinde agere incipiemus de actibus iustitiæ, quæ in humanis contractibus exerceri debent. Et primo quidem loco agemus de contractibus, per quos dominium rei transfertur in alium. Ideoque disputatione nona ostendemus, quo modo servetur, aut violetur iustitia in emptione et venditione. Disputatione decima, quo modo in mutuo, censibus, montibus pietatis etc. Disputatione undecima, quo modo in permutatione, cambiis etc. Deinde disputatione duodecima explicabimus, qua ratione iustitia servanda sit in contractibus non transferentibus dominium, ut commodato, deposito, precario, emphytheusi, hypotheca, fideiussione, societate etc. Ad hæc enim capita fere revocari possunt omnia, quæ de actibus iustitiæ commutativæ dicenda videntur. Demum agemus disputatione tertia decima de actibus iustitiæ distributivæ, vitioque acceptionis personarum, præsertim in distributione beneficiorum ecclesiasticorum. Disputatione quarta decima agemus de virtute religionis, quæ est pars quædam potestativa iustitiæ, eiusque actibus, scilicet voto, iuramento, oratione, adoratione etc. Ultima demum disputatione de vitiis oppositis religioni, præsertim de simonia agemus.

Iustitia pingitur virgo incorrumpta, velatis oculis, libram manu tenens, quia scilicet personam non accipit.

DISPUTATIO I.

D. Thomas qu. 57., 58., 59.

DE IUSTITIAE ET INIUSTITIAE OBIECTO, NATURA, SPECIEBUS.

Quaestio I.

QUOD EST OBIECTUM IUSTITIAE.

Qu. 57. ar. 1.

Nomen iuris et iustitiæ varie solet accipi, siquidem iustitia interdum generaliter sumitur pro legitimo, æquo, honesto, ut ait *Aristoteles* I. Ethic. c. 1., sicut et opus iustum interdum dicitur quodlibet opus honestum, qua ratione Christus Dominus sumpsit, cum ait: Attendite, ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus etc. Et iuxta hanc acceptionem, quælibet virtus vocari potest iustitia, quia per illam adæquatur et commensuratur homo in operando suæ regulæ, scilicet rectæ rationi; potissima tamen ratione dici solet charitas hoc modo iustitia. Proprie tamen et presse sumptum nomen iustitiæ significat virtutem quandam peculiarem, per quam in rebus ad humanæ vitæ utilitatem pertinentibus servatur æqualitas inter ius alterius, et id, quod illi tribuitur vel permittitur; propter quam æqualitatem iustitiæ symbolum solet esse libra. Hanc autem virtutem *Aristoteles* ait esse illam, qua ad agendas res iustas idonei efficiuntur homines. *Ulpianus* vero lege iustitia ff. de iustitia et iure, ait esse constantem et perpetuam voluntatem ius suum cuique tribuendi. Ius etiam, ut ait Ulpianus lege 11-a loco citato, pluribus modis usurpatur: aliquando enim pro disciplina æqui et boni; alias pro ipsa lege; interdum pro loco, in quo ius dicitur etc. sumitur. Sed hæ acceptiones ad præsens institutum non faciunt. Pressius igitur ius interdum sumitur pro iusto, id est, pro eo, quod alteri iure debetur secundum æqualitatem, qua ratione sumptum ius duo includit, æqualitatem scilicet et debitum, non qualecunque, sed quod ex iure debetur, id est ex ratione et facultate, quæ in alio est ad aliquid vel faciendum vel obtinendum propria voluntate, ut enim notat *D. Thomas* qu. 80. a. unico et qu. 180 ar. 2. ad 1.

Iustitia variis modis sumitur.

Charitas iustitia. Propria acceptio eius.

Definitio.

Ius varia significat.

Debitum legale, morale.

debitum duplex est, aliud legale, quod scilicet lege iustitiæ debetur, atque id, ad quod alter habet verum ius et actionem realem, ratione cuius iuris tenetur alter vel ad reddendum, vel ad permittendum alteri liberum usum suæ rei. Aliud est debitum morale, quod non fundatur in tali iure alterius, sed tantum in honestate morali, et debita rectitudine, quam quicunque servare tenetur erga alterum, operando scilicet secundum dictamen rationis, licet alter non habeat verum ius ad huiusmodi operationes, cuiusmodi est debitum veritatis, gratitudinis, fidelitatis erga privatum, cui ex iustitia non est obstrictus, pietatis etc., ut notat *D. Thomas* qu. 106. a. 4. 5. 6.; ex his enim virtutibus oritur quidem debitum dandi aliquid aliis, id tamen ex iustitia debitum non est, quia non nascitur hoc debitum ex iure, aut ratione, quam alter habet obtinendi, aut faciendi aliquid. In prædicta igitur iuris acceptione debitum legale intelligi debet, quod forte idcirco appellatur legale, quia plerumque leges cogunt ad solutionem talis debiti, non autem ad solutionem debitorum, quæ ratione aliarum virtutum debentur. Ultimo ius accipitur pro potestate et ratione aliquid agendi, vel habendi, obtinendi, vel aliquo modo insistendi rei alicui propria voluntate, quo sensu dicere solemus uti aliquem suo iure, licet *Iustinianus* in Instit. l. 1., tit. 8. ait, quasdam personas esse sui iuris, alias subiectas iuri alieno, id est potestati. Et quidem ordine naturæ prius est ius, quatenus significat hanc potestatem, quam quatenus significat rem alteri debitam, idcirco enim alteri debetur aliquid, quia in illo est aliqua ratio, ob quam illi debeatur, ut pactum, stipulatio etc.; hinc enim nascitur, ut quis facultatem habeat propria voluntate aliquid faciendi, ita ut ab aliis impediri nequeat, quia in illo est potestas, quæ obligat alios ad tribuendum vel permittendum liberum usum talis potestatis, sive hæc potestas activa sit ad utendum vel resistendum, ne quis verbi gratia fenestram aperiat ad hortum meum, etc., sive sit passiva, qualis est in subditis respectu superiorum ad hoc, ut recte gubernentur. Hæc autem potestas non est ens rationis, ut quidam imaginantur, cum entia rationis omnino non sint, nisi ab intellectu fingantur, sed *physice* loquendo, vel est denominatio quædam extrinseca ab actu præterito donationis, emptionis etc. permanente statu, quem quis acquisivit per emptionem etc., vel est ipse appetitus naturalis conservationis individui, ratione cuius habet ius defendendi vitam, vel est generatio naturalis, ratione cuius

Vide III. p. qu. 1. art 2. dub 2. concl 1. ad 3.

Potestas seu ius non est ens rationis.

habet ius ad paternam hæreditatem, vel aliquid simile. *Moraliter* vero est facultas quædam secundum communem hominum existimationem relicta vel ex humana voluntate vel ex ipsa natura hominis, ratione cuius homo dicitur posse præstare varias actiones, vel operationes. His positis *D. Thomas* qu. 57. a. 1. ait, obiectum iustitiæ esse ius. Quod ut clarius intelligatur et res melius percipiatur:

Dico primo. Materiale obiectum iustitiæ est opus præbendi vel permittendi alteri, quod ipsi debitum est secundum æqualitatem sui iuris, et non ipsum iustum, seu res debita alteri. Ita *D. Thomas* 1. II. qu. 60. a. 2., ubi iustitiam ait versari circa operationes, et hic qu. 58. a. 10. et 11. sæpius repetit, materiam iustitiæ esse actum, et operationem externam. Ratio est, nam iustitia est virtus voluntatis, quam, ut *Aristoteles* 5. Ethic. c. 1. ait, homines iusti volunt, et clarissimum est iam non esse virtutem intellectus, nemo siquidem iustus idcirco dicitur, quod cognoscat iusta: ergo actus immediatus ipsius erit aliqua volitio, ac proinde obiectum illius erit id, quod est obiectum actus volitionis, quem elicit virtus iustitiæ. At per actum iustitiæ, verbi gratia in emptione iusta etc., nun volumus pecuniam, quam tradimus venditori, sed solutionem, seu quod idem est, opus dandi debitum pretium. Idem est in actu iustitiæ, quo mutuum redditur, vel bona communia distribuuntur. Ergo operatio externa a voluntate imperata, vel certe permissio etc. est obiectum materiale immediatum iustitiæ. Confirmatur a simili aliarum virtutum moralium voluntatis, quæ et ipsæ immediate versantur circa actiones externas, verbi gratia temperantia immediate respicit actionem, quæ circa delectabilia gustus et tactus versatur eosque moderatur etc. Quamvis igitur materia, circa quam versatur opus externum, quod est obiectum iustitiæ, sit res distribuenda, restituenda etc., non est tamen obiectum immediatum iustitiæ.

Molina tom. 1. tract. 1. disp. 8.

Obiectum iustitiæ est id, quod obiectum cuiusdam actus voluntatis.

In virtutibus voluntatis actus externus est obiectum materiale actus interni II. q 3. ar. 1 dixi.

Dico secundo. Formale obiectum huius virtutis est ratio boni honesti, quæ invenitur in opere reddendi id, quod alteri debetur secundum æqualitatem. Ratio a priori est ex ipsa natura virtutum voluntatis desumenda, nam omnis virtus voluntatis respicere debet aliquam rationem boni, tanquam formale obiectum, nam habitus voluntatis et ipsa voluntas uno individuo actu operantur circa obiectum, ac proinde non potest habitus respicere, nisi illud obiectum, quod respicit voluntas, cum qua eadem indivisibili operatur

Obiectum formale virtutum voluntatis

actione. At voluntas per actum prosecutionis solum potest tendere in rationem boni, tanquam in obiectum formale, siquidem voluntas non potest ferri in obiectum, nisi sub expressa ratione boni, ut 1-a II-æ ostensum est: ergo etiam habitus, qui operatur eodem actu cum voluntate, tendere debet in rationem boni, tanquam in obiectum formale. Sicut autem iustitia ex ratione habitus voluntatis habet, ut respiciat iustum bonum, tanquam formale obiectum, ita ex ratione habitus virtutis habet, ut respiciat rationem talis boni, nempe honesti, omnis enim virtus voluntatis gratia honestatis operari debet, seu ut *Aristoteles* ait 2. Ethic. c. 4. propter ipsum; et 4. Ethic. c. 2. in fine, ait, eum, qui non honestatis, sed ostentationis causa magnas expensas facit, non esse magnificum. Et *Cicero* lib. 1. de legibus post medium: si quando operamur, ait, et non ipso honesto moveamur, sed utilitate, aut fructu, callidi sumus, non boni. Et ratio clara est. Si enim bonum utile et delectabile, qua talia sunt, possent constituere actum virtutis, et tribuere honestatem operationibus, omnis volitio nostra honesta esset, cum nulla sit volitio, quæ non habeat pro obiecto formali, vel bonum utile aut delectabile, vel honestum. Deinde sequeretur etiam aliquem posse male uti virtute operando verbi gratia per magnificentiam propter ostentationem, quod etiam absurdum est, et repugnat *Augustino*. Denique quod hæc ratio honesti, quæ per iustitiam diligitur, debeat esse illa, quæ apprehenditur in opere externo tribuendi, quod debitum est, patet, nam materiale obiectum iustitiæ est illa operatio exterior: ergo formale obiectem, quod est ratio diligendi, erit ratio boni honesti, per quam illa operatio est congruens naturæ rationali, quatenus rationalis est, siquidem ratio boni, quæ movet ad diligendam aliquam rem propter se ipsam, debet apprehendi in ipsa re, quæ diligitur. Ex his facile refutari potest, quod docet *Soto* qu. 1. lib. 3. de iustitia quæstio 1. a. 1., Gabr. *Vasquez* 17. disp. 85. c. 4. initio, et disp. 86. cap. 3. 13., æqualitas dati et accepti est obiectum commutativæ iustitiæ, et *Valentia* hic disp. 5. qu. 1. §. Tertio idem, et qu. 5. p. 1.. aiunt, proprium scilicet obiectum iustitiæ esse ipsam æqualitatem rerum, circa quas versatur iustitia. *Refutatur*, inquam. Tum, quia æqualitas hæc est comparatio quædam respectiva in rebus, quæ commutantur etc. At vero ratio boni honesti congruentia quædam est et convenientia cum natura rationali, ut rationalis est: ergo cum formale obiectum iustitiæ sit ratio boni honesti, non erit æqualitas, quæ diversa est ab hone-

Motivum actus honesti.

state. Tum etiam, quia reperiri potest interdum hæc æqualitas sine illa ratione, quæ est obiectum formale iustitiæ, et e contra, formale obiectum iustitiæ reperiri potest sine æqualitate: ergo hæc æqualitas non potest esse formale obiectum iustitiæ. Antecedens patet ex *Suarez* Relect. de iustitia Dei sect. 2. n. 52., nam si quis rem alienam furetur, vel rapiat, etiamsi reddat æquale pretium, non est actus iustitiæ, siquidem dominium rei alicuius sine voluntate domini expressa, vel tacita, non potest transire in alium: ergo æqualitas valoris cum re accepta reperiri potest, ubi non reperitur obiectum iustitiæ. N. 53. alia iustitiæ exempla adfert *Suarez,* revera enim non est iustitia facere quamcunque æqualitatem rei ad rem, sed debet esse æqualitas iuris et eius, quod redditur. E contra vero, cum quis reddit depositum, facit opus iustitiæ, in quo tamen non est ulla æqualitas rerum, quæ commutantur, sed omnimoda unitas individualis. Ergo actus iustitiæ reperiri potest sine ulla æqualitate rerum. Ergo licet talis æqualitas rerum, quæ commutantur, reperiatur in multis actibus iustitiæ, non est tamen necessaria ad rationem iustitiæ in genere, sed solum in omni actu iustitiæ illa æqualitas necessario requiritur, quam *D. Thomas* qu. 58. a. 10. et 11. in corpore explicat, scilicet commensuratio operis cum iure alterius, ita ut integrum maneat ius alterius. Ex dictis etiam patet, quomodo sit intelligendus *D. Thomas* et alii, cum aiunt, obiectum iustitiæ, materiale scilicet (in quo ut mox dicam, intelligitur etiam formale obiectum), esse ius seu iustum, nomine enim iusti intelligunt id, quod aliis ex iure debetur, operationem scilicet, vel permissionem, per quas integrum servatur ius alterius.

Obiectum iustitiæ dico ius, id est, quod alteri ex iure debetur.

Quaestio II.

DE ESSENTIA, ET PERFECTIONE VIRTUTIS IUSTITIAE.

Certum est in primis iustitiam esse virtutem specialem, ut probat *D. Thomas* q. 58. a. 3. Et ratio est clara, nam conservare integra iura aliena honestum est, peculiari ratione honestatis, et habet peculiarem difficultatem: ergo iustitia, cuius est conservare integra hæc iura, erit virtus specialis. Secundo certum est recte ab *Aristotele* 5. Ethic. 1. et 5. definiri iustitiam, quod sit virtus,

D. Thomas q. 57. art. 1. qu. 58. ar. 1., 2., 3., 4., 5., 9, 10.

Iustitia virtus est.

ex qua ad agendas res iustas idonei efficiuntur homines, vel ut
Eius definitio. ait *Ulpianus et Iustinianus* loco citato q. 1., iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi, non quidem pronunciando sententiam, quod iudicis proprium est, sed exequendo opera iustitiæ, in qua definitione particula illa „constans et perpetua voluntas" significat voluntatem habitualem, quæ comparatione actuum
Aristoteles 2. Ethic. 4. hanc eandem constantiam exigit in iustitia et ceteris virtutibus. constans et perpetua est, seu ut *Aristoteles* loquitur, qualitas difficile mobilis natura sua, quia scilicet non pendet in conservari ab actuali influxu personæ, sicut pendet actus. Neque enim virtus aliqua in libera voluntate maiorem habere potest perpetuitatem ex natura sua, quam permanentiam, quæ convenit habitibus. Particula „tribuendi ius suum" explicat obiectum iustitiæ, a quo differentia specifica huius virtutis sumitur. Licet enim actus tribuendi ius suum, hoc est id, quod illi debetur ex ratione et potestate in ipso existente, tantum sit obiectum materiale iustitiæ, et non formale, tamen implicite in actu tribuendi cuique ius suum intelligitur
Quomodo formale obiectum iustitiæ intelligatur in definitione. etiam obiectum formale, scilicet honestas, quæ est passio huius actus, non enim qualiscunque actus est obiectum formale iustitiæ, sed ille, qui fundatur in actu tribuendi cuique ius suum. Sicut ergo cum definimus religionem esse virtutem colendi Deum, ita etiam in præsenti etc. Nomine autem „tribuendi" non tantum positiva actio, sed etiam permissio significatur, sicut etiam nomine iuris totum id significatur, quod alteri secundum iustitiæ leges debetur, ut complectatur etiam pœnas a iudice inflictas. Particula „cuique" significat id, quod *D. Thomas* qu. 58. a. 2. ostendit, iustitiam scilicet esse ad alterum, et non ad propriam personam;
Iustitia est ad alterum. quod etiam docet *Aristoteles* l. 5. Ethic. c. 1. et 2. Et ratio est clara, nam obiectum iustitiæ est, quod ex iure debetur; at fieri non potest, ut quis sibi ipsi sit debitor, debito nimirum legali, non morali: ergo nec iustitiam habet erga se ipsum. Addit aliam rationem *Aristoteles*. Nam iustitia et iniustitia debet inter eosdem intercedere 5. Ethic. c. 1. At iustitia non potest esse eiusdem ad se ipsum, sicut nec iniuria, ut ibidem cap. 9. ait Aristoteles. Nemo enim sponte iniustitiam patitur. Ratio est. Iniuria tunc infertur, cum impeditur alter, ne iuxta suam voluntatem utatur re sua. At nemo potest sua voluntate impedire se, ne libere faciat, quod vult circa res suas, quarum est dominus: ergo semper vis infertur ab aliquo impediente, ne id faciam, quod volo, non a meipso. Directe igitur iustitia non respicit ius personæ propriæ, sed tantum ius

alterius, quod integrum servari debet, atque ideo defendere res suas, vel recuperare ab iniusto possessore, licet dicatur esse iusta actio, quia scilicet non excedit proprium ius, nec accipit alienum, non est tamen actus iustitiæ, sed illius virtutis, quæ a difficiliori actu vocatur liberalitas, cuius officium est erogare, quando oportet, et conservare rem familiarem ad honestam erogationem, ideoque media est inter avaritiam et prodigalitatem; similiter licet ad iustitiam spectet, non conservare vel augere famam propriam cum læsione iuris alieni, tamen defensio vel conservatio illius absolute non spectat ad iustitiam. Spectant vero utraque, ut q. 3. dub. 2. set. 2. concl. dicitur, si repetere debitum vel tueri honorem necesse esset, ut ei cui ex iustitia obligamur satisfieret. Idem dicemus qu. 3. dub. 2. de vindicatione. Disputant vero iuniores hoc loco, an inter virtutes morales, solius iustitiæ sit proprium, ut sit ad alium. Sed certum est etiam alias virtutes exercere operationes, quæ per se alium respiciunt, nam misericordia est ad alium, ut qu. 80. a. 1. docet *S. Thomas,* atque ideo q. 53. a. 11. ad 1., revocat illam ad iustitiam. Pari ratione magnificentia, quam *D. Thomas* q. 134. revocat ad fortitudinem, clementia et mansvetudo, quas q. 157. art. 3. annectit temperantiæ, aliæque similes virtutes, alterum respiciunt, imo etiam fortitudo patriam, parentes, etc., quorum causa periculum adit, unde non video in hac re nisi forte de nomine controversiam esse posse.

Defendere, vel recuperare res suas, non est actus iustitiæ.

His positis quædam alia docet *D. Thomas* de natura iustitiæ, et eius distinctione a reliquis virtutibus, quæ difficultatem non modicam habent. *Primo igitur docet* qu. 58. a. 4. et 12. qu. 56. ar. 6., iustitiam esse in voluntate, quo distinguit a fortitudine et temperantia, si quidem ut illa q. 56. a. 4. et 6. et illa q. 58. a. 12. ait, hæ duæ virtutes non sunt in voluntate, sed in appetitu sensitivo, fortitudo quidem in irascibili, temperantia in concupiscibili; et *Aristoteles* 7. Ethic. c. 10. initio, has duas virtutes ait esse earum partium, quæ sunt rationis expertes. Fundamentum *D. Thomæ* illa qu. 56. a. 6. ad 1. et 3. est. Nam virtutum habitus ideo sunt necessarii, ut extenuetur difficultas personæ in operando; atque ita quando persona ex se summe prompta est ad bonum rationis, non eget virtute. At voluntas ex se summe prompta est ad bonum rationis sibi proprium, nec ullam in eo persequendo difficultatem habet, nisi ex parte appetitus sensitivi. Ergo ad tale bonum non indiget voluntas habitu, sed tantum appetitus. At huiusmodi bonum

est temperantiæ et fortitudinis, ergo etc. At vero ad bonum alienum voluntas non est per se summe prompta, etiamsi appetitus nullam ei generet difficultatem: ergo respectu boni alieni debet dari virtus in voluntate. Sed iustitia respicit bonum alienum, ergo etc. *Secundo docet D. Thomas* hic qu. 58. a. 9. et 12. q. 60. a. 2., inter iustitiam et alias virtutes hoc esse discrimen, quod iustitia circa operationes versatur, aliæ morales virtutes circa passiones, quod non videtur verum, tum quia *Aristoteles* 2. Ethic. c. 3., omnes morales virtutes ait versari circa actiones et affectiones. Tum quia nulla est virtus moralis, quæ non habeat aliquod opus et actionem honestam, quam per se respiciat immediate actus internus appetitus, a virtute elicitus, ut supra diximus, verbi gratia actum moderatæ comestionis etc. Tum denique, quia iustitia moderatur nimium amorem pecuniæ, quæ in rapina et iniusta retentione reperiri solet. Sicut enim liberalitas propter alium motivum honestum moderatur nimium pecuniæ amorem, ita sola iustitia moderatur hunc amorem, ne committatur iniustitia. *Tertio docet D. Thomas* hic q. 57. a. 1. et q. 58. a. 10., rectum, ad quod tanquam ad obiectum fertur temperantia et fortitudo, constitui per comparationem ad hominem operantem, a recta ratione, atque ideo medium harum virtutum esse medium rationis, et non medium rei; nam aliud est medium temperantiæ respectu unius habentis talem complexionem, sanitatem, aliud respectu alterius. At vero rectum, quod est obiectum iustitiæ, constitui potest, etiamsi non consideratur qualiter fiat ab agente, ut illo art. 1. ait; atque ideo medium iustitiæ est medium rei, licet ut illo art. 10. q. 58. ad 1. inquit, eo ipso quod est medium rei, est etiam medium rationis. Quæ doctrina difficilis est, nam sicut in aliis virtutibus, licet aliquis faciat temperatum, non tamen operatur ex virtute, nec temperate, nisi intuitu honestatis operetur. Ita etiam ait *Aristoteles* 2. Ethic. c. 4., licet quis iustum faciat, si tamen non agit propter ipsam, non agit iuste. Et 5. Ethic. c. 8., siquis, inquit, ob metum reddat depositum, non operatur iuste, quia non operatur propter hoc ipsum. Deinde quemadmodum in iustitia invenitur operatio externa, in qua est obiectiva honestas, quæ est formale obiectum et motivum iustitiæ, etsi voluntas intuitu illius non operaretur, atque ideo iustum, sed non iuste ageret: ita in temperantia reperitur actus temperativus, qui habet obiectivam rationem boni honesti, etiamsi agens non operetur propter ipsam, atque ideo solum tem-

Motivum actus honesti.

peratum, et non temperate agat; ut enim sumptio cibi verbi gratia re ipsa sit temperata, satis est, si non excedatur mensura proportionata tali complexioni etc.; eo enim ipso actus temperatus est, etiamsi non fiat propter ipsum: ergo perinde in rebus ipsis reperitur medium temperantiæ ac medium iustitiæ. Hæc igitur, ut natura huius virtutis perfecte intelligatur, breviter explicanda sunt.

Dub. 1. Quod sit subiectum virtutum cardinalium?

Circa primum. Existimo cum *Molina* tract. v. 5. de iustitia disp. 8., *Vasque* 12. disp. 87., morales virtutes appetitivas principaliter esse in voluntate. Ratio est clara, nam in illa sola potentia est virtus, quæ sua actione attingere potest motivum seu formale obiectum virtutis. Si quidem, ut supra dixi, potentia et habitus eadem indivisibili actione operantur; ac proinde si virtus sua actione attingit suum obiectum formale, etiam potentia debet attingere. At nulla alia potentia appetitiva præter rationalem potest attingere rationem honesti, quæ est obiectum formale, et motivum virtutum moralium, siquidem appetitus sensitivus solum potest ferri in bonum utile et delectabile, et in illas rationes, quas sensus percipit. Deinde, virtus est habitus electivus. Ex *Aristotele* 2. Ethic. c. 4. Electio autem solum potest esse in voluntate, quæ libera est. Deinde, idem confirmatur ex refutatione rationis *D. Thomæ.* Nam etiamsi verum esset voluntatem ex se summe promptam esse ad honestatem temperantiæ et fortitudinis, quod tamen gratis assumitur, tamen propter cuniunctionem cum appetitu, qui repugnat bono horum virtutum, et retrahit voluntatem, ipsa etiam voluntas difficultatem patitur in prosecutione talium bonorum: ergo ut in dies facilius operetur, debet dari habitus in voluntate, qui tollat difficultatem illam. Ad hæc, reddere quod debetur aliis, est bonum proprium honestum: ergo si ad bonum proprium per se propendet voluntas, etiam ad ipsam iustitiæ honestatem summe propendebit. Dixi „principaliter“ nam, non nego in appetitu sensitivo etiam comparari aliquos habitus operativos, qui attingunt obiecta materialia virtutum sub ratione talis delectabilis; hac enim ratione experimur in homine, qui diu cohibet appetitum, ut solum in mediocritate appetat delectabilia gustus et tactus, fieri promptiorem appetitum ad talem mediocritatem obiecti delectabilis, et illum hominem minus avide ferri in excessum boni delectabilis. Et idem accidere in materia fortitudinis, nihil dubito, quamvis *Vasquez* loco citato id neget, quia, inquit, appetitus non cooperatur actu posi-

tivo voluntati in aggrediendis periculis, quia in illis non invenit rationem boni delectabilis. Sed non ita res est; simul enim cum voluntas fertur in pericula propter honestatem, appetitus etiam aliquam rationem commodi, ut honoris, existimationis etc., appetere solet, atque ideo usu et exercitatione minus repugnat voluntati fortiter agere destinanti; nec puto quicquam contra hæc docuisse Aristotelem; non enim ait has virtutes esse tanquam in subiecto, in parte irrationali, sed tantum ait esse earum partium, quæ sunt rationis expertes, hoc est, versari circa passiones, quas moderantur, ut mox dicam. Et forte *D. Thomas* hoc ipsum voluit, cum enim videret a passione oriri præcipuam difficultatem in exercitio harum virtutum, dixit virtutes, quæ moderantur passiones, esse in appetitu; quod si aliud voluit, ut illo art. 12. innuere videtur, in re physica, nec magni momenti, facile deseri potest.

Dub. 2. An iustitia circa operationes, aliæ virtutes morales circa passiones versentur.

Circa secundum. Verissimum est, quod *Aristoteles* dicebat, omnes virtutes versari circa affectiones et actiones; proxime enim et immediate tam iustitia, quam fortitudo et temperantia, versantur circa actionem externam, in qua est propria honestas obiectiva harum virtutum, ut circa actum moderatum comedendi etc. Quemadmodum ergo iustitia respicit actum reddendi debitum, tanquam obiectum materiale, et refrenat passiones, quæ huic actui repugnant: ita temperantia respicit actum comedendi temperatum, et passionem illi repugnantem refrenat. Divus autem *Thomas* hoc non negavit, nec negare potuit. Sed ut recte notavit Gab. *Vasquez* 1. II. disp. 85. c. 3., solum assignare voluit radicem necessitatis virtutum. Et quidem temperantia et fortitudo potissimum necessariæ sunt propter difficultatem, quæ a passione contraria oritur, nisi enim eæ difficultatem generarent, vel nulla esset difficultas in actibus harum virtutum, ut inquit Doctor Sanctus, eo quod voluntas ex se summe prompta est ad bonum rationis proprium operanti, vel certe non admodum magna esset. Licet ergo hæ virtutes non minus ordinentur ad operationes et actiones, quam iustitia præcipua, tamen radix necessitatis harum virtutum oritur ex passionum contrariarum difficultate. Et ideo secundum D. Thomam, in Angelis, in quibus nulla est passio, non est habitus virtutum circa materiam istarum virtutum. At vero in iustitia, quæ alium respicit, præcipua causa necessitatis habitus non est difficultas passionis contrariæ, quamvis et hæc sufficeret, sed ipsa operatio, eo quod semota omni

passione voluntas non est ex se omnino prompta ad bonum alienum.

Circa tertium. Argumenta allata evidenter convincunt, inter iustitiam et alias virtutes in eo nullum esse discrimen, quod ex æquo omnes pendeant ab intentione speciali operantis, quæ respicit honestatem specialem, tamquam obiectum illius virtutis, cum nulla virtus operetur, nisi propter honestatem, unde etiam in ipsa iustitia iustum opus, quod est obiectum iustitiæ, non solum comparatur et commensuratur iuri alterius, sed etiam homini operanti ratione honestatis, quæ est in obiecto iustitiæ; honestas enim est convenientia cum natura rationali operante, ut etiam *D. Thomas* fatetur q. 58. a. 1. ad 1. Præterea, quemadmodum iustum, quod est obiectum iustitiæ, reperitur a parte rei sine honesta intentione operantis, si quando iustum, sed non iuste operatur: ita obiectum temperantiæ, verbi gratia actus moderatæ comestionis, in quo est obiectiva honestas temperantiæ, reperiri potest a parte rei sine honesta intentione operantis, cum temperatum, sed non temperate agit. Et ratio est clara, nam in actu, quem honeste aliquis potest intendere, debet esse obiectiva honestas, a qua honesta intentio accipiat moralem bonitatem: ergo etiamsi talis actus non desideretur intuitu honestatis, adhuc tamen in illo erit obiectiva honestas. *Confirmatur.* Nam quando quis vult operationem temperatam propter honestatem, iudicat honestam esse talem operationem, et quod idem est, esse convenientem naturæ rationali, ut rationalis: ergo reipsa talis est hæc operatio interdum, etiamsi non iudicaretur; iudicium enim non tribuit illi honestatem, sed potius, quia est honesta res, ideo iudicatur esse honesta. Ergo in his duobus par est ratio iustitiæ et aliarum virtutum. Mens igitur *D. Thomæ* hæc solum est, iustitiam eo solum differre a cæteris virtutibus, quod in obiecto includitur commensuratio cum iure alterius, quæ ordine naturæ prior est, et fundamentum commensurationis cum recta ratione. At vero rectum, quod est in aliis virtutibus, non includit comparationem ad alium, sed solum, ad operantem, in ordine ad quem sumitur medium in his virtutibus. Nam verbi gratia materia temperantiæ non est absolute hæc vel illa qualitas cibi, sed qualitas commensurata sumentis valetudini, functionibus animæ et corporis, et aliis dispositionibus. Similiter, materia fortitudinis sunt pericula proportionata viribus et conditioni operantis; et hæc commensuratio ad operantem prior natura est, et fundamentum

Dub 3. Quomodo medium iustitiæ sit medium rei

commensurationis cum recta ratione. Ex quo patet, specialem quandam comparationem ad operantem in aliis virtutibus moralibus reperiri, quæ non reperitur in iustitia. Hæc eadem est causa, cur medium aliarum virtutum dicatur medium rationis, iustitiæ vero medium rei. Gab. *Vasquez* 1. II. disp. 86. a. 29., in aliis, inquit, virtutibus medium dicitur esse rationis; quia licet in omni materia virtutis moralis, etiam iustitiæ, mediocritas debeat poni per rationem, tamen in aliis virtutibus moralibus mediocritas non est reipsa in singulis hominibus et pro singulis definita, sed unusquisque consideratis, secundum rectam rationem, variis circumstantiis suæ personæ, temporis etc., diverso modo constituit mediocritatem. Ideo rectum seu medium, quod est materia aliarum virtutum, sumi debet per comparationem ad operantem, ad eius vires, dispositiones etc., quæ infinitis modis variari possunt, nec a nobis perfecte cognosci. Hinc fit, ut illud sit materia honesta harum virtutum, quod consideratis omnibus circumstantiis prudenter iudicatur hic et nunc esse illi proportionatum, etiamsi reipsa tale non sit, atque ita harum virtutum materia a prudenti ratione præscribitur. Si tamen per infusam scientiam perfecte cognosceremus complexionem nostram, vim valoris naturalis, qualitates cibi etc., tunc non præscriberet ratio materiam, seu medium harum virtutum, sed quod reipsa esset medium, repræsentaret voluntati. At vero in iustitia aliter se res habet; mensura enim materiæ et medii illius non est nostra ratio, sed ius alterius et debitum nostrum, quod ratione contractus vel iniustæ acceptionis etc. debemus. Et hoc debitum communiter certum est et cognitum, atque ita tantum reddere debeo, quantum teneor; si non possum, excusor quidem, manet tamen obligatio. Quod si interdum non constet, quantum sit debitum, seu materia, vel medium iustitiæ, propter oblivionem, vel ob varias circumstantias offendentis, offensi etc., atque ideo non liquet præcise, quantum et qualiter reddi debeat, sed a recta ratione determinanda est huiusmodi materia, id per accidens est, et raro accidit.

Dub. 4. Iustitia an nobilior aliis virtutibus.

Ultimo dicendum est in hac quæstione, iustitiam esse præstantiorem temperantia, quod etsi ratione a priori ostendi non potest, a posteriori tamen efficaciter probatur ex Decret. *Gregorii IX.* de ratis nuptiis c. 21., et de sententia excom. can. 44., ubi dicit, quod si coniux post contractum matrimonium dubitat de impedimento, ut de vita prioris coniugis, is tenetur reddere debi-

tum coniugale petenti; non potest autem petere. Cuius legis ratio alia non est, ut ostendit recte *Vasquez* 1. II. disp. 66. c. 4., nisi quia periculum intemperantiae, quod est in solvendo debito, est periculum minoris mali, quam periculum iniustitiæ, quod est in non reddendo debito. Cum enim in illo casu sit quis necessario perplexus, ita ut neutram partem possit quis sine peccato eligere et ex duobus malis, si alterum eligendum sit, minus debeat eligi, ut et ratio naturalis docet, et habet Conc. Tol. apud *Gratianum* disp. 13. c. 1.: ergo periculum violandi iustitiam est periculum maioris mali, quam periculum violandi temperantiam. Et consequenter in tali casu periculum violandæ castitatis, quod alias illicitum est, sine peccato negligitur. Ex quo ulterius sequitur, virtutem iustitiæ, cui opponitur iniustitia, esse maius bonum, atque ita præstantiorem esse honestatem in actu reddendi aliis, quod debetur, quam in actu operandi temperate. An vero iustitia præstet fortitudini, mihi non constat. Quod enim *D. Thomas* probat eius præstantiam ex eo, quod iustitia sit in voluntate, fortitudo in appetitu sensitivo, et quod fortitudo in solis bellis utilis, iustitia etiam in pace, non viget; multo vero minus vigent, quæ *Valentia,* hic, disp. 2. p. 5. adfert; vel enim falsa assumit vel inefficacia. Actus iustitiæ duplices sunt, quidam interni, qui in ipsa voluntate perficiuntur, alii externi. Interni sunt plures. Nam ex motivo iustitiæ circa iustum potest esse primo simplex complacentia, secundo efficax intentio illius iusti, tertio spes futuri iusti, quarto delectatio iusti iam præsentis. Similiter circa iniustum ex eodem motivo iustitiæ versari possunt alii quatuor actus fugæ: primo simplex displicentia, secundo efficax detestatio iniusti, tertio timor futuri iniusti, quarto tristitia de præsenti iniusto. Quot enim actus esse possunt prosecutionis circa opus iustum, tot possunt esse actus fugæ et detestationis circa iniustum, quod contrarium est iusto, et malum est. Neque solum circa iustum et iniustum oriri possunt actus ex virtute iustitiæ, sed etiam circa media utilia ad faciendum iustum, et circa contraria impedimenta, quæ obstant, quominus fiat iustum, hæc enim per virtutem iustitiæ odio haberi possunt, quatenus impediunt iustum. Sicut etiam iniustum odio habetur per eandem virtutem. Nam, ut superius diximus, eiusdem virtutis est amare proprium obiectum bonum et media utilia ad illud, tanquam ad finem, et detestari malum contrarium et causas illius, quatenus illius causæ sunt. Id enim omni virtuti commune est.

Dub. 5. De actibus iustitiæ.

Vide 2. II. qu. 17. art. 2. supra

Actus externi iustitiæ duplices sunt in genere: quidam positivi, ut restitutio, redditio rei promissæ, solutio pretii rei emptæ vel conductæ; alii negativi, ut non lædere ius alienum, non impedire, quominus alius libere utatur re sua, et suo iure. Idcirco in *Instit.* de iustitia et iure, iuris præcepta dicuntur, neminem lædere, et suum cuique tribuere. Cum enim quidam actus debiti sunt ex præcepto affirmativo iustitiæ, alii ex negativo, ut non furari, non occidere etc., necesse est, ut quidam actus iustitiæ positivi sint, alii negativi.

Solum igitur quæri hic posset, an si actus externi dici debeant eliciti, vel imperati a iustitia. Sed breviter respondeo: actus istos, si considerentur in genere naturæ et naturalis entitatis, quam habent, non esse elicitos a virtute iustitiæ, sed a potentiis externis, quibus voluntas imperat per virtutem iustitiæ. Ratio est, quia naturalis entitas actuum externorum non pendet immediate a voluntate, neque a virtute iustitiæ, quæ in illa est, sed a potentia executiva, cui voluntas imperat. Si tamen hi actus considerentur in genere moris, id est secundum bonitatem, quam habent isti actus, dici possunt actus eliciti a virtute iustitiæ. Ratio est, quia in actibus externis iustitiæ non est alia bonitas actualis præter illam, quam habent per extrinsecam denominationem ab actu interno iustitiæ, qui est in voluntate, cuius bonitatis causa efficiens immediata est voluntas, et virtus iustitiæ: ergo huiusmodi actus secundum esse moris et bonitatis, quam habent, recte dicuntur elici a virtute iustitiæ, imperati vero secundum esse naturæ et naturalis entitatis, quam habent a potentia executiva, a qua immediate producuntur.

Et in hoc differunt hi actus ab aliis, qui honestatem habent per intentionem virtutis alicuius, cui superior virtus imperat, qua ratione actus elcemosynæ procedere potest a virtute pœnitentiæ sicut actus imperatus, etiam in genere moris, quando immediate efficitur per virtutem misericordiæ, mediate vero et remote ex virtute pœnitentiæ, a qua elecmosyna ordinatur ad satisfactionem.

Quaestio III.

DE VARIIS DIVISIONIBUS IURIS ET IUSTITIAE.

Dubitatio prima.

AN IUSTITIA RECTE DIVIDATUR IN LEGALEM ET PARTICULAREM?

Aristoteles 5. Ethic. cap. 1. duplicem ait esse iustitiam, quandam legalem, aliam particularem; difficultas vero est, quid sit hæc iustitia legalis, et an sit virtus specialis. D. Thomas qu. 58 art 5. 6. 7. 8.

Dico primo. Si iustitia legalis accipiatur pro ea dispositione animi, quæ hominem efficit conformem legi, seu per quam leges implentur, ut videtur accepisse Aristoteles loco citato, tunc iustitia legalis non est virtus specialis, sed complexio omnium virtutum. Ita docet *Vega* l. 5. in Conc. Trid. c. 4., *Vasquez* 1. II. disp. 50. a. 67., et *Aristoteles* 5. Ethic. c. 1., ubi non solum ait ad hanc iustitiam spectare non deserere ordines, non committere adulterium etc., sed hanc vocat totam virtutem. Sancti etiam Patres sæpe hoc sensu nomen iustitiæ usurpant. Et ratio est manifesta, nam tota collectio præceptorum non impletur, nisi per omnes virtutes. Si tamen accipiatur iustitia legalis pro ea virtute, quæ intendit satisfacere debito legis, eo quod debitum est ex lege et præcepto superioris, tunc iustitia legalis erit quidem virtus specialis, sed ab obedientia non distinguetur, ut ex ratione obedientiæ inferius explicanda constabit.

Dico secundo. Si iustitia legalis accipiatur pro ea virtute, quæ observationem legum, et actiones cæterarum virtutum ordinet in bonum commune propter solam communis boni conservationem, est quidem virtutis specialis actus, verum non iustitiæ proprie dictæ, sed vel pietatis erga patriam, vel charitatis naturalis patriæ. *Prima pars probatur.* Tum quia velle implere leges, non solum propter honestatem rei præceptæ, sed ob illam peculiarem rationem, quod conferant ad bonum commune, propter quod leges feruntur, est actus honestus peculiari honestate, et specialem difficultatem habet, ut interdum boni communis causa privata negligantur. At ex cæteris virtutibus nulla est, quæ bonum commune hoc modo respiciat: ergo datur specialis virtus iustitiæ

legalis. Tum quia bonus civis potest esse non bonus vir, ut ait *Aristoteles* 5. Ethic. c. 2. et 3., polit. c. 3. et *D. Thomas* 1. II. q. 92. a. 1. ad 3. Ergo cum aliæ virtutes faciant virum bonum, danda est aliqua virtus, quæ faciat bonum civem, quemadmodum enim ut *Aristoteles* 6. Ethic. c. 8. inquit, duplex est prudentia, una monastica seu particularis, alia politica, ita etc. Et hæc virtus, quam dirigit prudentia politica, in principe est veluti architectonica, quæ præscribit, quid cuique membro communitatis agendum sit, ut bonum publicum integrum servetur, ad quam etiam virtutem spectat in obligatione legis, servare æqualitatem inter partes, quando sunt inter se pares. Et contra hanc virtutem peccatur dispensando in legibus cum aliquo particulari sine causa rationabili; contra rationem enim est membra communitatis, in quibus par est ratio, dispari iure gubernari. In subditis vero hæc virtus dirigit actus omnium virtutum in bonum commune. Nam quemadmodum obedientia, ita et hæc iustitia uti potest aliis omnibus virtutibus, et ex proprio illius motivo exerceri possunt actus omnium virtutum, ut verbi gratia pugnare propter honestatem fortitudinis spectat ad fortitudinem, ut 3. Ethic. 7. dicit Aristoteles, at vero pugnare pro defensione boni communis spectat ad iustitiam legalem. *Secunda pars,* quod scilicet hæc virtus non sit iustitia, quatenus nimirum propter solam communis boni conservationem operatur, est *Salmeronis,* hic, qu. 58. ar. 5. Et patet. Tum quia proprium obiectum iustitiæ legalis non est reddere ius, seu quod debitum est ad servandam æqualitatem, sed obiectum illius est servare leges propter bonum commune. Tum quia si quis propter pericula, vel propter sua propria commoda negligat bonum commune, peccat contra legalem iustitiam, non tamen tenetur restituere, nisi obligatus sit ex officio ad conservationem boni communis. Addidi illud „propter solam boni communis conservationem" etc. Nam siquis operetur non propter solum bonum commune, sed etiam, ut ius altum principis illæsum custodiat, erit proprie actus iustitiæ, ut mox dicam. *Tertia pars conclusionis probatur*, contra *Valentiam*, hic, disp. 5. qu. 2. p. 2. §. Minorum etc. Nam si quis velit obedire legi propter bonum commune, non quia debet, sed absolute quia placet illi bonum rei publicæ, non minus erit hic actus charitatis naturalis, quam si vellemus bonum privato alicui, ut bonum illius est, cum motiva horum actuum similia sint, et solum discrimen sit, inter fines, cui volumus bona. Si quis autem velit

Bonus vir non semper bonus civis.

bonum patriæ, tanquam debitum, eo quod nos educavit, fovit, etc., et ita propter salutem patriæ contemnat pericula, elargiatur substantiam, temperate vivat, ut copiosius possit illi succurrere: ergo operabitur ex motivo proprio pietatis erga patriam; hoc enim est illius virtutis motivum. Confirmatur a simili. Nam sicut iustitia œconomica, qua patris familias dirigit actiones suas in bonum domus, non est distincta a charitate, vel pietate, ita nec iustitia legalis. Hac autem iustitia obligantur etiam ipsa capita rei publicæ, ut quatenus sunt membra communitatis, consulant illi ex pietate, licet quatenus electi sunt defensores rei publicæ, a qua liberaliter sustentantur propter hanc defensionem, ex iustitia proprie dicta teneantur defendere rem publicam. *Dices.* Sæpissime præcipiuntur lege positiva actiones aliquæ propter bonum commune, quæ ex charitate vel pietate non debentur patriæ, ut non uti vestibus sericis, non ferre talia arma etc., vel quia huiusmodi res alias ex se sunt indifferentes, vel quia licet bonæ sint, tamen non sunt debitæ ex pietate, ut reficere vias, etc. Ergo saltem velle huiusmodi opera facere, tanquam debita propter bonum commune, spectabit ad virtutem distinctam a pietate etc. *Respondeo* id non sequi, nam licet quædam actiones ex se non sint materia pietatis, tamen vel illa ipsa, posito præcepto, constituuntur materia pietatis, sicut præcepto ieiunii abstinentia a carnibus constituitur materia temperantiæ, quæ tamen ex natura temperantiæ non magis est materia illius, quam abstinentia a piscibus. Similiter præcepto de cultu diei dominicæ constituitur in materia religionis cessatio a labore. Vel certe qui huiusmodi res vult, ut debitas, exercet actum obedientiæ virtutis specialis. *Dices secundo,* duplex peccatum committi ab eo, qui violat iustitiam legalem: unum contra hanc iustitiam, aliud contra aliam virtutem, cuius actus dirigitur in bonum commune. *Respondeo* negando consequentiam, sicut enim ad hoc, ut committatur vitium ingratitudinis, opus est, ut reddatur malum pro bono, vel negligatur referre gratiam ex contemptu expresso beneficii accepti, ut ait *D. Thomas* III. parte q. 88. a 4., similiter non est speciale peccatum inobedientiæ, ut idem *S. Thomas* docet, hic, qu. 104. a. 2. ad 1., nisi fiat opus expressa intentione non parendi, ideoque non peccat duplici peccato, qui non ieiunat sine tali expressa intentione, sed unico contra temperantiam, cuius materiam constituit præceptum de ieiunio. Rationem huius dat *Valentia* hic. 2. II. disp. 5. q. 3. p. 1. §. Atque idem dicen-

Pietas in patriam.

Vide qu. 4. initio.

Ingratitudo quid?

Inobedientia.

dum de peccato scandali specialis, ut *Vasquez* late ostendit 1. II. disp. 102. c. 5. Simili ergo ratione non peccat quis contra iustitiam legalem speciali peccato, nisi operetur, vel omittat aliquid ex peculiari intentione neglectus boni communis.

Dico tertio. Iustitia legalis, quatenus versatur circa ius altum rei publicæ et principis, non modo est virtus specialis, sed etiam est vera et propria species iustitiæ distincta a iustitia commutativa et distributiva. Hoc non video ab ullo insinuatum, præterquam a *Suarez,* relectione de iustitia Dei, sect. 4. num. 6., quod antequam probemus, suppono duplex esse ius seu dominium. Primum universale seu altum, quale habet res publica et princeps, in quem translatum est ius rei publicæ in bona particularia omnium civium ad utendum illis, quando exigit necessitas rei publicæ, imo etiam in vitam civium, non quidem, ut eam tollat pro arbitrio, sed ut exponat cuicunque morali periculo, si necesse sit ad conservationem publici boni. Ex quo iure consurgit in subditis debitum non subtrahendi se et sua, quando princeps uti vult hoc iure. Aliud est dominium particulare, et, ut Canonistæ loquuntur, bassum, quod non solum in privata persona, sed et in re publica ac principe invenitur respectu rerum, quarum habet specialem proprietatem. Iustitia ergo legalis inclinat ad servandum hoc ius universale, et imperat actiones virtutum, non sub motivo obedientiæ, pietatis, charitatis etc., sed ut illis servetur ius altum principis, quantum necessariæ sunt actiones aliarum virtutum ad hunc finem. Et hæc iustitia legalis vocatur, quia sicut leges respiciunt primario bonum publicum, ita et hæc virtus. Iam igitur probatur conclusio. Nam ubicunque invenitur ratio specialis iuris et debiti, assignari debet specialis virtus iustitiæ, quæ servet æqualitatem huius iuris, ut dub. 2. concl. 2. ostendam. Sed hic invenitur. Ergo. Unde ex violatione huius iustitiæ oritur obligatio restituendi damna, quæ ex huius iuris læsione orta sunt, et durante publica necessitate tenentur membra rei publicæ ex iustitia servare hoc ius, verbi gratia non abscondendo pecuniam, frumentum etc.; cessante vero tali necessitate non tenentur restituere ea, quæ verbi gratia absconderant. Quod eadem ratione probari debet, qua in materia de misericordia diximus, eum non teneri restituere, si cesset extrema necessitas rerum corporearum, qui egenti non succurrit.

Dubitatio secunda.

AN IUSTITIA PARTICULARIS RECTE DIVIDATUR IN COMMUTATIVAM ET DISTRIBUTIVAM?

D. Thomas q. 61.

Omissa iustitia subsidiaria, de qua locuti sumus in materia de eleemosyna, *Aristoteles* 5. Ethic. 2. et *D. Thomas* hic. q. 61., iustitiam particularem, id est contradistinctam iustitiæ legali, dividunt in commutativam et distributivam, inter quas species *Aristoteles* c. 3. et 4. hoc assignat discrimen, quod in commutativa servatur æqualitas arithmetica, quæ est æqualitas secundum quantitatem unius rei cum altera, ut dati et accepti; in distributiva vero servatur æqualitas geometrica, id est æqualitas non unius rei cum alia, sed unius proportionis inventæ inter duas res, cum alia proportione inventa inter alias res. Plerumque enim, inquit *Aristoteles* c. 5., minimum interveniunt quatuor res in iustitia distributiva, scilicet duæ personæ cum suis iuribus, et duæ res distribuendæ, ita, ut quemadmodum se habet una persona ad aliam, et quæ proportio est personarum in illa ratione, propter quam dantur præmia, eadem proportio sit inter præmia, ut vérbi gratia, si ratione nobilitatis distribuenda sint bona communia, æquales in nobilitate æqualia bona tollant, duplum habeat, qui duplo nobilior est. Consentiunt ergo omnes, excepto *Buridano* 5. Ethic. qu. 7., recte iustitiam particularem dividi in commutativam et distributivam. Sed unde sit sumenda harum specierum distinctio, est controversum. *Buridanus* enim negat distinctionem specificam inter has species, eo quod nulla sit ratio, inquit, quæ hanc distinctionem cogat admittere.

Aequalitas arithmetica, geometrica.

Dico primo. Divisionem specificam iustitiæ in commutativam et distributivam non desumi ex diversa æqualitate, arithmetica scilicet et geometrica.

Est contra *Valentiam* hic q. 5. p. 1. in initio, *Vasquez* I. p. disp. 86. n. 13. Leon. *Lessium,* lib. 2. de iustitia sect. 1. cap. 2. dub. 3., qui docent diversam hanc æqualitatem esse formale obiectum, a quo desumitur diversitas specifica harum specierum. Docet vero hanc conclusionem ex recentioribus *Suarez* relect. de iustitia Dei, sect. 3. n. 12. Probatur primo, quia fieri potest, ut per iustitiam commutativam per se et ex intentione operantis constituatur æqualitas geometrica: ergo cum una virtus non possit per se operari

Primum argumentum.

circa obiectum formale alterius virtutis, hæc æqualitas non erit obiectum formale iustitiæ distributivæ. Antecedens variis exemplis probari potest. In primis enim id clarum est in actu reddendi id, quod debetur ex contractu societatis, ut advertit *Molina* tract. 1. disp. 12. §. Advertendum. Quando enim unus e sociis maiorem partem contulit summæ capitalis, maiorem partem lucri habere debet in eadem proportione, in qua fuit ab ipso maior pars collata, atque ideo si tantum illi detur ex lucro, quantum alteri, qui minus contulit, violatur iustitia commutativa, si quidem ex iustitia commutativa redditur hoc lucrum. Tum quia, ut *Aristoteles* ait 5. Ethic. c. 2., iustitiæ commutativæ est in contractibus et commerciis servare æqualitatem. Tum quia, ut recte notat *Molina,* proportio geometrica non ideo debet servari in isto contractu, quasi lucrum, quod dividitur, sit bonum commune, sed quia qui init societatem, et apponit tantum capitalis, efficit sibi tanquam personæ privatæ proprium, quod ex lucro respondet huic capitali: ergo iustum, quod debetur ex contractu societatis, habere debet æqualitatem geometricam. Deinde restitutio est actus iustitiæ commutativæ, ut q. 62. a. 1. docet *S. Thomas,* in qua tamen aliquando servanda est æqualitas secundum proportionem geometricam, ita, ut hæc per se intendatur, et non per accidens, ut illa sect. 3. n. 6. et 8. probat *Suarez.* Nam si quis debeat uni quidem 100, alteri 50, tertio 25, nec potest singulis totum solvere, quia in universum non habet, nisi verbi gratia 100, tenetur ex iustitia servare eum modum in restituendo, ut tantus ait excessus solutionis unius supra solutionem alterius, quantus est excessus debiti supra debitum. Unde primo verbi gratia dare debet 56, secundo 28, tertio 15, et præterea unum, qui superest, pari proportione dividere, ut infra agentes de ordine restitutionis probabimus. Simili ratione proportio geometrica servari debet in solutione mercedis, quando ad annum vel diem conduximus operam, et ante expletum annum dimitti debet, tunc enim eandem proportionem habere debet pars stipendii ad totum, quam habet pars temporis, pro quo solvitur ad totum tempus. Similis proportio servari debet in subventione, in misericordia et charitate, quando non possumus omnibus subvenire, prout necesse esset, nam et tunc habita ratione indigentiæ, qualitatis personæ, secundum proportionem geometricam est subveniendum. Denique eadem proportio servanda est in virtute observantiæ, quando plures inæqualis dignitatis sunt honorandi.

Dices cum *Vasquez* citato num. 25., hunc actum restituendi esse actum iustitiæ commutativæ, quatenus verbi gratia solutio florenorum 56 est æqualis parti debiti; quatenus vero eandem proportionem habet cum debito maiore, quam habet solutio minor cum debito minore, est actus iustitiæ distributivæ. *Sed contra est.* Tum quia in tali restitutione clarum est intervenire concursum iustitiæ commutativæ; absurdum vero est addere etiam concursum iustitiæ distributivæ. Sequeretur enim dari unum simplicem actum virtutis, qui non potest elici nisi a virtutibus specie distinctis. Tum quia una eademque virtus respicit omnes circumstantias obiecti sui, quæ necessariæ sunt ad constituendum medium talis virtutis; sed in prædicto casu æqualitas geometrica solum est circumstantia necessaria ad servandam æqualitatem debitam, ex commutativa iustitia non minus, quam in casibus solutionis mercedis, misericordiæ, observantiæ, etc. Ergo hæc æqualitas geometrica in prædictis casibus servabitur ab ipsa iustitia commutativa. *Minor probatur.* Nam in casu prædicto illa proportio non attenditur, nisi quatenus ex illa pendet quantitas, quæ hic et nunc pensatis omnibus circumstantiis debetur huic creditori: ergo est tantum circumstantia servanda ratione æqualitatis arithmeticæ. *Secundo probatur.* Nam licet iustitia distributiva sæpe per se intendat æqualitatem geometricam, non tamen semper et in omnibus actibus: ergo non est illa æqualitas adæquatum obiectum formale et motivum illius, cum virtus extra suum obiectum non possit exercere ullam actionem. Antecedens patet exemplo electionis ad beneficium vel cathedram, ubi una res tota et indivisa, verbi gratia totum beneficium datur digniori, nec ulla fit distributio inter plures, præsertim quando unus est, qui se offert, isque dignus, tunc enim nulla est comparatio. Talem vero distributionem proprie ad iustitiam distributivam spectare, constabit ex dicendis, et ipsemet *Vasquez* fatetur illa disp. 86. n. 14. Hoc argumentum etsi variis modis eludere conentur aliqui, bene tamen reiicit illorum evasiones *Suarez* sect. 3. n. 9., et bene ostendit *num.* 19. et 20., ad iustitiam distributivam spectare, bona communia etiam uni soli tribuere, servata moderatione et adæquatione ad illius dignitatem. Nec contra hanc conclusionem existimandus est aliquid docuisse *D. Thomas,* vel *Aristoteles,* licet enim dicant diversam æqualitatem, geometricam scilicet et arithmeticam, convenire obiectis harum virtutum, non dicunt tamen ex hac æqualitate sumi speci-

Vide infra de acceptione personarum disp. 13. dub. 1. ad 1.

Secundum argumentum.

Aristoteles et D. Thomas explicant.

ficam distinctionem illarum, sed per hanc actionem magis notam et frequentiorem explicant officia harum virtutum. Et illo n. 19. addit *Suarez;* æqualitatem geometricam, etiam quando per se intendit iustitiam commutativam, non eodem modo intendere, quo iustitia distributiva, quia non propter se intendit illam, sed in ordine ad rem, quæ datur ex debito, ut per se sit tantum ac propter se.

Dico secundo. Iustitiam commutativam et distributivam distingui specie ex diversis obiectis formalibus, quæ a diversa ratione iuris et debiti sumitur; ita *D. Thomas* q. 61. ad. 1. et 5., *Suarez* loco citato sect. 2. n. 3. et sect. 3. n. 14., *Molina* tract. 1. disp. 12., *Caietanus, Aragona* q. 61. a. 1., *Soto* 3. de iustitia q. 5. a. 1. Et primo quidem, quod a diversis obiectis formalibus debeat sumi hæc diversitas, constat ex doctrina generali de specifica distinctione virtutum voluntatis. Quod vero talis diversitas in præsenti inveniatur, probatur; nam licet formale obiectum iustitiæ non sit ius vel debitum, sed honestas obiectiva operis tribuendi id, quod iure debetur, tamen, ut qu. 1. et 2. dicebamus, honestas propria iustitiæ fundatur in eo, quod ex iure debetur, et ab eo desumitur, unde præcipuum fundamentum huius honestatis est ius et ratio, quæ in alio est ad aliquid agendum, vel habendum. Ex illo enim iure diximus q. 1. oriri rationem debiti, atque ideo ex iure, tanquam ex ultima radice, sumitur ratio formalis obiecti iustitiæ, et consequenter ex debito, quod huic iuri correspondet: ergo si ratio debiti et iuris specie distincta possit assignari, etiam ratio formalis iustitiæ specie distincta assignabitur, sicut enim in aliis virtutibus, quæ alterum respiciunt, sufficit ad distinctionem virtutum specificam diversitas debiti, ut recte *Suarez* illa sect. 3. n. 16.; et ideo gratitudo verbi gratia a fidelitate, observantia a pietate paterna, ex diversa ratione debiti distinguuntur: ita similiter in iustitia etc. Sed potest assignari duplex ratio iuris: primo quidem ratione iuris proprii, id est iuris, quod sit dominium rei, vel quod moraliter æquivaleat dominio, in quo iure fundatur debitum proprietatis, et ad hunc modum debiti reducitur, quod debetur ex mutuo, promissione, vel ex delicto contra ius alienum, ut ex læsione corporis, vel famæ, etc.; licet enim qui dat verbi gratia mutuum, non retineat dominium, retinet tamen ius ad solutionem, quod moraliter æquivalet dominio, et eodem modo is, qui lædit, diminuit dominium, vel ius æquivalens dominio ad usum rei,

quam quis possidebat. Secunda ratio iuris est, quam non habet quis ratione proprietatis, aut contractus initi, sed quia est pars communitatis, cuius est bonum, quod distribuitur; eo enim ipso habet ius, ut si res illa distribuatur, et in eo sit ratio, cuius titulo res illa distribuitur, debeatur etiam illi pars aliqua. Quæ obligatio in ipsa natura partis ac boni communis, ac conditione seu dignitate personæ, quæ est pars communitatis, fundatur. Constat autem, hanc rationem iuris et debiti diversam esse a ratione iuris et debiti, qua debetur aliquid alteri ratione proprietatis, aut contractus initi cum illo, qui habet proprietatem, et potest alium facere participem sui iuris, ut recte ostendit *Suarez* illa sect. 3. n. 14. Ex hac radice diversorum iurium et debitorum oritur non solum, quod iustitia commutativa præstantior sit, quam distributiva, eo quod debitum ex iure proprietatis ortum maius et strictius sit, quam quod debetur iuri, quod habet privata persona ad portionem bonorum communitatis, cuius est pars. Verum etiam, quod ut plurimum in actibus iustitiæ distributivæ ex ratione obiecti illius et diversa ratione debiti servari debet proportio geometrica, quia fit inter personas, quæ sunt partes eiusmodi communitatis, et quidem ratione conditionis personarum, in qua sive sint omnes æquales, sive non, dicta proportio attendi debet; si tamen contingat, non esse plures, inter quos hæc divisio sit facienda, sed unicus solus, tunc huiusmodi proportio non attenditur, atque ideo ex ratione obiecti iustitiæ distributivæ tunc solum necessaria est ista proportio, quando inter plures facienda est divisio. At vero ex ratione obiecti iustitiæ commutativæ, scilicet ex ratione iuris, seu eius quod debetur propter ius proprietatis, vel quasi proprietatis, hoc est ex propria ratione specifica huius iustitiæ, non est necessaria talis proportio, licet ex accidentali ratione seu conditione individuali interdum possit accidere, ut talis æqualitas proportionis per se attendatur in illa, ut exemplo contractus societatis et restitutionis supra probavimus, dum de divisione earum specifica ageremus. An autem recte dixerit *D. Thomas* q. 61. a. 3. iustitiam distributivam et commutativam esse duas species infimas, non est magnopere laborandum.

An Iustitia sit una simplex qualitas. 1. II. q. 71. art. 1. dub. 2.

Bonum aliquod duobus modis dici potest commune. Primo, quia est res, in qua plures habent suam propriam partem per dominium privatum et cum iure, ut ex ipsius voluntate dividatur, apparet, quando alicui non placet habere suam partem coniunctam cum

aliis, ut est hæreditas etc. Et hoc bonum commune est materia iustitiæ commutativæ. *Secundo* bonum commune dicitur, in quo persona particularis non habet proprietatem alicuius certæ partis, sed communitas copulative sumpta sit illius dominus, nec in privatis est facultas, ut sine consensu communitatis applicetur ipsi aliqua pars eo solum, namque ipse velit suam partem habere separatam. Et talia bona communia sunt materia iustitiæ distributivæ.

Dices. Iustitia vindicativa est species quædam iustitiæ et non est commutativa, nec distributiva, ergo hæc divisio iustitiæ non est adæquata. *Respondeo* cum *Molina* illa disp. 1. II. et I. p. q. 21. a. 1. §. Secundo sciendum, *Vasquez* I. II. disp. 95. n. 37., vindicationem vel esse privatæ personæ, quam scilicet quis vel sumit propria auctoritate, licet non contra iustitiam, ut cum satisfacit sibi pro damno illato, cum non possit alia ratione resarciri damnum, vel certe petit a iudice vindictam. Et hæc non est iustitia proprie, ut docet *D. Thomas* hic q. 80. a. 1. ad. 1., et q. 108. a. 2. ad 1., sed est virtus quædam specialis, quam illa q. 108. *D. Thomas* vocat vindicationem, cuius proprius actus est ulcisci iniurias, non intuitu nocendi, nec desiderando malum proximi, ut malum illius est, hoc enim esset odium; sed intentione removendi nocumenta. Et hanc virtutem ait *D. Thomas,* illa q. 80. a. 1., esse annexam iustitiæ, et partem potestativam, non autem subiectivam iustitiæ. Vocatur autem pars subiectiva iustitiæ species, quæ retinet veram rationem genericam iustitiæ; potestativa vero, quæ etsi aliquam iustitiæ similitudinem habeat, non tamen habet veram rationem iustitiæ, vel quia in ea non est vera ratio debiti, vel deficit ab illa æqualitate, quæ in iustitia necessaria est. Quia igitur, ut recte notat *Vasquez* I. p. disp. 85. n. 37, qui petit, aut sumit compensationem damni illati, non debet ex iustitia illam petere; cessat enim debitum in tali vindicatione, idcirco petere vel sumere vindictam non erit iustitiæ. Quamquam *Suarez,* relect. de iustitia Dei sect. 5. n. 6., vindicationem in persona privata putet non esse virtutem specialem, sed ad illam virtutem spectare, ex cuius motivo fit, quod ad præsens institutum parum facit. Vel hæc vindicatio est personæ publicæ, ut iudicis, principis etc. Et hæc vindicatio respectu rei publicæ, cuius minister est iudex, est proprius actus iustitiæ commutativæ, ut locis citatis ottendit *D. Thomas;* idcirco enim princeps et iudices recipiunt stipendia a re publica, quia operam suam locant rei publicæ ad custodiendam iusti-

Iustitia vindicativa.

Pars subiectiva et potestativa iustitiæ.

Principum officium.

tiam. Unde non minus tenentur ex iustitia commutativa custodire rei publicæ iura, et punire reos etc., ac proinde etiam resarcire damna, quæ sequantur, si desint suo officio, quam tenetur quilibet alius, qui locavit operam suam. Eadem vindicatio, quatenus iudex per illam satisfacit ad æqualitatem parti læsæ petenti vindictam iniuriæ pro qualitate delicti et iniuriæ, est similiter actus iustitiæ commutativæ.

In eo, qui petit a iudice vindictam, petitio hæc potest esse actus iustitiæ, quando v. g. eius honor violatur, necessarius ad obeundum munus ad quod tenetur ex iustitia, sicut enim qui debet ex iustitia, tenetur ex iustitia repetere pecuniam a suo creditore ut possit solvere debita. Si ex iustitia non teneatur se servare indemnem, petitio vindictæ erit actus vindicationis.

Dico tertio. Iustitia commutativa, quam *Aristoteles* et *D. Thomas* agnovit, quæque propriam habet rationem iustitiæ specialis distinctæ a reliquis virtutibus, ut religione, pietate, etc. non respicit qualecunque ius proprium alterius, sed tale, in quo datum et acceptum, ac proinde contrapassum intercedere possit. *D. Thomas* I. parte q. 21. a. 1. in corpore, idcirco ait Deo non competere iustitiam commutativam, quia inter Deum et nos non intercedit datum et acceptum, iuxta illud *Job.* 22. 43.: Quid prodest Deo, si iustus fueris, aut quid ei conferes, si immaculata erit via tua? Et c. 35. v. 7., si iuste egeris, quid donabis ei; et *Luc.* 17. v. 10., servi inutiles sumus. Quod vero *D. Thomas* senserit, hanc rationem spectare ad ipsam rationem formalem virtutis, et non esse tantum conditionem accidentariam, patet ex discursu eiusdem p. I. q. 20. a. 1. ad 2., ubi ait, imperfectiones, quæ virtutibus vel actionibus conveniunt, interdum oriri ex ipsa ratione formali illarum; et huiusmodi virtutes ait non esse in Deo nisi metaphorice propter similitudinem effectuum, ut ira, iustitia, temperantia etc. Interdum vero talis imperfectio oritur ex accidenti ratione subiecti, qua ratione omnis virtus creata includit, quod sit accidens, ens limitatum etc., ut in misericordia, v. g. quod fiat cum aliqua compassione. Et huiusmodi virtutes ait *D. Thomas* reperiri in Deo secundum suas formales rationes. Ergo cum postea docet iustitiam commutativam non reperiri in Deo, eo quod inter Deum et nos non inveniatur datum et acceptum, sensit hanc rationem spectare ad ipsam formalem rationem iustitiæ. In quo sequuntur D. Thomam Theologi omnes, ut Gab. *Vasquez* ottendit I. p. disp. 85. c. 2. Et *Salmeron*

hic, q. 61. a. 4., ubi idcirco ait inter Deum et homines non esse iustitiam commutativam, quia in actu iustitiæ commutativæ intercedere debet aliquod vere datum, quod non sit, nisi cum res data est vere dantis, et non eius, cui datur. Nihil autem possumus dare Deo, quod non sit magis Dei, quam nostrum, atque ideo nihil ipsi damus, nec ipse recipit quicquam a nobis. Idem docet *Aristoteles*. Nam Ethic. 5. c. 4. ait, iustitiam commutativam versari in commerciis, vel sponte factis, vel iniuria. Deinde c. 5-o disputans contra Pythagoram, qui dicebat iustum idem esse, quod contrapassum, ostendit id non ita esse, licet enim in omni iustitia commutativa reperiatur contrapassum eo, quod in illa consideretur æqualitas dati et accepti, tamen in iustitia distributiva non reperitur hoc contrapassum. Licet autem variis modis explicent auctores, quid sit hoc contrapassum, ex quibus nonnullos reiicit *Suarez,* illa relect. sect. 2. a. n. 24., breviter tamen existimo, hoc contrapassum, quod in omni iustitia commutativa reperitur, non esse aliud, quam datum et acceptum. Ut enim *Aristoteles* ait, et ipsa vox commutationis aperte significat, ad rationem omnis commutationis requiritur, ut unus tantum accipiat ab altero mercedis vel præmii, quantum dedit ei obsequii, rei, etc., aut certe, ut tantum patiatur, quantum nocuit. Hæc autem receptio, passio quædam dicitur ab Aristotele et Pythagora. At vero in iustitia distributiva idcirco non invenitur hoc contrapassum, eo, quod pars communitatis particeps esse debeat boni communis, quando redundat, etiamsi nihil contulerit bono communi, ut explicat *Molina* d. 13. concl. 1. tract. 1. Deinde ratione probatur conclusio a posteriori, nam si ad rationem formalem iustitiæ commutativæ non requiritur, ut inter datum et acceptum versetur, sequitur in actu implendi votum reperiri veram rationem iustitiæ, si quidem ibi reperitur debitum et æqualitas; tantum enim redditur, ut supponimus, quantum promissum est: ergo sicut promissio facta homini, si acceptetur, ex iustitia obligat, et implemus illam per actum veræ iustitiæ: ita similiter impleretur votum etc. At certum est, adimpletionem voti esse actum religionis, quam virtutem ostendit *D. Thomas* q. 80. non participare veram rationem iustitiæ. Nulla autem potest assignari ratio, cur promissio facta homini obliget ex iustitia, facta Deo ex religione, nisi quia inter Deum et nos non potest dati et accepti ratio inveniri, cum nihil a nobis Deus accipiat, quemadmodum dicebat *Salmeron* et Scriptura locis citatis. Quam rationem obiter attingit *Vasquez*, illa

Contrapassum quid?

Solutio voti cur non sit actus iustitiæ.

disp. 85. n. 27. Quia iniustitia et iustitia versantur circa idem, atque ideo erga quem possumus exercere verum et specialem actum iustitiæ, etiam exercere verum et specialem actum iniustitiæ, si scilicet æqualitatem iuris et debiti non servemus. At erga Deum non possumus nos illam iniustitiam specialem oppositam iustitiæ commutativæ committere, ergo nec actum iustitiæ. At id aliunde oriri non potest, nisi quia datum et acceptum non potest inter nos et Deum intercedere. *Minor probatur.* Nam si ullum actum iniustitiæ specialem contra Deum possemus committere, cum illius dominio nihil possumus subducere, nec ullam vim illi inferre, maxime committeretur tale vitium detractione honoris divini, contemptu illius etc., quemadmodum inter homines detrahendo committitur iniustitia. Atqui in his respectu Dei nullum est peccatum iniustitiæ specialis, quæ opponatur iustitiæ proprie dictæ. Nam detractio Dei, seu blasphemia, non est peccatum iniustitiæ, sed vel est peccatum contra fidem, si Deo attribuuntur illa, quæ fidei repugnant, vel contra religionem, ut in materia de blasphemia diximus. Pari ratione sacrilegium opponitur religioni. Causa igitur, cur detractio proximi et convitium de illo dictum sit propria iniustitia, convitium autem contra Deum non sit iniustitia (nisi generali quadam ratione, secundum quam omne peccatum dicitur esse iniustitia) ea est, quod Deo nullum nocumentum infertur nostra detractione, ut dicit *Job.* 35. v. 6. Si peccaveris, quid ei nocebis? etc. Ex quo infert *Vasquez* loco citato n. 9. et 25., satisfactionem Christi Domini, etiamsi sit copiosissima, atque supra æqualitatem per modum meriti de condigno (quod tantum significare volunt auctores, cum aiunt, Christum Dominum satisfecisse de rigore iustitiæ), non esse tamen proprie actum iustitiæ, ut ex professo ostenditur III. p. q. 1. a. 2. — *Tertia ratio a priori,* cur iustitia commutativa versari debeat circa datum et acceptum, assignatur a *Suario,* illa relect. sect. 2. n. 19., et *Vasquez,* illa disp. 85. n. 19. Nam qui per iustitiam commutativam dat aliquid alteri, supponit non esse expletum ius alterius, si enim expletum esset, nihil deberet: ergo actus huius iustitiæ supponit inæqualitatem et obligationem faciendi æqualitatem; sed hæc obligatio esse non potest, nisi vel ratione iniuriosæ actionis, per quam aliquid acceptum et ablatum est ab alio, quod illi reddi debet, vel ex voluntario facto, quo obligantur sibi mutuo paciscentes, in quo is, qui exercet actum iustitiæ, accipit ab altero minimum obligatio-

Satisfactio Christi non est actus iustitiæ.

nem, et ius ad rem. *Dices.* Saltem is, qui solvit debitum contractum ex simplici promissione, absque ulla conditione onerosa facta et acceptata, solvit ex iustitia, ut infra dicemus, et tamen nihil accipit ab eo, cui solvit. *Respondet Suarez* optime, ubi superius n. 20., talem promissionem acceptatam esse veram donationem, et non actum iustitiæ quia vere post donationem res iam non est donantis, sed donatarii, perinde ac si initio rem ipsam consignasset titulo donationis alteri, et vicissem ab eo accepisset ad tempus. Idcirco vere moraliter accepisse dicitur vel rem, vel saltem ius ad rem, quare ex iustitia tenetur is, qui donavit, restituere eo tempore, quo debuit restitui. Addit *Aristoteles* 5. Ethic. c. 2., iustitiæ materiam remotam commutativæ esse in tribus honorum generibus, in salute, honore et pecunia, quod etsi *Suarez,* illa sect. 2. n. 22. impugnet exemplo parochorum, qui ex iustitia tenentur administrare Sacramenta; si tamen salutis nomen ample accipiamus, quemadmodum etiam accipitur nomen pecuniæ, non est, cur reiiciatur *Aristoteles.* Ex his facile intelligitur, quid sit iudicandum de illa controversia, non tam difficili, quam summa contentione mota a *Suarez,* (in dicta relect. et III. p. tom. 1. disp. 4. sect. 5. §. Sed iam), qui sententiam *Vasquis* suppresso nomine graviter reprehendit, quod illa disp. 85. docuerit, in Deo non esse proprie iustitiam commutativam. Nam inprimis, ut ipse met Suarez fatetur sect. 6. n. 1., novam quandam rationem iustitiæ commutativæ excogitavit, quam veteres omnes prætermiserunt, nec talem iustitiam asserit esse in Deo, qualem agnovit *Aristoteles, D. Thomas* et alii, sed diversam. *Vasquez* vero disp. 85. n. 14. et 21. illud supponit, rationes formales rerum, de quibus disputamus, an sint in Deo formaliter, non esse novas et ad arbitrium excogitandas, sed secundum illas formales rationes de iis agendum, quæ usitatæ sunt; alias enim si fas sit novas rationes excogitare, quamlibet affectionem etiam doloris, tristitiæ etc. Deo attribuere poterimus formaliter. In re autem uterque idem revera docet; hic enim fatetur, illa disp. 85. n. 49., Deum dici iustum non metaphorice, sed proprie, ita tamen, ut hæc ratio iustitiæ, quæ Deo formaliter tribuitur, non sit ratio iustitiæ commutativæ specialis, seu specificæ, sed generalis, per quam Deus reddit unicuique, quod illi debetur, quæ generalis quædam ratio est etiam in hominibus, et non soli iustitiæ commutativæ speciali propria, siquidem etiam per religionem reddimus id, quod debemus, ex

An inter Deum et nos sit iustitia?

Vide III. p q. 1. ar. 2. dub. 2.

Lessius lib. 2. de iustitia qu. 1. cap. 4. dub. 1. Inde, ait, non est iustitia, sed fidelitas, quæ iustitia vocatur. Idem Bellar. lib. 4. de pœnit. cap. 1.

voto, iuramento, etc. Nec Suarez aliam iustitiam in Deo ponit, ut ipsemet, sect. 2. n. 14. et 15., explicat; ait enim iustitiam commutativam, quæ respectu Dei in nobis invenitur, esse religionem, non illam specialem, qua Deo cultum exhibemus, sed quandam specialem virtutem, cuius obiectum sit reddere Deo debitum, sive per pœnitentiam, sive per actum alterius virtutis. Unde ibidem n. 27., iustitiam commutativam, quæ est in Deo, et ad Deum, ait differre in obiecto formali a iustitia commutativa humana, quæ est ipsissima sententia *D. Thomæ* et *Vasquez;* et n. 30. ait, has iustitias differre inter se secundum proprias et speciales rationes iustitiæ commutativæ, et obiectis formalibus, quod tantum docuit *Vasquez,* qui loquitur de illa sola ratione formali iustitiæ commutativæ, quam auctores hactenus agnoverunt et explicarunt. An vero in Deo iustitia distributiva reperiatur, non est hoc loco examinandum. Ex his constat, iustitiam, quæ dicitur una esse e quatuor virtutibus cardinalibus, non esse unam specie infima, sed subalterna. Idem de temperantia et fortitudine dicetur.

Iustitia non est una species infima.

Dubitatio tertia.

DE VARIIS IURIS DIVISIONIBUS.

D. Thomas qu. 57. a. 2. 3. 4.

Variæ inveniuntur apud auctores iuris divisiones. Nos in præsenti tres duntaxat explicabimus. *Primo* igitur dividit ius *Aristoteles,* 5. Ethic. c. 7., in naturale et positivum, seu legitimum. Cum autem hac ratione dividitur ius, dupliciter potest nomen iuris accipi. Primo pro lege, et tunc ius naturale idem est, quod lex naturalis, quæ vel est ipsa natura rationalis, quatenus illi, ut talis est, aliqua ex natura rei sunt convenientia aut dissentanea; vel vis naturalis cognoscendi ea, quæ naturæ rationali, quatenus rationalis est, naturaliter conveniunt aut non conveniunt, quam significari putant multi per „lumen vultus signatum super nos" Psal. 4.; vel ut aliis placet, sunt propositiones quædam practicæ per se notæ, vel ex iis facile et evidenter deductæ, ipsa natura duce. Et hanc legem ait *Aristoteles* 5. Ethic. c. 7. ubique eandem vim habere. Licet enim, ut 1. II. qu. 76. a. 2. ostenditur, quædam præcepta iuris naturæ ignorari possint, præsertim quæ obscurius deducuntur ex iis principiis, ut v. g. ebrietatem vel usuram esse illicitam etc., imo, ut *Caesar* l. 6. de bello gallico ait, olim

Ius naturale et positivum.

Lex naturalis quid?

lex non furandi apud germanos non agnoscebatur; tamen universa legis naturæ præcepta, et quæ ex illis facile deducuntur, apud omnes eadem sunt, nec immutari possunt, ita, ut, quod lege naturæ illicitum est, licitum fiat, sed quod semel est de naturæ iure, semper est de naturæ iure et semper obligat. Quod ut recte intelligatur, suppono contra quosdam apud *Aristotelem* 5. Ethic. c. 2., et apud *Augustinum* 3. de doctrina christiana c. 14., quædam ita esse intrinsece mala, ut non ex libera prohibitione alicuius oriatur eorum deformitas, sed ex natura obiecti repugnent naturæ rationali, nam si omnia solum essent mala, quia libere prohibentur, clare sequeretur Deum posse mentiri, si id nolit sibi esse malum; at id impossibile penitus esse supra ostendimus. Deinde ea, quæ lege naturæ prohibentur, supponendum est duplicia esse: quædam enim absolute et simpliciter præcisis quibuscunque circumstantiis a substantia actus humani prohibita sunt, ut mentiri, odisse Deum et proximum libere etc; quædam vero non absolute et simpliciter præcisis quibuscunque circumstantiis esse prohibita iure naturæ, sed in certis ac determinatis circumstantiis. Ea igitur, quæ iure naturæ primo modo prohibentur, nulla ratione possunt licite fieri deliberate; quæ vero prohibentur posteriori modo, manente substantia actus, si mutentur circumstantiæ, licite fiunt, quia variata circumstantia extrahitur obiectum illius actus ab obligatione legis naturæ, et hac ratione homicidium iure naturæ prohibitum est, sed privatæ personæ et cum iniuria alterius, ac proinde sine iniuria etiam privatæ personæ licitum est occidere aggressorem; similiter legis naturæ est reddere depositum, quando scilicet absque aliorum gravi detrimento fieri potest, atque ideo furioso non est reddendus gladius depositus. Innocentem non esse occidendum a iudice, lex naturæ dictat, nisi probetur nocens; si tamen probatus fuerit nocens, potest iudex publicam sententiam sequi et occidere iuxta multos. Pari ratione ius positivum potest ex parte obiecti addere aliquam circumstantiam, quæ extrahat obiectum a materia iuris naturalis, ut lex præscriptionis, per quam princeps potestatem habet spoliandi bonis propriis subditos, quando ita nocivum est ad bonum commune; propter publicam enim tranquillitatem, et in pœnam negligentiæ, privat dominio bonorum præscriptorum, cum tempore a iure præfixo non repetit rem suam. Ex his colligit *Abulensis* in c. 19. *Matth.* q. 30. et sequentes, pluralitatem uxorum non esse contra ius naturæ, saltem primo modo, quasi ipsa sub-

Quomodo lex naturalis immutabilis.

Pluralitas uxorum quomodo contra ius naturæ.

stantia actus præcisis aliis circumstantiis intrinsece sit mala, sicuti accidit in mendacio, si quidem in ea lege Deus sæpe dispensavit. Imo etiam coniugia in primo gradu filiorum Adam v. g. eodem modo non fuere contra ius naturæ simpliciter, et quod admirabilius est, *D. Irenæus* lib. 4. c. 51. n. 5., et ut in illum locum citat *Feuardentius, Origenes, Chrysostomus, Ambrosius, Theodoretus,* excusant filias Loth a peccato, eo quod illæ putabant cæteris extinctis genus humanum in extrema necessitate fuisse; quod vero leg. 4. ff. de iustitia et iure ait *Ulpianus,* iure naturæ omnes esse liberos, et omnia esse communia, non obstat superiori doctrinæ, vel quia nomen iuris naturalis non sumitur pro lege naturali, sed pro potestate et facultate, sed id verum est manentibus omnibus eodem modo, quo initio condita sunt, hoc est, si non interveniat aut liber consensus hominum, aut delictum, ratione cuius sicuti occidi possunt homines, ita si servantur, servi efficiuntur.

Coniugia primo gradu.

Filiæ Loth an peccarint?

Quomodo iure naturæ omnes liberi

Ius vero positivum est illud, quod libera voluntate superioris ponitur, seu ut *Aristoteles* 5. Ethic. c. 7. ait, quæ ab initio, antequam lex statuatur, nihil refert, sic an aliter fiant, imo etiam postea manentibus omnibus conditionibus et circumstantiis per solam voluntatem legislatoris valide possunt mutari. Et de hac divisione agitur 1. II. qu. 95.

Ius positivum quid?

Secundo, ius, quod dividitur hac ratione, et proprie ad iustitiam spectat, sumitur vel pro iusto, quod alteri debetur, vel pro iure, hoc est facultate agendi aliquid propria auctoritate, quo sensu dividitur ius in naturale et legitimum, seu positivum 5. Eth. c. 7. Et quidem si ius accipiatur pro iusto, ius naturale erit, quod ex natura rei commensuratur iuri alterius, ut cum tantum redditur, quantum acceptum est mutuum, vel depositum, idem numero restituitur. Ius vero positivum, quod commensuratur iuri alterius, vel per pactum, vel per superioris decretum. Si vero ius accipiatur pro iure, tunc ius naturale est ipsa facultas, quæ ex natura rei homini convenit, v. g. faciendi, quæ necessaria sunt, ad conservationem vitæ, contrahendi matrimonia etc., quod ius naturæ non includit necessitatem, sed potestatem. Positivum vero ius in hac acceptione est potestas, quæ non convenit homini ex natura rei, sed ex libera voluntate, ut privatum dominium homini convenit dependenter a libera rerum divisione. Quocunque autem modo sumatur ius, adæquata est hæc divisio; omne enim ius aut constat ex sola natura rei, aut non ex illa sola, sed dependenter a

Omne ius vel est naturale vel positivum.

libera voluntate. Sed illud est naturale ius, hoc vero positivum: ergo omne ius vel est naturale, vel positivum. Solum facit difficultatem Ulpianus et reliqui iuris periti leg. 1. et 6. ff. de iustitia et iure, ubi ius dividunt in naturale, gentium et positivum. Verum

Ius gentium quid?

in solo nomine est æquivocatio et diversitas. Nam *Aristoteles* et Theologi cum Paulo iuris perito leg. 11. ff. de iustitia, ius naturale vocant, quod ex natura rei æquum et bonum est. *Ulpianus*

Ius naturale Ulpiano quid sit.

autem illa leg. 1. §. Ius naturale, et *Iustinianus* in Institutione de iure naturali lib. 1. tit. 2., ius naturale vocant, quod natura omnia animalia docuit, et quæ etiam bruta, ex instinctu naturæ faciunt, ut sunt educare liberos, tueri vitam etc. Per ius vero gentium Ulpianus intelligit ius, quod solis hominibus convenit, atque ita, quod omnibus fere gentibus commune est, ius gentium vocat, sive ex principiis naturæ homini notis evidenter deducatur, atque revera ad ius naturale, prout a Theologis sumitur, pertineat, sive non. Unde *Iustinianus* in Instit. lib. 2. tit. 1. §. Singulorum, ait ius naturale appellari ius gentium. Et lib. 1. titulo 2., quod naturalis ratio, inquit, inter homines constituit, id apud omnes homines æque custoditur, vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur; et l. 2. ff. de iustitia, cultus Dei, obedientia ergo parentes, dicuntur non esse iuris naturalis, sed gentium, quia scilicet hi actus soli creaturæ rationali conveniunt. Et l. 3. ad ius gentium spectare dicitur, ut vis vi repellatur. Et hac ratione sumptum ius gentium revera est ius naturale. Aliquando vero Iuristæ ius gentium sumunt pro iure positivo, quod apud omnes gentes locum habet; qua ratione sumitur l. 4. ff. de iustitia, cum servitutes et manumissiones, et l. 5. cum divisiones agrorum, commercia, emptiones, locationes etc. dicuntur esse ius gentium. Ut igitur omnis in hac re tollatur æquivocatio, ius adæquate dividi debet in naturale et positivum. Ius naturale subdividi potest in illud, quod est brutis commune et continet quosdam instinctus naturales hominibus et brutis communes; et in illud, quod est hominis proprium, estque illud, quod vel per ipsum lumen rationis, vel per discursum necessarium ex ipsis principiis naturæ lumine cognitis deducitur, vocaturque ius gentium. Ius vero positivum dividitur in divinum et humanum, hoc in canonicum et sæculare. Istud rursus in civile, quo regnum vel imperium utitur, et in ius gentium, quo omnes fere gentes utuntur, ut habetur c. Ius gentium dist. 1. apud Gratianum, quale est lega-

Iuris positivi divisio.

torum non violandorum, ius quo res domino carentes sunt primi occupantis, divisiones rerum, induciæ, legata, pacta, quæ omnibus fere gentibus communia sunt, et tamen sunt legis positivæ, unde in his dispensari potest. Nam et christiani capti a christianis in bello iusto servi non efficiuntur, et religiosi possident bona in communi, et si vellent homines, valide possent, ait *Molina* tract. 1. disp. 5., tollere dominia particularia in re publica ita, ut omnia, quorum proprium dominium antea habebant privati, essent communia. Addendum vero est, ius omne deduci aliqua ratione ex iure naturali et dictaminibus notissimis luminis naturalis, ita ut etiam ius positivum per probabilem et congruentem consequentiam ex illis deducatur, hic et nunc particularibus necessitatibus applicatis. Deinde recte notat *Aristoteles* 6. Ethic. c. 11. in fine, et *D. Thomas* q. 49. a. 3., dictamen rectæ rationis sumendum esse ex iudicio prudentum et proborum, illisque potius credendum, quam demonstrationibus, eo quod in materia, in qua perturbare solet passio iudicium, qualis est moralis materia, plus illi fidendum est, qui minus ducitur passione, quam rationibus; et docilitatis, quæ pars est prudentiæ, officium illud ait esse D. Thomas, ut in moralibus plus credamus iudicio prudentum, quam rationi.

Tolli posset dominium particulare.

Omne ius deducitur aliquomodo ex iure naturali.

Prudentibus plus credendum in re morali, quam rationibus.

Secundo dividitur ius in ius ad rem, et ius in re, seu quod idem est, in ius personale et ius reale. Ius in re, seu reale est, per quod res aliqua immediate est devincta alicui; ius vero ad rem seu ius personale est illud, per quod, etsi non sit devincta res ipsa immediate, persona tamen obligata est ad tradendam rem, vel aliquid aliud faciendum. Et quidem cum quis habet ius reale, conceditur in iure actio realis, quam rei vindicationem appellant, ut scilicet de manu cuiuscunque, tanquam legitimus dominus, rem illam sibi vindicet. Unde ad hoc ius acquirendum non satis est rem aliquam existere et habere titulum aptum ad transferendum dominium, ut est emptio, donatio, sed insuper opus est, ut res illa nobis tradita sit aliquo genere traditionis, nam ut habetur Codi. de pactis, traditionibus et usucapionibus, non nudis pactis dominia rerum transferuntur, quamobrem regulariter loquendo ante traditionem non comparatur ius in re; proinde si quis rem aliquam vendat, preciumque recipiat, vel donet etc., antequam res tradatur emptori, hic non habet ius in re; ideoque si res alteri vendatur, et tradatur, primus emptor non potest repetere rem illam ab emptore posteriori, sed solum habet actionem contra venditorem.

Secunda iuris divisio: ius in re, ad rem.

Dixi regulariter, nam, ut habetur cap. si tibi absenti, de præbend. in 6., in beneficio ecclesiastico statim post collationem acceptatam, etiam ante apprehensionem acquiritur ius in re, quamvis ad possessionem beneficii necessaria insuper sit apprehensio illius per actus consvetos, v. g. accipiendi annulum etc. Eadem est ratio de rebus in pignus aut hypothecam traditis, de bonis hæreticorum, de hæreditate paterna, et de rebus incorporalibus, quæ iure hæreditario ad alium transeunt, ut est ius patronatus, ut ostendit *Molina* tom. 1. tract. 2. disp. 2.

Tertia divisio. ius paternum et dominativum

Tertio. Aristoteles 5. Ethic. c. 6. et D. *Thomas* q. 57. a. 4., iustum politicum, quod est inter æquales, ait distinctum esse a iusto, quod est inter patrem et filium, Deum et hominem, uxorem et maritum, dominum et servum. Et quod inter patrem et filium non sit iustum simpliciter, probat *Aristoteles.* Nullius enim, inquit, erga sua simpliciter iustitia est, cum iustitia sit ad alterum atque ideo, sicut ubi non est debitum ex iure alterius ortum, ut in veracitate, familiaritate etc., vel ubi non est æquale, non est ibi iustitia, ita etiam, ubi non est diversitas; sed liberi, quoad pupilli fuerint, et non separati, aliquid patris sunt: ergo inter illos non est iustum simpliciter. Idem dicit de hero et servo, marito et uxore etc. Quæ ut ordine explicentur:

Inter patrem et filium an sit iustitia.

Supponendum est, filium dici esse patris, 1° propter naturalem generationem; sunt enim quasi ipsi, inquit *Aristoteles* 8. Ethic. c. 12. initio, qui ex ipsis orti sunt; 2° propter subiectionem moralem patriæ potestati, ratione cuius filius nondum emancipatus dicitur non esse sui iuris, sed sub potestate patria, quæ subiectio non durat perpetuo; aliquando enim efficitur filius sui iuris, et fit paterfamilias, qui de suis rebus libere possit disponere, aut per emancipationem, aut si pater in hæresim labatur, si incestas nuptias intra gradus prohibitos contrahat, si filius eligatur in episcopatum, vel consiliarium imperatoris, etc.; si pater profiteatur religionem, et aliis modis in iure expressis, de quibus inter alios agit *Molina* tract. 2. disp. 229. Hæc vero moralis subiectio diversis temporibus diversos effectus habuit pro varia principum constitutione.

Olim iure romano filii occidi poterant a patre.

Olim enim iure civili romanorum licebat patribus occidere filios, ut habetur in Codice de patria potestate L. 10. et L. 11. ff. de liberis et posthumis. Postea vero hæc lex antiquata est, et l. 3. Cod. de patria potestate, statuitur, ut si filius atrocius sit puniendus, prætori sistatur, qui pœnam statuat, quem pater petit.

Præterea licitum olim fuit patribus in gravi egestate constitutis vendere filios non solum lege positiva, ut habetur l. 2. Cod. de patribus, qui filios suos distraxerunt, idem *Exod.* 71. v. 7., sed etiam lege naturali, ut ostendit *Molina* tract. 2. disp. 33. §. Sciendum est item. Et præterea, quicquid acquirebat filius, transibat in dominium patris. Postea vero, ut inquit *Iustinianus* in Institutione, per quas personas cuique acquiritur etc. §. Igitur liberi, in favorem militiæ exemptum fuit a dominio patrio peculium castrense, id est, quod titulo militiæ acquisivit, seu, ut l. 11. ff. de castrensi peculio, dicitur, castrense peculium est, quod a parentibus vel cognatis in militia agenti donatum est, vel quod filiusfamilias in militia acquisivit, quacunque tandem ratione, dummodo occasione militiæ acquisierit, ut si ex bonis castrensibus aliquid emit, lucratus est, etc.; de his enim omnibus libere potest filius disponere etiam invito patre, ut habetur l. 4. ff. de peculio castrensi; in cætera vero bona, quæ filius acquirebat, olim pater, vel avus paternus (nam ex Inst. de patria potestate §. qui igitur, in nepotes et neptes etc. ex filio susceptos habebat ius paternum avus, non autem in nepotes ex filia susceptas) acquirebat dominium et usumfructum, id est ius percipiendi omnes fructus, ut habetur in Institutione, per quas personas, §. Igitur, ita, ut pater posset illa donare libere cuivis. Deinde *Iustinianus* exemit a iure paterno cum bonis castrensibus etiam bona quasi castrensia (leg. cum oportet Cod. de bonis, quæ liberis debentur), id est bona, quæ filii acquirebant e stipendio officii et ministerii publici, ut ministerio principis, professione publica alicuius artis liberalis, officio prætoris; tandem l. cum multa Cod. eodem tit. ea, quæ princeps vel augusta donat filio et filiæ familias, eximuntur a dominio et usufructu paterno; deinde bona, quæ post clericatum adeptus est filius sub patria potestate constitutus, quasi castrensia habenda decernit lex et novella 123. cap. 9. Cod. de episcopis et clericis post legem 33. §. præsbyteros; denique illa lege Tum oportet, et in Institutione, per quas personas, loco citato, sancitum est, ut peculium filii adventicium, id est quod ex materna hæreditate, legato, vel donatione etc. acquisivit filius, sit sub potestate parentis, vel paterna, quoad usumfructum, directum tamen dominium et proprietas sit penes filium; si vero bona aliqua acquirat filius intuitu patris, et ex re ipsius (quod Iuristæ boni profectivum vocant), eius etiam dominium esse penes patrem lege citata declaratur.

Si quis vendiderit filiam in ancillam.

Castrensia bona.

Adventitia bona.

Profectitia bona.

His positis solum superest difficultas, an inter patrem et filium possit esse vera ratio iustitiæ propriæ dictæ; id enim absolute negat *Caietanus*, hic, q. 57, a. 4. §. Sed hæc responsio, *Valentia,* hic, q. 1. p. 2. §. 3. Dubium, ubi ait, inter patrem et filium etiam emancipatum, nequidem quoad contractum civilem, posse esse veram iustitiam, atque ideo si pater offendat filium, vel contra, non peccabunt contra iustitiam, sed contra pietatem, quæ fortius obligat. Ratio Caietani est, nam iustitia proprie est ad alterum, sed filius non est alter a patre, sed aliquid patris ex 8. Ethic. c. 12.; quia igitur, ait Caietanus, etiam castrense peculium eo ipso, quo est filii, est etiam patris, quia est suæ partis, nec in eo quidem intercedere potest iustitia inter patrem et filium.

Dico primo. Inter patrem et filium, quoad ea, quæ iure naturæ debentur ratione generationis, non est proprie iustum, sed solum debitum pietatis, quæ est potestativa seu potentialis iustitiæ, ut q. 80. et 101. docet *D. Thomas.* Est concl. *D. Thomæ* qu. 57. a. 4. ad 1. *Aristotelis* etc. Quod ut probemus, supponendum est, ratione generationis patrem debere nutrire et bene instituere filios, quod debitum nascitur ex appetitu naturali honestæ conservationis generis humani et non ex iure, quod sit in filio. Similiter filius tenetur honorare parentes, et eos alere in necessitate etc. Quod igitur hoc debitum filii non sit iustum, ex eo probat *Aristoteles,* quod parentibus æquale reddi non potest, ideoque non solum per accidens, quemadmodum accidit iis, qui debent 1000, et non habent nisi 100, sed ex natura rei eo, quod a patre accepit, altioris ordinis est quolibet obsequio et utilitate, quam filius præstare possit patri. Quod vero debitum patris respectu filii non salvatur per iustitiam, probatur. Illud tantum debitum est proprie iustum et spectans ad iustitiam, quod debetur ratione iuris et facultatis, quæ in alio est ad aliquid faciendum vel habendum etc. At debitum, quod in patre respectu filii, ut filius est, non nascitur tanquam ex radice ex iure, quod sit in alio: ergo non est iustum proprie. *Minor probatur* ab *Aristotele* 5. Ethic. c. 6. Nam hoc debitum est in patre erga filium etiam non emancipatum. At ante emancipationem nulla sunt iura in filio, quatenus filius est, et quæ illi conveniunt ratione generationis, quæ non sint sub potestate patris. Sed fieri non potest, ut quis ex iustitia obligetur ad sua; filius autem, antequam a patre separetur et habeat bona propria, est patris: ergo debitum, quod

Ratione generationis quid pater filio debet.

est in patre respectu filii, non nascitur ex aliquo iure filii, sed ex modo, quo humana natura conservari debet, atque ideo erga filium non est proprie iustum, sed pietas. Alii paulo aliter hoc proponunt; aiunt enim ideo non esse iustitiam in patre respectu filii, quia filius non est alius a patre; licet enim in persona diversus sit ab illo, non est tamen alter in iure, id est in auctoritate aliquid faciendi, eo quod solum ius filii sit sub potestate patris, et re ipsa sit ius patris.

Dico secundo. Inter patrem et filium, quoad ea, quæ filius habet, ex peculio castrensi, aut quasi castrensi, vel quæ post emancipationem possidet etc. reperiri potest propria iustitia, perinde ac inter alios, ita *Soto* l. 3. de iustitia q. I. a. 4. *Vasquez* 1. p. disp. 85. c. 5., *Suarez* III. p. tom. 1. disp. 4. sect. 5., *Molina* tract. 1. disp. 7. Et innuit *Aristoteles* 5. Ethic. c. 6, cum ait, inter patrem et filium non esse iustitiam, quoad filii pupilli fuerint, et non separati: ergo post separationem, quæ fit per emancipationem, potest esse iustum inter illos. Quia vero tempore Aristotelis nondum erat iure civili concessum ius peculii castrensis filii, idcirco eius non meminit Aristoteles. Idem colligitur ex ratione, qua utitur Aristoteles. Nam idcirco ait inter patrem et filium non esse iustitiam, quia nullus habet obligationem iustitiæ ad sua; filius autem ante separationem a patre est possessio patris. Ex qua ratione solum sequitur, inter patrem et filium non separatum per emancipationem non esse iustitiam.

Probatur primo. Inter quos potest esse emptio et venditio et actio exigendi res suas in iudiciis, est vera iustitia. Siquidem 5 Ethic. c. 2. in fine, proprium est iustitiæ commutativæ in emptionibus, venditionibus etc. constituere æqualitatem. At inter patrem et filium emancipatum, vel non emancipatum, habentem tamen peculium castrense, potest esse emptio et venditio, ut habetur l. 2. ff. de contrahenda emptione, inter patrem, inquit, et filium contrahi emptio non potest; sed de rebus castrensibus potest, ut leg. 4. ff. de iudiciis, licet, inquit Caius, nobis ius esse non possit cum eo, quem in potestate habemus, ex peculio tamen castrensi potest; et leg. 6. ff. de iniuriis, actio iniuriarum conceditur filio, qui non est in potestate patris, si rei atrocitas id suadeat. Et plurimi alii casus sunt, in quibus filio licet cum patre contendere, ut si bona adventitia dilapidantem patrem velit removere ab administratione bonorum, et in casibus, in quibus iure potest patrem

cogere, ut se emancipet, v. g. si filium inhumaniter tractet pater, si filiam sollicitet ad turpitudinem, et aliis casibus, de quibus late *Molina* tract. 2. disp. 228. et 229.

Secundo. Inter rem publicam et eius membra est unitas maxima, quippe cum singula membra rei publicæ in ea contineantur, tanquam pars in toto, etiam tamen non obstante hac unitate persona particularis veram iustitiam habere potest erga rem publicam, cuius est pars, et in acceptione bonorum communium veram iniustitiam committit: ergo etiam in præsenti. Et confirmatur, nam ut recte probat *Molina* tract. 2. disp. 242. et tract. 1. disp. 7., filius si invito patre accipiat aliquid e bonis paternis, vel male insumat, etc., tenetur interdum ad restitutionem: ergo cum restitutio non oriatur, nisi ex violatione iustitiæ, si filius obligatur ad restitutionem patri faciendam, vera iustitia etiam potest inter illos intercedere. Ratio a priori est hæc. Nam quandocunque debitum aliquod oritur ex proprio iure et dominio alterius, tunc actus tribuendi hoc debitum est verus actus iustitiæ; sed debitum, quod est in patre respectu filii emancipati, ut habentis bona castrensia, quoad contractus civiles oritur ex dominio proprio filii, ex illo scilicet eodem, ex quo impediuntur extranei, ne possint bona illius sibi usurpare: ergo debitum, quod est inter parentem et filium emancipatum, vel habentem bona castrensia, non minus est iustum, quam in aliis personis reperitur. *Ad rationem Caietani.* Ratio iustitiæ debet esse inter diversos et distinctos, non solum in persona, sed et in iure ac dominio; huiusmodi autem diversa sunt in patre et filio emancipato, vel habente bona castrensia, quia ius et dominium talis filii non est sub potestate patris et libera eius dispositione, siquidem nec dominium, nec usumfructum habet pater bonorum castrensium filii. Auctores vero, qui negant inter patrem et filium esse iustitiam, intelligendi sunt iuxta sensum primæ conclusionis, quoad illa debita, quæ ratione generationis inter patrem et filium reperiuntur. Et eodem modo, cum *Aristoteles* ait, iustum positivum, quod est inter æquales, diversum esse a iusto paterno, intelligi debet ratione eorum, quæ debentur propter generationem. Nam in reliquis, quæ ad rationem iustitiæ spectant, hoc est in iure, dominio etc., æquales sunt pater et filius emancipatus, vel habens bona castrensia, vel quasi etc. In occisione autem filii veram iniustitiam committit pater, qui non est dominus vitæ filii, sicut nec honoris, licet simul peccet contra pietatem,

Quæ diversitas personarum necessaria ad iustitiam.

quemadmodum qui verberat sacerdotem, præter iustitiam peccat etiam contra religionem.

Prælatus subditum iniuste potest offendere.

Quod de filio et patre diximus, idem proportionaliter dicendum est de prælato et subdito, cum ius illorum non sit dominativum, sed paternum, iuxta illud *Matth.* 20. v. 25., principes gentium dominantur eorum; vos autem non sic, etc.

Inter servum et dominum.

Quod ad servum et dominum similiter vult *Aristoteles* 5. Ethic. c. 6., 8. Ethic. c. 10. et 11., 1. magn. moral. c. 31., *Sotus* et alii, non esse inter eos iustitiam, quia servus est instrumentum domini, ut ait *Aristoteles* 1. polit. c. 3., et omnia illius domini sunt. Quod ut intelligatur melius, sciendum est servitutes iure gentium introductas esse, cum iis, qui in bello iusto occidi poterant, misericorditer conservabantur commutata morte in servitutem. Atque ideo diversis temporibus diversam fuisse dominorum in servos auctoritatem; olim enim dominus vitæ necisque servorum potestatem habebat, et quicquid servus acquirebat, domino acquirebat, ut habetur in Institutione de iis, qui sui iuris sunt, vel alieni §. In potestate, et l. 1. ff. tit. eodem etc.; ac proinde iure ipso constituti erant publici iudices et ministri, qui propter delicta, etiam privatim contra dominum commissa, punire possent hostem servatum etiam pœna capitis, quæ tamen facultas, quia irrationabilis videbatur, eo quod dominus in propria causa iudex et actor constituebatur, et occasio erat, ut multi innocentes ex odio vel ira occiderentur impune, idcirco Antoninus imperator et Iustinianus statuunt iis legibus citatis, ut qui sine causa servum occidit, non minus puniatur, quam si alienum servum occideret. Cui conformis lex *Exodi* 21. v. 20., qui percusserit servum, vel ancillam virga etc. Et v. 26., si excusserit oculum, vel dentem, iubetur donare libertatem. Præterea statutum etiam est, ne ullus supra modum et sine causa legibus cognita in servos sæviret, si secus faciat, ut cogatur a prætore vendere servum. Postea vero concessum est, ut servus in iudicio accusare posset dominum non solum in causis pertinentibus ad publicum bonum, sed etiam in iis, quæ spectant ad statum servi, ut si dominus promiserit se manumissurum servum, si nummis alienis redimatur, postea vero oblatam pecuniam nolit suscipere. Leg. 53. ff. de iudiciis, et l. 2. ff. de officio præfecti urbis, iubetur præfectus audire servos, qui sua pecunia queruntur se emisse, ut manu mittantur.

Servitutes quid?

Iure pagano servi occidi poterant a dominis.

His positis

Vide Petr. *Navarrum* lib. 3. de restit. cap 1. parte 3. dub. 5. n. 216.

Dico breviter: Inter servum et dominum potest esse vera iustitia et iniustitia respectu bonorum propriorum servi, atque ideo debitum, quod est inter ipsos, ratione iuris et dominii spectat ad veram iustitiam, licet debitum, quod est inter illos ratione peculiaris unionis, ex qua oritur, ut dominus debeat alere servum, tanquam aliquid sui, servus vicissim, ut labores etc. non spectet ad iustitiam. *Primum patet.* Nam servus habet proprium dominium famæ, habet ius conservandi integritatem corporis, ius contrahendi matrimonium, ita ut etiam invito domino contrahere possit in remedium concupiscentiæ, ut habetur in cap. 1. de coniugio servorum. Ad hoc enim iure naturæ potestas est etiam in servis, saltem supposita gratia et concessione domini, habere peculium, in quo illi veram iniuriam et iniustitiam facere potest dominus, ut recte notat *Suarez* relect. de iustitia Dei sect. 6. n. 9., et latius *Molina* tract. 2. disp. 38., ubi varios modos enumerat, quibus servi verum dominium acquirunt, scilicet vel ex voluntate domini, vel ex legato cum expressa conditione, ut ea non transeant ad dominum, et idem colligitur ex legibus supra citatis, in quibus datur servo actio contra dominum; et vice versa, si servus aliquid furetur a domino, verissimam iniustitiam committit, et tenetur restituere; et restitutio est verus actus iustitiæ: ergo etc. *Secunda pars probatur* ratione *Aristotelis.* Ea enim, quæ debet servus domino, vel dominus servo, ratione illius peculiaris unionis, quia servus est aliquid domini, non debentur ex iure, quod est in altero, quemadmodum filius nondum emancipatus non est alter in iure, ita nec servus. Idem omnino est dicendum de uxore et marito, inter quos vera iustitia esse potest respectu debitorum, quæ tenentur ex lege matrimonii præstare. Siquidem, ut ait Apostolus *I. Cor.* 7. v. 4., vir non habet potestatem sui corporis, quamvis respectu eorum, quæ vir debet uxori, et contra uxor viro propter illam specialem unionem, ob quam vir et uxor sunt unum corpus, *Eph.* 5. v. 28., non sit inter ipsos iustitia, sed strictior obligatio, qualis est obligatio viri, ut honeste alat uxorem, observent et diligant se etc.

De uxore et marito.

Quæstio IV.

DE INIUSTITIA.

Quatuor sunt in præsenti quæstione explicanda: *primum* est, an sit aliquod speciale vitium iniustitiæ, et in quo consistat eius ratio; *secundo,* an hoc vitium sit unum specie, vel multiplex; *tertium,* an ex genere suo sit mortale peccatum; *quartum* an aliquis volens potest pati iniustitiam. Nam quod de iniustitia legali hoc loco aliqui disputant, nullam difficultatem habet, perceptis iis, quæ quæstione 3. dub. 1. diximus. Illud solum recte notat *Soto* 3. de iustitia qu. 3. a. 1., *Valentia* qu. 3. p. 1., quemadmodum violatione legum non committitur specialis inobedientia, nisi violetur lex intentione expressa non parendi, ita similiter contra illam virtutem, quæ observat leges ex motivo boni communis, quam nos diximus esse pietatem vel amorem, Valentia putat esse iustitiam legalem, non peccari, nisi expressa intentione nocendi bono communi operemur, ut illo dubio 1. dicebamus, in quo male *Molina* tract. 1. disp. 9. reprehendit Sotum. Quatuor hic consideranda.

Circa primum supponendum inprimis est, iniustitiæ nomen interdum accipi generaliter pro quolibet vitio et cuiusvis legis transgressione, qua ratione, 5. Eth. c. 1. dixit *Aristoteles* iniustitiam non esse partem vitii, sed totam vitiositatem. In præsenti, nomine iniustitiæ intelligimus actum vel habitum accipiendi vel detinendi, quod alteri debetur ex iure, et quo violatur æqualitas, ut est furtum, mutilatio, homicidium etc.; circa quam iniustitiam *D. Thomas* qu. 59. a. 2. cum Aristotele docet: 1-o, si damnum et detrimentum fiat alteri cum ignorantia invincibili, eo quod non existimet quis se facere damnum, tunc solum materialiter committi iniustitiam, quæ non continet iniuriam reprehensibilem, eo quod fiat sine conditione necessaria ad libertatem et peccatum, et in hoc nulla prorsus est difficultas. 2-o docet *D. Thomas,* eum, qui cum scientia damni facit iniustum ex passione iræ, concupiscentiæ etc. absque eo, quod ipsa inæqualitas per se placeat, facere quidem iniustum, sed non committere iniustitiam, nec esse iniustum, quod ipsum habet *Aristoteles* 5. Ethic. c. 8. 3-o igitur addit *D. Thomas,* eum esse iniustum, qui facit inæqualitatem ex intentione et electione, hoc est, ex complacentia et desiderio inæqualitatis vult An iniustitia sit vitium speciale.

habere id, quod alteri debetur. Quæ doctrina variis modis ab auctoribus explicatur. Ut vero res tota brevissime explicetur:

Dico primo. Quicunque facit sciens damnum, seu actum iniustum, non ex complacentia inæqualitatis, sed ex aliqua passione, licet contrahat malitiam iniustitiæ, non operatur tamen ex speciali vitio iniustitiæ, nec acquirit specialem habitum iniustitiæ, a quo specialiter iniustus dici possit. Ita *D. Thomas* et *Aristoteles,* licet *Molina* tract. 1. disp. 10. et complures alii contrarium doceant. *Ratio est,* nam quodlibet vitium speciale, cum sit habitus voluntatis, habere debet speciale obiectum et motivum, a quo sumat speciem: ergo et habitus iniustitiæ, cum sit specialis habitus vitiosus, debet habere aliquod speciale obiectum et motivum voluntatis, a quo sumat speciem, et ex quo motivo procedant actus iniustitiæ specialis. At actus iniusti, qui non procedunt ex complacentia inæqualitatis, non procedunt ex uno obiecto formali, ergo non pertinent ad unum vitium particulare. *Minor probatur.* Nam furtum v. g. aliquando procedit ex desiderio delectationis gustus et tactus, id est ex motivo intemperantiæ, aliquando ex desiderio superbiæ, ex odio, etc., tanquam ex motivis. Tunc autem, cum obiecta formalia et motiva horum actuum sint diversa bona apparentia, ad diversa vitia pertinentia, clarum est ex diversis habitibus procedere debere hos actus voluntatis pro ratione diversi obiecti formalis, ex quo movetur voluntas ad accipiendum aliena. Quod vero in his actibus reperiatur malitia iniustitiæ, optime probat *Molina* loco citato. Nam sola scientia damni et inæqualitatis, quæ fit, sufficiens est ad contrahendam malitiam iniustitiæ, quamvis non sufficiat ad generandum specialem habitum physicum iniustitiæ, vel ad eliciendum actum specialis iniustitiæ, nec acquirere habitum specialis iniustitiæ, licet contrahat malitiam moralem iniustitiæ specialis. Unde huiusmodi actus, qui ex passione fiunt absque complacentia inæqualitatis, non corrumpunt habitum naturaliter acquisitum, sed solum tollunt quandam denominationem perfectæ virtutis; non enim dicitur virtus perfecta, quando contra illam ex aliquo motivo opera mala efficiuntur, ut in materia de connexione virtutum explicatur.

Notandum tamen est:

Primo. Inæqualitas, ut significat negationem debitæ æqualitatis cum iure alieno, non est obiectum. Ratio est, quia, ut sic, est privatio et malum.

Secundo. Inæqualitas etiam, ut in ea apprehenditur aliqua ratio boni apparentis, non est obiectum. Ratio est, quia alias, qui nil cogitaret de inæqualitate, non peccaret iniustitia speciali; ut, si ex sola lubidine peccaret contra aliena nil cogitans de inæqualitate iuris alieni, imo cum complacentia iuris illius, vel usuram acciperet ob lucrum. Itaque non est opus, ut quis ex complacentia inæqualitatis operetur, sed satis est, si adnectatur inæqualitas adnexo operi, quod propter utilitatem seu voluptatem facit.

Dico secundo. Ex actibus iniustis, qui procedunt ex complacentia inæqualitatis, seu boni apparentis in usurpatione alieni, generatur peculiare vitium iniustitiæ directe oppositum virtuti iustitiæ, cuius formale obiectum non est ipsa malitia iniustitiæ, sed bonum apparens in usurpatione alieni, ita *D. Thomas* et *Aristoteles.* Et *primo* quidem, quod ex tatibus actibus generetur specialis habitus vitiosus, patet. Nam ex actibus, qui conveniunt in una ratione obiecti specialis, unus habitus generatur. At actus, qui procedunt ex complacentia apparentis boni in ablatione boni alieni, sunt tales, quod ex illis generetur specialis habitus, inclinans ad malum. *Secundo,* quod hoc vitium directe opponatur iustitiæ, patet. Nam obiectum formale iustitiæ est ratio boni honesti, quod est in actione tribuendi ius suum unicuique, seu servandi æqualitatem iuris illius. At habitus genitus ex actibus, qui procedit ex complacentia inæqualitatis, respicit contrariam rationem obiecti, nimirum rationem boni apparentis, quod est in inæqualitate: ergo illi directe contrariatur. *Tertio,* quod obiectum formale huius vitii non sit malitia, seu inhonestas actus violandi æqualitatem, patet. Quia malitia, ut malitia, non potest esse motivum voluntatis, cum nemo intendens malum operetur; ergo nec habituum voluntatis, qui cum voluntate eodem numero actu operantur, nec producunt aliud, quam volitionem; et hoc commune est iniustitiæ non omnibus aliis vitiis, nullum enim vitium habere potest pro motivo et obiecto formali rationem mali etc. *Quarto* denique quod formale obiectum sit ratio boni apparentis, quæ est in inæqualitate, patet. Quia formale obiectum omnis volitionis debet esse bonum, vel simpliciter bonum, quod alii verum bonum et honestum appellant, vel certe bonum apparens, quod etsi delectabile, id est utile sit, quia tamen honestum non est homini, ut homo est, bonum non est. At in prædicta actione iniustitiæ formale obiectum non est bonitas honesta: ergo bonitas apparens in usurpatione

Quid est bonum apparens.

rei alienæ, quæ quibusdam abiectis animis etiam sine ulla indigentia placet, iuxta illud *Prov.* 9. v. 17., aquæ furtivæ dulciores sunt etc. Ex quo constat, tunc solum distingui specie aliquod vitium, quando invenitur aliqua ratio boni, cum quo necessario est coniuncta malitia talis vitii, id quod ex propriis principiis ostendere in omni vitio est valde difficile, et hic maxime locum habet. Quod supra ex *Aristotele* 6. Ethic. c. 11. in fine, et *D. Thoma* hic q. 49. a. 3. diximus, in rebus moralibus prudentum iudicio magis acquiescendum, quam demonstrationibus.

Prudentum iudicia in moralibus magni facienda.

Circa secundum dico *primo*. Contra virtutem iustitiæ non datur ullum vitium iniustitiæ per excessum, sed solum per defectum. Hoc ut probetur, supponendum est ex *Aristotele* 2. Ethic. 6. et *D. Thoma* 1. II. qu. 64. a. 1., omnem virtutem esse habitum electivum in mediocritate consistentem, ut recta ratione definiverit prudens, ac proinde in omni virtute ita sequendam esse rectam rationem, ut contra illam nec per excessum, nec per defectum exorbitetur. Ideo *D. Thomas* loco citato a. 3. et 4., et virtutes intellectivas et theologicas ait consistere in mediocritate. Nam veritas actuum intellectus est mediocritas illorum, a qua et per excessum et per defectum possumus deviare. Mediocritas autem theologicarum virtutum in eo consistit, ut in iis sequamur regulam rectæ rationis. Cæterum præter hanc mediocritatem, quæ communis est omnibus virtutibus, speciali quadam ratione datur medium in quibusdam virtutibus, eo quod contra illas peccare possimus et per excessum et per defectum, ut Ethic. 2. c. 7. et sequentibus docet *Aristoteles* exemplo temperantiæ, contra quam et audacia et timore peccatur, et l. 3. et 4. Ethic. pergit *Aristoteles* assignare in aliis virtutibus medium et extrema vitia, imo etiam contra spem desperatione et præsumptione, contra fidem et leviter credendo et pertinaciter negando, per excessum et per defectum possumus delinquere. At et in charitate et iustitia hoc peculiare est, quod contra illas non possumus peccare per excessum, sed per solum defectum. Proinde in illis non reperitur hoc speciale medium. De charitate id clarum est, quia non potest homo Deum plus diligere, quam sit diligendus, cum ut *D. Bernardus* de diligendo Deo inquit, modus diligendi Deum sit sine modo diligere. Quamvis igitur fieri possit, ut in diligendo Deo ratione conatus corporalis ad considerationem requisiti, possit aliquis peccare, quatenus saluti corporali nocet, nunquam tamen actus dilectionis malus efficitur

Per excessum nullum vitium contra iustitiam.

Theologicæ virtutes quomodo in medio.

In charitate per excessum non peccatur. Gab. *Vasquez* l. II. disp. 86 n. 31.

per excessum, sed solum malus est conatus nimius virium corporalium. De iustitia idem probatur. Nam medium iustitiæ in eo consistit, ut servetur illæsum ius alterius, seu æqualitas iuris, cum opere tribuendi id, quod debitum est. Extrema huius æqualitatis non possunt esse, nisi vel defectus æqualitatis, quia scilicet minus datur, quam necesse erat ad servandam æqualitatem iuris alieni, vel excessus, quia scilicet plus datur, quam debeatur ex iure. Si minus detur, clarum est violari iustitiam. At vero si plus detur, non violatur æqualitas, sed si sciens et sponte plus det quispiam, faciet actum vel liberalitatis, vel prodigalitatis; si vero coactus plus det, tunc ipse patietur iniustitiam sine peccato. In pœnis autem, quando plus infligitur a iudice, quam deberet, non solum committi potest peccatum crudelitatis, sed etiam iniustitiæ. Cum autem vetat sapiens *Eccl.* 7. v. 17., ne simus nimium iusti, solum vetat in omnibus sequi rigorem iuris, cum interdum ex æquo et bono negotia sint transigenda. Scio Franciscum *Valesium,* c. 67. Sacræ Philosophiæ, ex hoc loco Ecclesiastis colligere et exemplis quibusdam contra Aristotelem adstruere, etiam contra iustitiam posse committi peccata per excessum. Sed quæ affert, tanti momenti non sunt, ut in illis immoremur. Ex dictis enim facile omnia expediuntur, si diligenter perpendantur. *Breviter dico:* in dando non est vitium per excessum contra iustitiam; in accipiendo est, si plus vindictæ sumatur, quam debet, sicut etiam, qui 200 accipit ab eo, qui 100 debet; ita, qui 10 plagis punit eum, qui 5 debet. Comparatione enim eius, qui plectitur, ita se habet iudex, ac is, qui exigit debitum.

An autem præter has virtutes sint et aliæ, contra quas per excessum et defectum peccare nequeamus, verbi gratia pœnitentia, humilitas, non est præsentis instituti examinare.

Dico secundo. Vitia iniustitiæ contra iustitiam commutativam et distributivam specie distinguuntur. Patet. Nam duæ illæ species iustitiæ distinguuntur specie: ergo etiam vitia illis opposita distincta erunt, si nimirum auferatur, quod alteri debetur ex iustitia commutativa, vel distributiva. Quomodo autem specie infima distinguantur peccata contra iustitiam, ut furtum, homicidium, adulterium etc., num scilicet, ex forma positiva rectitudinis debitæ in esse, vel alia ratione, disputat late *Vasquez* 1. II. disp. 95. c. 8. Et licet mihi non probentur, quæ ibi tradit; quia tamen huius rei explicatio multa principia supponit ex 1. II., non est, quod in præsenti

in illis immoremur. Quale autem sit peccatum non restituere, et an contra iustitiam peccata commissionis et omissionis committi possint, inferius dicemus.

An quis contra seipsum peccet iustitia.

Addendum his est, quemadmodum q. 1. insinuavimus, aliquando nostrum consilium participare potest bonitatem iustitiæ, quæ est erga nos in alio, licet iustitia nunquam est eiusdem ad seipsum. Ita similiter, licet nullus in seipsum peccet contra iustitiam, inferendo sibi damnum per seipsum, potest tamen aliqua actio nostra participare malitiam iniustitiæ respectu nostri, si videlicet alteri occasio detur, ut inferat iniuriam; quælibet enim virtus non tantum prohibet actus, qui per se contrarii sunt virtuti, sed etiam ne occasionem præbeamus alteri peccandi in ea materia, in qua obligatione fundamentum habet peccatum scandali generalis, ut bene ostendit *Vasquez* 1. II. disp. 102. n. 21.

Peccatum scandali unde oritur.

Circa tertium dico breviter, peccatum iniustitiæ ex genere suo esse mortale, nisi excuset defectus deliberationis et levitas materiæ. Ita docet *D. Thomas* q. 59. a. 4. Si quidem levitas materiæ excusat a peccato mortali, nisi illa exigua res esset valde necessaria alteri, ut sartori acus etc., quamvis etiam rem levissimam subtrahendo interdum peccetur mortaliter contra alias virtutes, ut si moraliter certo prævideatur fore, ut a quo res illa aufertur, blasphematurus sit etc., alias etiamsi ipse reputaret amissionem rei levissimæ, gravissime et molestissime eam acciperet, non propterea peccaretur mortaliter contra iustitiam ob illius molestiam. *Dices,* qui inducit alium ad peccatum veniale, et privat rectitudine, maius illi damnum facit, quam si acciperet furto rem magni pretii, et tamen ille solum venialiter peccat, ergo et hic. *Respondeo,* disparitatem esse. Tum quia qui inducitur ad peccandum, sua sponte et voluntate peccat, nec invitus patitur damnum. At vero a quo res furtim auferuntur, invitus patitur. Tum quia damnum illatum per peccatum veniale potest resarcire, cum vult. Dicitur autem aliquid peccatum ex genere suo esse mortale, quia ex sua ratione talem habet materiam, quæ sine additione malitiæ alterius speciei potest habere malitiam mortalem, contra vero, quæ sine additione alterius speciei malitiæ non possunt esse mortalia, dicuntur ex genere suo esse venialia, ut mendacia, verba otiosa etc.

Iniustitia ex genere est mortale peccatum.

Quæ peccata dicuntur mortalia ex genere.

Circa quartum Aristoteles 5. Ethic. cap. 9. et *D. Thomas* hic a. 3. ait, neminem sua sponte pati iniuriam, et Reg. 27. in 6.: Scienti et consentienti non fit iniuria, neque dolus. Et ff. de regulis

An volenti fiat iniuria.

iuris leg. 187 : Nemo videtur fraudare eos, qui sciunt et consentiunt, inquit iurisperitus. Quæ tamen non videntur vera esse. Nam qui metu mortis dat pecuniam latronibus, sciens et volens dat, ut ex 1. q. 6. a. 8. quæ metu fiunt, simpliciter voluntarie fiunt. Pari ratione, qui ab usurario accipit pecuniam mutuam, sciens et volens solvit usuram, et tamen ab iniusto usurario patitur iniuriam. Similiter si pecuniæ cupiditate maritus consentiat in adulterium uxoris, vel si quisquam tradat se occidendum alteri, adulterium et homicidium erit voluntarium, et tamen utrobique consentienti fit iniuria, quam ratio adulterii et iniusti homicidii necessario involvit. Eodem modo Can. 36. de sententia excommunicationis *Innocentius III.* ait, si clericus secundum morem patriæ pro satisfactione iniuriæ corpus suum supponat triginta percussionibus fustium, huiusmodi iniectionem manus iniuriosam esse, licet non sit violenta. Respondent *Aragona, Molina* tract. 1. disp. 11., dictas regulas iuris et Aristotelem intelligi debere de bonis fortunæ, in quibus homo habet plenum dominium, et quando consensus ita est liber, ut nullam rationem voluntarii annexam habeat, eo enim ipso, quod hae conditiones adsunt, censetur quis cedere iure suo, et donare alteri. Qua ratione excusamus ab obligatione restituendi eum, qui a prodigo homine sine fraude multa accipit, dummodo in eo non fiat iniuria tertio, v. g. familiæ, quam prodigus tenetur alere, creditoribus, etc. Hae autem conditiones in prædictis casibus non inveniuntur, vel quia in illis non agitur de bonis fortunæ, vel quia adiunctum habent aliquod involuntarium.

Contra hoc tamen est. Nam si quis ad usuram accipit non ex necessitate, sed vel ex concupiscentia, odio, vel ex intentione ruinæ spiritualis usurarii, omnino voluntarie solvit usuram. Si quidem, ut 1. II. q. 6. ar. 7. ostenditur, concupiscentia nullo modo facit involuntarium, ut facit metus, quin potius auget voluntarium, et tamen iniustitiam committit usurarius, ergo circa bona fortunæ etiam cum pleno consensu voluntatis pati quis potest iniustum. Idem accidit, si quis malit solvere pretium mutui (in quo consistit ratio formalis usuræ), quam obligari usurario gratuito beneficio, nam etiam tunc solventi usuras fit iniuria. Deinde etiamsi ad rationem donationis gratiosæ necessarium sit, ut fiat sine ulla coactione et involuntario, tamen alii contractus esse possunt, in quibus licet admisceatur aliquod involuntarium, revera tamen transfertur dominium, ut si quis vendat res suas metu maioris mali.

Ergo non videtur obstare ratio involuntarii secundum quid, dummodo simpliciter voluntarium sit, quominus ea, quæ latroni dantur, vere in illius dominium transcribantur. *Responderi potest* ad illud exemplum accipientis ad usuram cum *Vasque* 1. II. disp. 102. n. 21., sic accipientem mutuum peccare contra iustitiam, non quia facit sibi iniuriam, sed quia causa est, ut alius iniuriam faciat. Nec Aristoteles negat, aliquem posse contrahere peccatum iniustitiæ in se ipsum, dando alteri occasionem, ut sibi inferatur iniuria, sed solum docet Aristoteles, neminem peccare contra iustitiam in seipsum inferendo per se damnum sibi. Sed licet hæc doctrina vera sit, non attingit tamen præsentem difficultatem; hic enim non quærimus, an quis sibi ipsi possit per se ipsum facere iniustitiam, sed an alius quispiam ipso consentienti facere possit illi iniuriam? *Valentia* disp. 5. qu. 3. p. 2. sine ulla limitatione universaliter verum esse docet, volentem et consentientem nunquam pati iniustitiam formaliter, licet iniustitiam materialiter patiatur, atque ideo ait, qui rogantem hoc ipsum occideret, non peccaret contra iustitiam particularem, nec teneri restituere quicquam hæredibus, sed solum peccaret contra charitatem. Quod tamen improbabile est, et multo rectius *Molina* loco citato docet, eum, qui occidit petentem, peccare mortaliter contra iustitiam et puniri iuste legibus civilibus, quemadmodum David punivit occisorem Saulis 2. Reg. 1. Deinde cum is, qui petit occidi, iure uxoris, et liberorum etc. se abdicare non potuerit, violatur etiam ius istorum ab iniusto occisore, etiamsi is rogatus fuerit. Ut igitur res tota a fundamento explicetur, supponendum est, homines interdum habere quædam iura, sed impedita, ne communicari possint aliis, *vel* ex lege et voluntate superioris, quemadmodum pupillus, qui dominus est rerum suarum, si quidpiam donet, nulla est donatio, ut habetur in Inst., quibus alienare licet §. Nunc admonendi; *vel* ex natura ipsa talis iuris, eo quod ius ista natura sua immobile sit a persona, in qua est, et huiusmodi est ius, quod ex natura sua habet unus coniugum in corpus alterius, sicut enim hoc ius mutua voluntate dissolvi non potest, ita nec in alium conferri, quia utrumque est contra finem naturalem matrimonii; *vel* quia deest titulus et causa, propter quam res una alteri datur, ut enim habetur leg. 31. ff. de acquirendo rerum dominio, nunquam nuda traditione transfertur dominium, sed venditio, vel donatio, vel aliqua iusta causa præcedere debet. Et in his casibus voluntas consentientis non efficit, ut alter

sine iniuria operetur, quando enim iste consensus nullum ius communicat, res eodem modo manent, acsi nulla intercessisset voluntas, atque ideo eadem iniustitia et iniuria manet, quæ sine tali voluntate fuisset. Hoc posito:

Dico breviter. Quando per consensum et voluntatem communicat alter ius suum consentiens, tunc scienti et volenti non fit iniuria. Quando vero per hunc consensum voluntarium nullum ius communicatur alteri, scienti et volenti potest fieri iniuria. *Primum patet* ex regulis iuris citatis, quæ illo sensu accipi debent. Et eodem sensu loquitur *Aristoteles* illo capite 9. Idcirco enim, ait, cum, qui iuxta Homerum dat aurea pro ferreis, et pro novenis centena, non pati iniustum, quia in ipsius potestate situm est dare. Quod indicat, Aristotelem solum velle, volenti aliqua voluntate apta ad transferendum ius non posse fieri iniustum. Et ratio est. Nam ius est facultas et ratio faciendi aliquid propria voluntate. At contra istud ius non potest esse id, quod fit post consensum et voluntatem, quo communicatur alteri ius proprium. Ergo consentienti tali volitione, per quam ius consentientis alteri communicatur, non potest fieri iniustitia; eo enim ipso nihil fit contra ius ipsius, quod iam in alium transtulit. *Secundum patet* in primis exemplis dantis usuram et pretium beneficii ecclastici, sponte et omnino voluntarie, ex concupiscentia et ambitione, ementi beneficium etc. Hinc enim oritur vera obligatio restituendi in accipiente, nonnisi quia deest causa et titulus, propter quam transferatur dominium per talem voluntatem, siquidem nec mutui, nec beneficii ullum iustum pretium esse possit, nec donatio sit, quæ omnino gratuita esse debet. Ratio huiusmodi rei est, nam omne, quod fit cum nocumento alterius sine iure faciendi, est iniustum et iniuria; sed quando in voluntate consentientis non sunt conditiones requisitæ ad communicandum ius, non obstante consensu infertur nocumentum sine iure: ergo quando consensus est sine conditionibus requisitis ad communicandum ius, scienti et volenti fit iniuria. Maior patet ex definitione iniuriæ traditæ a Iurisperito lege 1. ff., de iniuriis et famosis libel. Iniuria, inquit, ex eo dicta est, quod non iure fiat. Omne enim, quod non iure fit, iniuria fieri dicitur, quamvis interdum iniuria specialiter dicatur contumelia. Idem fere habet *Ioannes* XXI. in Extravag. Ad conditorem, de verborum significatione §. Nec obviat. Ubi ait, actualem usum absque iure utendi non esse iustum. Ex quo clare colligitur, actum qui fit sine iure, præsertim

Iniuria quid?

cum nocumento alterius, esse iniuriosum. Minor patet, nam quando per consensum nullum ius confertur illi, qui infert nocumentum, nulla maiori auctoritate operatur, quam operaretur sine consensu; ergo sicut non præcedente consensu faceret iniuriam, ita etiam posito consensu iniuriam faciet, violabitque debitum et æqualitatem cum iure alieno, quod per consensum non communicatur sibi. Ex his patet solutio argumentorum: nam quod latroni datur, aut pro beneficio ecclesiastico, iniuste accipitur et iniuria fit volenti dare pretium, quia in illis casibus voluntas dandi non est cum titulo iusto et pretio æstimabili, sine quo titulo dominium non transfertur, nec ius illarum rerum, quæ dantur pro pretio. Similiter consensus mariti nullum ius præstat adultero, quia ex natura rei ius matrimonii immobile est per voluntatem eius, in quo est ius. Et idem est de consensu ad mortem, et consensus clerici, ut percutiatur, non dat ullum ius percutienti; siquidem Canon de non percutiendo clerico constitutus est pon propter personam, sed propter status et ordinis dignitatem, atque ideo licet consensus clerici tollat rationem violenti, ad quam necessaria est resistentia passi, sed non tollit rationem iniuriæ. Et hæc de natura et speciebus Iustitiæ vitiisque oppositis sint satis.

DISPUTATIO II.

D. Thom. 2. II. q. 66

DE DOMINIO.

Quaestio I.

AN SIT, ET QUID SIT DOMINIUM.

Vide Pet. Navar. lib. 3. cap. 1. initio.

Bartolus, leg. 12. ff. de acquirenda vel amittenda possessione, dominium ait esse ius et potestatem perfecte disponendi de re corporali quolibet usu lege non impedito. Consentit *D. Thomas* hic qu. 66. a. 1., ubi idcirco ait hominem habere dominium rerum externarum, quia iis uti potest per rationem ad suam utilitatem, quasi propter se factis, quæ definitio solum convenit dominio perfecto, quod a iurisperitis vocatur dominium pleno iure, leg. 126. ff. de verborum significatione §. Filii, quia scilicet nihil a iuribus perti-

nentibus ad illam rem est extra potestatem talis dominii. Dominium enim perfectum duas includit partes, quæ sunt veluti duo dominia imperfecta, unum directum, alter utile. Directum consistit in proprietate, quæ includit ius in re, per quod res dicitur esse alicuius, et illi obligatur, ne possit esse alterius sine sua vel superioris voluntate cum iure quodam, ut omnia emolumenta illius ad se pertineant. Utile dominium est potestas utendi re et fruendi eius fructibus, salva ipsius substantia, ut habetur in Instit. de usufructu. Quæ dominia sunt sæpe in diversis subiectis, et quidem illud prius coniungit secum dominium utile, quandocumque hoc cessat in alio, ut habetur in Institutione de usufructu: Ne, inquit, in universum inutiles essent proprietates, placuit certis modis extingui usumfructum, et ad proprietatem reverti; finitur autem, ait Iustinianus, ususfructus, seu dominium utile usufructuarii morte, capitis diminutione maxima (id est cum civitate et libertate privatur) et media (id est cum privatur civitate, non libertate), aut si non utatur tanto tempore, quantum requiritur ad præscriptionem, si incendio, terræ motu, vel suo vitio domus corruat, tunc area et ipsa liberatur ab usufructu. Quando igitur directus dominus habet aliquem usum impeditum non ratione totius legis, sed ratione alicuius servitutis, vel iuris, quod est in altero, tunc non habet plenum dominium, ut verbi gratia cum ager traditus est in emphyteusin, vendito scilicet dominio utili agri; vel uni legatur directum dominium, alteri utile. Et ratio disparitatis est. Nam cum aliquis usus impeditur lege, nihil illius iuris, quod dominus habebat, transfertur in alium, sed totum ius manet, licet impeditum. At vero quando uni legatur, vel venditur dominium directum, alteri utile, dividitur ius, et aliquid imminuitur ex pleno iure utriusque, idcirco in utroque est imperfectum dominium, sicuti diximus. Prædicta igitur definitione Bartoli solum dominium pleno iure et perfecto definitur. Dicitur autem dominium esse (ius et potestas) ait *Molina* tract. 2. disp. 3. §. Dubium est, non quod dominium formaliter sit ius et potestas, sed quod dominium sit fundamentum, ex quo oritur ius. Tum quia idcirco dicimus aliquem habere ius perfecte disponendi, quia est dominus, et non contra, tum quia potest quis alteri tradere potestatem perfecte disponendi, absque eo, quod is sit dominus, ut si quis procuratori suo tradat aliquid, potest de eo disponere procurator, prout vult. Tum demum quia potest quis abdicare a se ius utendi et fruendi, et disponendi de re, retento

Ius latius est quam dominium. Nam ius habetur ad fructus non perceptos non vero dominium.

Dominium utile quomodo redit ad directum?

An dominium sit ius formale.

dominio directo, ut in emphyteusi, etc. erg. *Sed probabilius est,* dominium formaliter consistere in aliquo iure proprietatis, cui tanquam passio coniungitur potestas utendi, nisi dominus communicet alteri aliquid de suo iure, non enim apparet, quid aliud sit proprietas, per quam dicitur aliquid proprium alicuius, quam ius aliquod in re, per quod ipsa res obligatur illi, ut sine eius voluntate reali, vel debita, fieri nequeat alterius, et ut ad ipsum pertineant omnia eius rei emolumenta, quæ ipse alteri non concedit. Quamobrem ius latius patet dominio; siquidem ius, quod habent filii, ut a patre alantur, et subditi, ut a prælato dirigantur, imo etiam ius prælati in subditos, magistri in discipulos, non est dominium.

Ius latius patet quam dominium.

Ad argumenta *Molinæ* facilis est responsio. Ad primum, sicut recte dicimus, ideo Petrum esse hominem, quia est rationalis, et contra: ita etiam in præsenti etc. Ad secundum et tertium, potest quidem dominus concedere usum rei suæ alteri, vel committere, ut suo nomine libere disponat de re; ex eo tamen non sequitur dominium non esse ius in re modo explicato. *Dicitur „perfecte disponendi“,* id est proprio nomine et propria auctoritate, indepedenter a voluntate alterius; si enim potest alter sine iniustitia impedire hanc dispositionem, non est plenum dominium. *Dicitur „quocunque usu“,* ut significetur dominum pleno iure posse pro lubitu destruere, alienare, convertere in usum proprium id, cuius est dominus sine ullius iniuria. Qua de causa ius utendi re locata, ius usufructus, ius feudatarii, et cuiusvis solum habentis dominium utile, vel solum directum etc., deficiunt a ratione perfecta dominii. *Additur ultimo „lege non impedito“.* Quemadmodum enim dominia rerum iure gentium sunt introducta, ita etiam iure positivo impediri potuit aliquis usus rerum, integro manente dominio, qua ratione bona vinculata, ut verbi gratia primogenitura, bona pupillorum, fidei commissa etc. impediuntur quoad aliquem usum. Nam pupilli non possunt alienare bona sua, quamvis illorum verum habeant dominium, ut habet Apostolus *ad Gal.* 4. v. 1. Si quidem nullus alius est dominus illorum bonorum, quæ tamen derelicta non sunt, et si quis ea furetur, debet ipsis restituere. Et præterea nullum ius, nec ulla potestas dominii sit illis ablata, et in alium translata, sed tantum alligatum est dominium, quoad actum alienandi, aut quoad alium usum iuxta decretum legis, bono communi expediens. Et quando princeps concedit facultatem alienandi hæc bona, non con-

fert dominium, sed solvit vinculum, ut *Covarruvias* l. 1. variarum resolutionum c. 15. n. 14. et *Molina* tract. 2. disp. 3. §. Quod item bona, probant ex iuribus civilibus contra nonnullos recentiores. *Ultimo Bartolus addit „de re corporali“*, nam Iuristæ duo constituunt rerum genera: rerum corporalium et incorporalium; lege 1. ff. de rerum divisione §. Quædam præterea. Et in Institutione de rebus corporalibus et incorporalibus. Res corporales definiunt esse, quæ sua natura tangi possunt, ut fundus, vestis, aurum etc., licet per accidens tangi nequeant, ut quia sunt in visceribus terræ etc, Incorporales autem vocant non res immateriales et spirituales, quemadmodum Theologi, sed res, quæ tangi non possunt, quales sunt, quæ in iure consistunt, ut ius hæreditatis, ius utendi, obligationes, et servitutes, tam urbanæ, quam rusticæ, hoc est, obligationes passivæ ad patiendum fieri aliquid in re sua ab eo, qui non habet eius dominium, salva substantia rei, ut cum quis obligatur excipere stillicidia, dare transitum per suum agrum, non elevandi parietes altius, non impediendi lumen, dare prospectum et locum sordium, ut habetur in Institutione de servitute, et leg. 1. et 2. ff. eodem titulo. Dominium igitur definitum his, est solum rerum corporearum, quamvis latius sumendo nomen dominii omitti posset hæc particula, ita ut dominium extenderetur etiam ad ipsa iura. Intellecta autem natura perfecti dominii facile est dominia imperfecta cognoscere, atque ideo iurisconsultus satis habuit definivisse dominium perfectum.

Quæ res dicantur corporales a Iuristis.

Servitutes quid.

Ex his sequitur primo, dominium esse vel relationem aliquam fundatam in aliquo titulo iuris, qui sit origo, unde ius et dominium nascatur, supposita apprehensione vel traditione tanquam conditione sine qua non, siquidem, ut Codice de pactis lege traditionibus dicitur, dominia rerum non transferuntur nudis pactis, sed traditionibus et usucapionibus, aut saltem acceptione aliqua, verbi gratia iuris ad beneficium et hæreditatem etc.; vel certe est denominatio extrinseca a titulo, quo quis rem habet, ut ab emptione, hæreditate, gratuita donatione etc., posita apprehensione vel acceptione, ut in simili dicebamus qu. 1. de Iure. Certum enim est, dominium non esse relationem rationis, ut ibi diximus, nec mihi persuaserim relationes reales oriri ex sola voluntate et ordinatione legislatoris; atqui ex voluntate ipsius pendet sæpe dominium, quia sollennitates quasdam præscribit, quas qui negligit, non fit dominus rerum, ut verbi gratia apprehensionem bonorum

Quid sit dominium: an ens rationis.

An plures habeant eiusdem rei dominium in solidum, Suarez III. p. tom. 1. disp. 4. quæst. 6.

et similia. *Sequitur secundo,* Plenum dominium distingui non solum a titulo dominii, sed et ab usufructu, possessione, emphyteusi etc.

Titulus dominii quid. Nam titulus iuris seu dominii est iusta causa et radix dominii, ut est legitima electio in principem, naturalis propagatio hæredis, donatio, emptio, etc. Qui titulus interdum est verus, interdum præsumptus, eo quod licet revera non sit radix et causa sufficiens ad transferendum dominium, præsumitur tamen esse, ut cum emit

Usus quid. quis rem furtivam bona fide etc. Usus vero alius vocatur a iurisperitis nudus usus, alius usufructus. Nudus usus est ius utendi duntaxat re, salva ipsius substantia, ut colligitur ex Instit. de usu

Usufructus quid. et habitatione. Usufructus vero est ius utendi et fruendi, salva rei substantia, ut habetur in Institutione de usufructu, hoc est ius non tantum utendi re aliqua, sed etiam fructus illius sibi acquirendi, ita, ut omnes illius rei fructus, quamprimum eos percipit, ad ipsum, tanquam ad verum dominum pertineant, ut animalium fœtus, lac, lana, agrorum virgulta etc. ad usumfructum concessorum. Et licet etiam servi et ancillæ in usumfructum dari possint, ut habetur in Institutione de usufructu, tamen filius ancillæ non ad usumfructuarium, sed ad dominum spectat, ut habetur leg. 15. ff. de usufructu §. In pecudum. Additur „salva substantia", quia ius ad usum, quo res consumitur, non dicitur usus, nec hic definitur. Nam Institut. de usufructu §. Constit., vini, olei, pecuniæ non est usus. Qui igitur nudum usum habet, verbi gratia horti, vel domus, etc., potest vesci eius fructibus, non potest tamen alteri donare, vel vendere fructus, nec iumenti ad usum concessi lana, lacte, etc. frui. Usufructuarius vero hæc omnia potest, inquit *Iustinus* in Institutione de usu et habitatione; quamvis enim non possit sine consensu directi domini transferre usumfructum in alium, atque ideo si transferre tentet, ipso facto amittat usumfructum, ut habetur l. 66. ff. de iure dotium. Potest tamen fructus et omnes utilitates alienare, vendere et donare utilitatem, quam habet ex usufructu, conferendo ius ad usumfructum, quemadmodum beneficiati emendo decimas conferunt secularibus ius colligendi fructus, vel ad tempus, vel tota vita; sed hoc ius non est ususfructus, ad quem requiritur, ut quis proprio nomine colligat fructus. Atque ideo morte illius, in quo tale ius collatum est, non cessat ususfructus, sed morte beneficiati. *Circa usumfructum* vero illud. inprimis observandum est, usumfructuarium teneri cautionem dare, quod non utetur rebus, nisi eo modo, quo vir bonus re

propria uteretur, et si aliter res utendo pereat, vel fiat deterior, etiam in conscientia tenetur restituere. Præterea cautionem dare solet, quod exacto tempore usufructus restituet rem, qualem accepit, et rerum usu consumptibilium æstimationem. Unde si rem illam meliorem effecerit magnis sumptibus, exacto usufructu datur illi actio negotiorum utiliter gestorum, quamvis expensas necessarias ad utilitatem præsentis usus rei non possit repetere. Præterea observandum est, acquiri posse usumfructum aut ex pacto et voluntate hominum, aut ex legis determinatione, quemadmodum pater acquirit usumfructum bonorum adventitiorum filii, nisi vel expressa donantis aut legantis voluntate aliter caveatur de bonis, in quibus filius alias non erat necessario successurus, vel si patre retinente obtineat filius id, quod ei donatum est aut legatum, vel denique si solus usufructus relinquatur filio. In his enim casibus usufructus non spectabit ad patrem, ut ostendit *Molina* tract. 2. disp. 8.

Emphyteusis est contractus, quo res immobilis alicui fruenda traditur sub aliqua pensione domino proprietatis reddenda vel in perpetuum vel ad vitam, vel ad certum tempus, quod non sit minus decennio. Si enim minus fuerit, *locatio* est, et non emphyteusis. In quo contractu, et si tantum usufructus sit emphyteutæ, tamen a simplici usufructu differt, siquidem usufructus etiam in rebus mobilibus constitui potest, et morte finitur, nec vendi, aut donari potest sine consensu domini. At emphyteusis solum in rebus immobilibus locum habet, vendi potest, nec morte finitur. Emphyteusis quid.

Feudum vero est concessio dominii utilis rerum immobilium pro fidelitate, a qua feudum dictum vocatur, servitioque personali exhibendo, quamvis interdum vasalli in recognitionem feudi soleant aliquid dare proprietario. Feudum quid.

Possessio, si non pro re possessa, sed pro forma, a qua quis dicitur possessor, accipiatur, nomen sumpsit, inquit iurisperitus lege 1. ff. de acquirenda rerum possessione, a pedum positione, eo quod possessio rerum immobilium communiter pedum positione acquiritur. Est autem possessio insistentia actualis, aut habitualis in re aliqua ex apprehensione, corpore et animo, iuris adminiculo perveniens; debet enim res sive corporea, sive incorporea sit, non solum animo, sed et corporaliter apprehendi per aliquem actum verum, vel fictum, id est fictione iuris admissum. Cuiusmodi actus ficti sunt, si is, qui rem suam vendit, tradat instrumenta, quæ Possessio.

titulum iuris continent, aut claves domus, horti, etc. aut ei, cui rem vendit, ostendat ad oculum etc.

An in rebus usu consumptibilibus usus a dominio differat.

Sequitur ultimo solutio illius quæstionis, an in rebus usu consumptibilibus usus rei possit esse sine dominio? Vocantur autem usu consumptibilia, quorum usus consistit in eorum consumptione, ut est vinum, oleum etc., imo et pecunia, cuius usus est, ut transeat in alterius dominium. Et quidem certum est, in his rebus posse esse dominium, seu facultatem perfecte disponendi de his rebus absque usu actuali. Solum controversia est: an aliquis possit uti istis rebus absque iniuria alterius sine dominio, ita ut dominium harum rerum sit penes unum, usus penes alium. Ratio difficultatis est, quam exponit *Iustinianus* in Institution. de usufructu. Idem innuit *D. Thomas* hic qu. 78. a. 1., ubi ex eo probat usuram non esse licitam, quia in rebus consumptibilibus, qui dat alteri usum, dat etiam rem ipsam. Ac proinde si quis seorsim vendat rem, seorsim usum illius, eandem rem bis vendet. Sequitur D. Thomam *Caietanus* ibi, *Aragona,* et alii qu. 62. a. 1., *Joannes* quoque XXII. Extrav. de verb. significatione in 6. id ipsum docet. Atque ideo ait, Franciscanos rerum usu consumptibilium, quas pro eleemosyna accipiunt, esse dominos in communi, nec id officere paupertati. Et quum aliqui dicebant, eiusmodi rerum dominium esse penes Pontificem, ipse huic dominio renunciat. Et ratio esse videtur, nam dominium est ius utendi re, ita ut illam possit destruere etc. dominus. At qui potest uti re usu consumptibili, potest eam destuere, ergo est dominus. Ex alia parte *Nicolaus III.* in decretali Exiit qui seminat, et *Clemens V.* in Clementina Exivit de Paradiso, de verborum significatione in 6. definit, Franciscanos nec in omni, nec in particulari esse dominos rerum, quas consumunt, sed earum dominium vel manet penes collatorem, qui eas repetere et auferre sine iniustitia potest; vel si res usu non consumptibiles, ut monasteria, areæ etc. conferantur Franciscanis, earum dominium est penes Pontificem, qui pater est pauperum. Et licet *Joannes XXII.* huic dominio renunciaverit, tamen *Alexander VI.* et *Julius II.* illud iterum receperunt, ut habetur in privilegiis Franciscanorum. Et hanc sententiam sequitur *Soto* 1. 4. de iustitia qu. 1. a. 1.

Dico breviter, etiam in rebus usu consumptibilibus posse esse ius utendi sine dominio talium rerum. Si videlicet in illa potestate utendi dependeat quis a voluntate alterius, a quo sine iniustitia

impediri et revocari possit usus, etiamsi interdum sine vitio opposito alicui alteri virtuti non possit revocari. Id clarissime probat *Soto* ubi supra, *Molina* tract. 2. disp. 6., *Valentia* d. 5. qu. 10 p. 1. exemplo convivarum; hi enim ius habent ad vescendum appositis, interim, dum ea est voluntas invitantis. Pari ratione, licet quilibet religiosus in particulari non habeat dominium rerum, quibus utitur et quas consumit, sed earum dominium sit penes communitatem, et quicquid acquirit, non sibi, sed monasterio acquirit (si videlicet privati capaces non sint dominii), tamen uti potest communibus rebus dependenter a voluntate prælati, qui potest earum rerum usum impedire. Et quemadmodum in singulis religiosis potest sine dominio esse facultas ad usum rerum consumptibilium dependens a voluntate alterius, ita poterit et in tota aliqua religione. Idem probari potest exemplo Legis Veteris, in qua *Deuter.* 32. v. 24. permissum fuit, ut quis ingrederetur vineam proximi et comederet; non erat tamen dominus uvarum, quas absumebat, siquidem non poterat eas auferre. Pari ergo ratione declaravit *Nicolaus III.*, Franciscanos non habere rerum dominia consumptibilium, licet illis uti possint, eo, quod qui confert eleemosynas, quantum ad se spectat, tradit illis plenum ius disponendi de eleemosynis, quia tamen ipsi utpote perfectissimæ paupertatis amantes non acceptant earum rerum dominium, nemo autem per donationem alterius invitus acquirat dominium, non efficiuntur domini rerum consumptibilium, sed dominium manet penes largitorem, ita tamen, ut Franciscani habeant ius utendi illis rebus. *Joannes* vero Pontifex, si contrarium sensit in quæstione speculativa, quæ nec fidem, nec mores concernit, ut ipsemet fatetur, sed magna ex parte pendet a voluntate Franciscanorum, minus probabiliter est locutus, et ut *Bellarminus* Controvers. 3. l. 4. c. 14 ait, erravit. Putat enim Bellarminus conciliari hos duos Pontifices non posse, quamquam ego existimo utrumque Pontificem recte sensisse et in concordiam revocari posse, si tollatur æquivocatio, qua laboratur. Joannes enim voluit solum Franciscanos habere verum ius utendi rebus consumptibilibus. Si enim uterentur, inquit, re aliena absque ullo iure, committerent iniustitiam. Hoc Nicolaus non negavit, sed solum ait, istud ius, quod habent Franciscani ad utendum rebus consumptibilibus, non esse dominium, eo quod dependeat a voluntate alterius, qui sine iniustitia potest impedire. Atque ideo, ait Nicolaus, talem usum non esse usum iuris, sed facti, hoc est non esse

Conciliantur Pontifices.

usum, qui sine iustitiæ violatione impediri non potest a domino rerum illarum. Cum igitur ius utendi latius pateat quam dominium, (ut ex Instit. de rerum divisione § Is vero, patet, ubi usufructuarius dicitur habere ius percipiendi fructus, et non esse dominus fructuum, nisi postquam eos receperit), distingui potuit ius utendi a dominio. Quod vero talem paupertatem, qualem Franciscani profitentur, dicat Joannes observari non posse, cum in rebus usu consumptibilibus non possit esse usus sine dominio, id Joannes exagitatus ab Occamo dixit, et de illa paupertate loquitur, quæ usum licitum sine iure utendi consistere posse supponit, qualem paupertatem Franciscani non profitentur; habent enim ius utendi rebus datis non minus, quam convivæ rebus appositis, sed sine dominio et quod absque ulla iniustitia potest impediri ab iis, qui eleemosynas tribuunt. Nec repugnant leges citatæ. Iustinianus enim solum ait, in rebus usu consumptibilibus non posse reperiri usum, de quo iura loquuntur; qui scilicet consistat in iure utendi salva rei substantia. Auctores, qui contrarium docere videntur, solummodo volunt usum perfectum, independentem scilicet a voluntate alterius, non distingui a dominio. *D. Thomas* vero ex eo probat, non licere pro mutuo accipere usuram, quod valor rei usu consumptibilis non est aliud, quam utilitas ad eum usum, quo consumitur, ac proinde iniustum est pro valore centum aureorum accipere decem, et insuper pro usu illorum, ad exercendam verbi gratia mercaturam, qua consumuntur, accipere etc. Licet igitur, si res usu consumptibilis concedatur alteri ad usum, quo non consumitur, ut si pecunia concedatur ad ostentationem, possit aliquid accipi pro isto usu, ita tamen, ut si in tali casu pereat sine ulla culpa, domino pereat, non mutuanti; si tamen concedatur ad usum, quo consumitur, nihil potest recipi propter talem usum.

Quæstio II.

AN SIT LICITUM DOMINIUM PRIVATUM RERUM EXTERNARUM.

Christianis nihil proprium habere licere docuerunt Apostolici, hæretici, ut refert *Augustinus* Hær. 40. *Pelagius* quoque, ut idem habet l. 2. de gratia Christi c. 11., docuit divites baptizatos, nisi

omnibus abrenunciarent, regnum Dei possidere non posse. Quod probant *primo* ex cap. 19. *Matth.* v. 21., et *Lucæ* 14. v. 33.: Omnis ex nobis, qui non renunciat omnibus, quæ possidet, etc. Qua de causa *Actorum* 2. v. 44., et apud *Tertullianum* in Apolog. c. 39., legimus, christianis omnia fuisse communia. *Secundo.* Cap. Ius naturale dist. 1. communis omnium possessio dicitur esse de iure naturali, ergo contra ius naturale est privatum dominium, quo videtur respexisse *Clemens* causa 12. qu. 1. Can. Dilectissimi, ubi ait, omnia debere esse communia, sed per iniquitatem homines dixisse, hoc meum est, illud tuum, quamobrem *Plato* in sua Republica omnia volebat esse communia.

Sciendum est, vi creationis primæ dominium rerum externarum fuisse copulatim in tota multitudine. Nihil enim cuique proprium attributum est ex vi creationis, sed quilibet uti poterat re qualibet, nec sine iniuria ab eius usu prohiberi potuit. Quia tamen ita dederat Deus res omnes homini, ut nec præciperet, nec prohiberet habere omnia communia, vel dividere, præsertim si id expedire videtur, idcirco homines post lapsum primi parentis, quia ita expedire videbatur, divisere rerum dominia. Quamvis enim in statu innocentiæ cum terra, vel sponte, vel exigua cultura, quæ absque labore et quasi gratia perficiebatur, proferebat omnia, nec dominabatur inordinata affectio ad temporalia, decens ac utile erat dominium indivisum; post peccatum tamen, cum terra sponte quidem spinas et tribulos, magno vero labore fructus ferre cepit, ipsi etiam homines pravis affectionibus pleni, segnes ac debiles effecti sint, si omnia communia essent, quisquam vellet optimis rebus frui, et minimum laborare, ex quo confusio et egestas nasceretur. Multæ præterea dissensiones orirentur, si dominia rerum indivisa essent, ut fieri videmus inter eos, qui res communes habent, nisi singularis virtus et amicitia tollat materiam discordiæ. Et ut *Aristoteles* ait 2. polit. c. 3., magis sollicitus est quisquam de proprio, quam de communi. Ut igitur homines, qui pro seipsis laborant ferventius, maiori diligentia curarent, quæ necessaria sunt ad vitam, introducta est rerum divisio, vel ex mutuo consensu hominum, vel ex ordinatione ac voluntate primi parentis. Non ita tamen introducta est hæc rerum divisio, ut vel simpliciter illicitum sit omnia possidere bona in communi, si quidem et christiani Apostolorum tempore, et religiosi hodie possident bona in communi; si enim essent incommoda, propter quæ vitanda introducta

est rerum divisio, et insuper ea ratione magis permoverentur homines ad perfectionem, utile et licitum est dominium rerum in communi. Vel in nullo casu redeant res ad statum, in quo initio a Deo conditæ sunt, ut scilicet communes sint? Nam in casu extremæ necessitatis omnia communia sunt ut in materia de eleemosyna dictum est. His positis:

Dominia privata licita sunt.

Dicendum est breviter, privata dominia rerum externarum licita esse, et christianis etiam honesta. Probatur *in primis* exemplo Sanctorum virorum, non modo Veteris, sed et Novi Testamenti. Deinde *Actorum* 5. v. 4., Anania, ait Apostolus, nonne manens tibi manebat etc., Et 1. *Timoth.* 6. v. 17. divitibus præcipe etc. Et sæpe in Novo Testamento divites iubentur sublevare egestatem domesticorum fidei. Episcopis etiam præcipit Apostolus, ut sint hospitales, quæ præstari nequeunt, nisi aliquid habeant. Et ratio naturalis est. Nam ius divinum et naturale non prohibet, quod est expediens et necessarium ad conservationem boni communis, conformeque rectæ rationi, si quidem nec lex naturalis impedit conservationem boni communis, nec dictamina rectæ rationis inter se adversantur. At divisio rerum est huiusmodi; ergo etc.

Ad argumenta contraria respondeo: Christianis consilium datum a Domino, ut relictis omnibus ipsum sequantur, id tamen præceptum non est, ut ex ipsa formula verborum Christi Domini patet, et *D. Petrus* Ananiæ explicavit. Cum autem iure naturæ dicuntur omnia esse communia, vel nomine iuris naturalis intelligitur facultas et potestas, non autem lex naturalis et præceptum, vel id verum est manentibus omnibus eo modo, quo res a Deo conditæ sunt, nec interveniente libero hominum consensu, ut disp. 1. qu. 3. dub. 3. dicebamus. Quamobrem recte notat *Ioannes Medina,* et post ipsum *Molina* tract. 2. disp. 20. §. Ad argumentum, supposita hominum malitia post peccatum lege naturali obligari homines ad faciendas rerum divisiones, ut sic evitentur plurima mala, quæ orirentur, si divisio rerum tolleretur: ergo tanquam ad medium moraliter necessarium ad conservationem boni communis tenentur homines consentire in rerum divisionem, et hoc solum voluit Clemens. Si tamen ea epistola Clementis est, in qua etiam communitas uxorum inique permittitur, nec adversatur dictis, quod in Evangelio divitiæ vocantur „mamona iniquitatis", et facilior dicitur transitus cameli per foramen acus, quam divitis in regnum cœlorum ingressus. Hæc enim solum significant,

vel divitias plerumque acquiri inique, vel occasiones esse iniquitatis, atque ideo difficile esse, ut dives salvetur; apud Deum tamen id non est impossibile, cuius gratia refrenare solet incentiva vitiorum ex divitiis orta. Quodsi Patres interdum dicunt, non esse divitum, sed pauperum, panem superfluum, quem detinent, loquuntur in casu, quo pauperes extreme indigent, ut in materia de eleemosyna dictum est.

Quæstio III.

DE SUBIECTO DOMINII.

Sola creatura rationalis habet dominium.

Certum est primo, solam creaturam rationalem esse capacem dominii. Et ratio est clara. Tum quia dominium est facultas libere disponendi de re; at ea soli naturæ rationali competit. Tum quia illa sola habent dominium, quæ iuris et iniuriæ capacia sunt. A rebus carentibus ratione nulla prorsus fieri potest iniuria, unde siquis absque ullo emolumento occidat animi causa quodcumque animal, potest quidem domino animalis facere iniuram, non facit tamen ipsi animali iniuriam, ut docet *S. Thomas* hic qu. 64. a. 1. ad. 3. Idem innuitur *Gen.* 1. illis verbis: Faciamus hominem ad imaginem nostram, ut præsit etc., quasi dicatur, eo, quod ad imaginem nostram sit, præsit. Quamobrem licet quis non possit uti ratione propter amentiam, teneriorem ætatem, somnum, ebrietatem, tamen est dominus suarum rerum, eo quod habeat naturam rationalen.

Peccatores non amittunt dominia.

Secundo certum est contra Hus, Wiclef, Armacanum, etiam in peccato mortali constitutos habere dominium rerum, ut in *Concilio Constantiensi* sess. 8. et 15. definitur, et ex Scriptura patet. Nam imperatores Romani infideles erant, et tamen *Rom.* 13. v. 1. et 7. et *Matth.* 22. v. 21. *I. Pet.* 2. v. 13. iubentur christiani illis subiecti esse, et tributa pendere. Et *Matth.* 23. v. 2.: Super cathedram etc. Et David Saulem, qui se iniuste persequebatur, vocat dominum unctum Domini etc. *I. Reg.* 24. v. 7. Et David ac Salamon lapsi in peccatum, non amisere principatum, qui cessare non debuit in Juda, donec veniret, qui mittendus erat. Demum si peccato mortali amitteretur dominium, præterquam quod incerta essent rerum dominia, daretur etiam occasio rapinarum, rebellionum contra principes, non acceptandi legem et sententiam principis. Nec ulla

An filii familias et servi habeant dominium, disp. 1. qu. 3. dub. 3.

sunt argumenta pro contario errore, ut ostendit *Molina* tract. 2. disp. 19. Licet enim potuerit Deus in pœnam peccati sancire, ut peccator privaretur dominio rerum omnium, quemadmodum lege civili privantur rei criminis læsæ majestatis, nunquam tamen divina clementia id statuit. *Tertio certum est,* falsam esse sententiam *Gersonis,* qui *Conrado* tract. 1. De contractibus qu. 2. non displicet, in gratia constitutos habere dominium quoddam in res omnes, ut iis uti possint ad suam salutem et profectum spiritualem iuxta illud *I. Cor.* 3. v. 21., omnia vestra sunt, et *I. Cor.* 6. v. 10. nihil habentes et omnia possidentes. Hæc tamen sententia falsissima est. Tum quia charitas non est titulus comparandi dominium rerum temporalium ullo iure. Tum quia sic omnia furta palliari possent. Tum quia loca Scripturæ allata nihil tale indicant; omnia enim electorum sunt, quoad usum pietatis, quia ex omnibus occasionem sumunt pietatis; omnia possident, qui sua sorte contenti sunt, nil avide cupiunt, et qui Deo prospiciente, etiamsi nihil habeant, sustentantur a ditioribus.

Justi non sunt domini omnium.

Dubia tria. 1. An imperator sit dominus totius mundi.

His positis tria sunt in præsenti explicanda. Primum est, utrum Imperator sit dominus totius orbis; secundum, an Romanus Pontifex habeat dominium temporale totius orbis; tertium, an ecclesiastici, religiosi, et servi, sint capaces dominii.

Circa primum Bartolus l. hostes ff. de raptis et postliminiis, et alias docet, Imperatorem esse dominum totius orbis, et contrarium ait esse hæreticum, contra illud *Luc.* 2., exiit edictum a Cæsare Augusto, ut describeretur universus orbis. Supponendum est ex *Aristotele* 1. polit. c. 2. et sequ., hominem, cum natura sua sit animal sociabile, præter illam societatem, quæ etiam brutis convenit, et ad generationem et speciei conservationem ordinatur, constituitque familiam, suapte natura ad politicam et civilem societatem propendere, quam recta ratio et lumen naturale non solum convenientem, sed etiam necessariam dictat. Cætera enim animata ita a natura producuntur, ut supposita educatione parentum sibi sufficiant ad necessaria vitæ subsidia, nam et passum accommodatum, et tegmina ad vestitum, et arma, quibus se defendant, et instinctus naturales ad persequenda sibi convenientia abunde illis ab auctore naturæ subministrantur; soli homini pro his omnibus ratio data est, per quam acquisitis artibus sibi prospiciat. Cum vero adeo multis indigeant homines, ut nec unus homo, nec una familia ad ea omnia paranda sufficiant, sed diversi opifices mutuam sibi

Origo principatuum qualis.

operam præstantes necessarii sint, ut vel ex sola ratione conficiendi, verbi gratia panem, liquido constat: idcirco naturali ratione id dictante, necessarium fuit, ut in civilem societatem coirent homines, in qua diversæ familiæ diversis artificiis occupatæ mutuo sibi succurrerent, et nisi in hanc societatem coirent, nec artes ac scientias addiscere possent, nec utilia a noxiis discernere, cum naturalibus instinctibus, quales in brutis videmus, careant homines, nec moribus institui, nec amicitias colere, cum tamen natura idcirco loquelam homini dederit, ut docendo ac discendo, et mutuo commercio suaviter vita transigeretur. Præter hanc civilem societatem, ut pax, securitas et iustitia inter homines servaratur, ratio naturalis dictabat, indigere etiam hominem societate Reipublicæ, quæ cum potententior sit familiis singulis ac civitate, facilius ac securius se defendere, et improbos punire et ad iustitiam servandam cives cogere potest. Quia vero sensus hominis ad malum propensi sint, si in vita civili nulla esset potestas publica, quae auctoritate et pœna coërceret et componeret subditos, omnia fraudibus, rapinis, cædibus plena essent. Atque ideo non solum lumine naturæ clarum est, debere esse talem potestatem in communitate, sed etiam usus experientiaque docet. Et quidem *Victoria, Soto,* et qui hos sequitur, *Molina* tract. 2. disp. 23., aiunt, iure naturæ, eo ipso, quod homines in unam societatem coierunt, talem potestatem esse in communitate ad dirigendum legibus et puniendum quodlibet membrum communitatis, quia si ex sola voluntate civium sic coëuntium oriretur talis potestas, possent particulares personæ reservare sibi potestatem sumendi vindictam pro privatis iniuriis, si nimirum hanc potestatem a se non abdicarent, nec transferrent in magistratum; at id manifeste esset iniustum et contra finem Reipublicæ: ergo communitas non ex sola concessione partium habet istud ius, sed ex natura rei, posito, quod in unam societatem coëant homines. Verum, quia Respublica secundum se tota exercere non potest in sua membra hanc potestatem, impossibile enim est moraliter, ut in omni negotio totius multitudinis vota exquirantur, lumen naturæ docet in arbitrio Reipublicæ esse, ut uni, vel multis, prout expedire iudicaverit, hanc potestatem committat. Hinc triplex fuit ordinatum regimen in rebus publicis, ut 3. pol. c. 5. notat *Aristoteles,* monarchicum, in quo unus, aristocraticum, in quo optimates pauci, et democraticum, in quo populus gubernat; quibus omnibus maiorem vel

In communitate iure naturæ est potestas puniendi.

Triplex regimen: monarchia, aristocratia, democratia.

minorem concedere potest Reipublicæ potestatem, nec ii maiorem usurpare possunt renuente Republica, sed consistere debent in ea potestate, quæ illis collata est initio, sive quoad ferendas leges, sive quoad alia. E contra, nec Respublica potest ab illis auferre, vel minuere concessam potestatem, aut eius legitimum usum impedire; si tamen assumere vellent potestatem non concessam principes, posset Respublica eis, tanquam tyrannis, in ea parte resistere; perinde ac potest resistere cuivis extraneo, qui facere vellet iniuriam Reipublicæ. Addit *Aristoteles* illo 3. polit. c. 5., has potestates interdum deflectere in iniustitiam. Nam potestas et dominium iurisdictionis monarchicum degenerare potest in tyrannidem, quando scilicet princeps Rempublicam non in commune bonum, sed ad privatum commodum administrat, iniuste scilicet et per pœnam, a qua etiam nomen accipit tyrannis. Secunda species potestatis deficere potest in olygarchiam, id est paucorum principatum. Tertia, quam *Aristoteles* Rempublicam nominat, in vitium, quod ipse democratiam vocat, deflectit. Usus tamen obtinuit, ut hodie nomen democratiæ, sicut olim tyrannidis, in partem bonam accipiatur, siquidem tyranni olim domini, nunc crudeles vocantur. Præter hunc modum iure belli acquiri solent ab una monarchia etc. plures aliæ. Inter monarchas vero, ad differentiam cæterorum regum, Imperatores vocari consueverant, qui multos reges sub se habebant. His positis :

Dico primo : Imperatorem non esse dominum totius mundi. Ita *Soto* 4. de iustitia qu. 4. ar. 2., *Covarruvias* regula peccatorum p. 2. §. 9. n. 5., *Molina* disp. 30. tr. 2. Et ratio evidens est, nam iure naturali Imperatorem non habere dominium iurisdictionis, ex dictis clare constat; nec per electionem, nunquam enim totus mundus consentit, ut unus sit omnium dominus; nec iure belli, cum nullus Imperator universum mundum subiugavit; et licet aliquando subiugasset, multis modis amittere potuit possessionem iure belli; nec iure divino, quia nullum tale ius exstat. Et *Luc.* 2. per hyperbolen maxima pars orbis cogniti „universus orbis“ vocatur. Addit *Molina* disp. 25.; imperii, quod hodie habent Imperatores, longe diversam esse rationem ab imperio veterum Romanorum et successorum Constantini. Illud quoque bene notat *Molina* disp. 27., quod etiamsi leges iustorum principum sæcularium sint de iure humano, tamen et naturali et divino iure obligamur illis obedire; qui enim resistit potestati, ordinationi Dei resistit, ad *Rom.* 13. v. 1.

Immunitas ecclesiasticorum.

Dico secundo. Ecclesiastici in causis pure ecclesiasticis iure divino exempti sunt ab omni potestate civili. Ipsi vero ecclesiastici, etsi in conscientia teneantur obedire legibus principum, quæ aliquid generaliter constituunt circa administrationem Reipublicæ, non præiudicans ecclesiasticæ libertati, tamen in civilibus et criminalibus iure positivo imperiali et ecclesiastico exempti sunt a iudicio sæculari et a tributis principum; ita docent *Soto, Driedo, Victoria* et alii, quos late refert *Bellarminus* tom. 1. Controv. 5. l. 1. de Clericis c. 28. *Prima pars probatur* ex *Ioanne Papa* dist. 96. can. 11. Si Imperator est catholicus, filius est, non præsul Ecclesiæ, et quod ad religionem pertinet, discere ei convenit, non docere. Ad Sacerdotes enim voluit Deus, quæ Ecclesiæ disponenda sunt, pertinere, non ad sæculi potestates. Idem habet *Concilium Milevitanum,* etc. Et ratio est. Nam potestas ecclesiastica distincta est a civili, et superior ea, siquidem immediate a Deo ipso instituta est ad gubernandum accommodate in ordine ad finem supernaturalem, inducendo videlicet in media fini supernaturali accommodata. Politica vero potestas a Republica confertur principi in ordine ad finem naturalem, per media naturalia consequendum. Ergo in causis pure ecclesiasticis, quæ scilicet proprie sunt potestatis ecclesiasticæ, ut sunt administrationes sacramentorum, ordinationes sacrorum ministrorum etc. iure divino exempti sunt Clerici a potestate sæculari, quæ ratione finis non minus subordinatur potestati ecclesiasticæ, quam ars frænofactoria equestri, et de hac exemptione intelliguntur Cap. Quanquam de censib. in. 6., ubi iure divino exempti dicuntur ecclesiastici, in rebus scilicet pure spiritualibus. Et si aliud voluit Pontifex, privatam opinionem explicavit, non definivit quicquam, ait Bellarminus.

Secunda pars patet. Nam Clerici non solum sunt ministri Ecclesiæ, sed etiam duces Reipublicæ, eundem principem habentes: ergo iustis legibus, quæ cum ipsorum privilegiis non pugnant, tenentur obedire, et nisi hoc esset, magna oriretur perturbatio Reipublicæ, quæ communibus legibus gubernari solet, quas princeps solet ac debet ordinare, non Pontifex; si igitur taxetur in Republica pretium alicuius rei, nec ecclesiastici poterunt maiori pretio vendere, et si vendant, coram iudice ecclesiastico conveniri et puniri possunt, ut habetur de immunitate c. 2., ubi, ait Pontifex, in magna urbis necessitate non debere excusari Clericos a murorum vigiliis, sed omnes ad hoc compellendos ab Episcopo, ut cunctis vigilantibus melius custodiatur civitas.

Tertia pars late ostenditur a *Bellarmino,* et inprimis clarum est iure imperiali eximi ecclesiasticos. Nam Novella 17. corrumpere dicitur orthodoxæ fidei honestatem, qui Monachos coram civili iudice interpellat, statuitque Imperator, ne ecclesiasticorum civiles sint iudices, sed Episcopi, ut cito eorum lites finiantur, ne mens Clericorum occupetur litis sollicitudine; et Novella 83. statuitur, ut si quis adversus Clericum causam pecuniarum habeat, ad Episcopum deferat; si Episcopus decidere nequeat negotium, ad iudices civiles pergere poterit, qui teneantur quam primum expedire negotia, ne sacerdotes, cum placare Deum deberent, litibus occupentur. Idem habet Novella 123. Similiter *Nicolaus Pontifex* dist. 96. can. 7., satis evidenter ostenditur, ait, a sæculari potestate nec ligari, nec solvi posse Pontificem, quem constat a pio principe, Constantino, Deum esse appellatum. Idem constat ex tota causa 11. qu. 1., ubi et Imperatorum, et Pontificum, et Conciliorum, et Patrum communi consensu ostenditur, Clericos exemptos esse a potestate iudicis sæcularis. Et licet id iure divino sancitum non sit, nulla enim extat hac de re divina lex, valde tamen conforme fuit naturali rationi, tum ut Clerici ad diversa tribunalia non distraherentur, quo liberius Deo vacare possint; tum etiam ut eorum in subditos auctoritas melius conservetur. Indecens enim est, ut quos in spiritualibus subditos habent, iis in temporalibus subiaceant; et ex eo facile fieret, ut ob metum sæcularium, a quibus in temporalibus penderent, minus erga illos exercere auderent suam in spiritualibus potestatem. Quamobrem, ut olim *Iosephus* Gen. 47. v. 22. exemit terram sacerdotalem a tributis, ita pii Imperatores et Summi Pontifices merito exemerunt personas ecclesiasticas a tributis; si enim æquum est, ut nobiles, qui Reipublicæ fidelem operam navant in bellis etc., eximantur a tributis: cum ecclesiastici laborent in spiritualibus, multo æquius eximentur.

Notant tamen *Victoria, Soto* et alii, quod si ecclesiastici abutentes ista immunitate passim cædibus in Republica grassarentur, nec vel iudices ecclesiastici, vel Pontifex occurreret, posse principem sæcularem hoc privilegium infringere et eos punire; extra talem vero casum, contra definitiones Conciliorum et Pontificum, non possunt sæculares principes adimere ecclesiasticis huiusmodi privilegia semel concessa. Pari ratione Clerici in ditione gentilium existentes, tenentur non minus, quam alii tributa pendere, nam princips infidelis non concessit illis huiusmodi immunitates, nec

Pontifex potestatem habet in talem Rempublicam, utpote Ecclesiæ non subiectam. Quæ autem excommunicationes annexæ sint exactioni tributorum ab ecclesiasticis, in Bulla Cænæ Domini et c. 3. de immunitate in 6. videri potest.

2. Dubium. An Pontifex sit dominus mundi.

Circa secundum. Dicendum breviter, etsi *Alvarus Pelagius, Sylvester* et alii, quos refert *Bellarminus* tom. 1. l. 5. de Pontifice c. 1., et *Molina* tract. 2. disp. 29. velint Pontificem iure divino habere supremam iurisdictionem temporalem in omnia regna mundi, verius tamen est, Pontificem non habere potestatem et dominium in totum orbem, sed solum habet iurisdictionem temporalem directe in patrimonium S. Petri, quod scilicet in subsidium pro administrandis convenienter spiritualibus donatum est Sedi Apostolicæ. Et præterea est dispensator reliquorum bonorum ecclesiasticorum, quæ cæteris Episcopatibus collata sunt. Demum in omnia regna christiana habet supremam potestatem iurisdictionis, quatenus necessarium est ad finem supernaturalem. Ita docent *Victoria, Maior, Paludanus, Navarrus* et alii. *Et primo,* quod Pontifex non sit dominus totius orbis, patet. Nam inprimis gentiles ad eius iurisdictionem non spectant, cum *Christus Dominus* divo Petro suas solum oves commiserit. Et Apostolus *1. Cor.* 5. v. 12. ad se spectare dicit, minime eos iudicare, qui foris sunt. Quod vero non habeat iurisdictionem directam in regna christiana temporalia, patet, tum quia iure naturali et humano id non potest habere, per electionem scilicet Reipublicæ ad administrationem temporalem, ut per se clarum est; nec iure divino, nam Petro solum sunt traditi claves Regni Cœlorum, et commissa *spiritualis* potestas in ordine ad finem supernaturalem, *temporalis* autem nonnisi ex consequenti, cum necessaria est ad finem supernaturalem, ergo. Tum quia Reges ex eo, quod ad fidem convertantur, non fiunt deterioris conditionis, nec privantur suis iuribus; id enim gravissimum et odiosissimum esset iugum. Tum denique, quia id clare docet non solum *D. Bernardus* l. 1. de consideratione ibidem. Habent, inquit, hæc terrena iudices suos, Reges et Principes terræ. Quid fines aliorum invaditis, quid falcem vestram in alienam messem immittitis? Sed ita etiam Pontifices a prædictis auctoribus citati. *Secundo,* quod habeat iurisdictionem temporalem in patrimonio D. Petri, non minus quam quilibet rex sæcularis in bona coronæ, docet *Innocentius III.* c. per venerabilem, qui filii sunt legitimi etc. Et ratio est clara, nam ea ab Imperatoribus christianis cæterisque fidelibus

donata sunt Pontificibus, siquidem ut *Ado* Episcopus Vienensis in Chronico anno 727., et *Leo Ostiensis* l. 1. Chronici Cassinatis c. 9. referunt, Pipinus Exarchatum Ravennæ, Parmam, Mantuam, cum provinciis Venetiarum et Istriæ, cunctumque ducatum Beneventanum et Spoletinum Pontifici dedit etc. Et licet *Molina,* loco citato §. Illud etiam, existimet illicitum esse, ut idem sit Pontifex et Imperator, quia cura in spiritualibus Ecclesiæ universalis non compatitur secum administrationem temporalem Imperii, cum nec unus utrique officio sufficiat, nec idem mores utrique muneri conveniant, quamvis *Bellarminus* loco citato c. 10. id nec Evangelio repugnare dicat, nec tale esse, quod nullo modo fieri possit; illud tamen certum est, non esse contra rectam rationem, ut unus homo sit et Princeps Politicus et Ecclesiasticus, quemadmodum exemplo Melchisedech, Noë, Abrahæ, Moysis, Heli et tot Sanctorum Novi Testamenti Pontificum patet. Et ratione, nam sicut idem princeps præesse potest regnis et nationibus, legibus et moribus diversissimis utentibus, ita his diversis moribus utentibus etc. Argumenta, quæ contra hanc partem conclusionis obiicit Calvinus, late resolvit *Bellarminus* c. 10. ubi supra.

Tertio. Quod bonorum temporalium cæterarum ecclesiarum Pontifex solum sit dispensator, docet *Caietanus* hic. qu. 43. a. 8. Et ratio clara est. Nam sicut a piis viris quædam bona collata sunt Romano Pontifici, ita quædam alia collata sunt ecclesiis particularibus. Ergo dominium illorum non est nisi penes illam ecclesiam, cui collata sunt. Quia tamen Vicarius Christi gubernator est Ecclesiæ Universalis, idcirco est etiam dispensator et gubernator universalis bonorum cuiusvis ecclesiæ particularis, quæ pars est Universalis Ecclesiæ, atque ideo non possunt tanquam dominus de iis bonis disponere, sed tantum ut fidelis dispensator. Siquidem talium bonorum dominium est penes illas ecclesias particulares, ut late probat *Molina* tract. 2. disp. 142. contra Navarrum, qui eorum bonorum dominium putat esse penes solum Deum, quia ita loquuntur iura. Et *Concilium Tridentinum* sess. 25. c. 1. de reformatione. Sed hoc nihil urget. Dei enim dicuntur esse illa bona, quia a fidelibus Dei intuitu dantur eius corpori mystico; ac proinde sicut Apostolo persequenti membra Christi recte dictum est, cur me persequeris, ita hic, etc. Sed latius de his *Molina.*

Quarto denique, quod potestas spiritualis Pontificis ex consequenti annexam habeat potestatem iurisdictionis temporalis super

omnes Christianos et Principes, quantum postulat finis supernaturalis, ad quem ordinatur supernaturalis potestas Pontificis. *Probatur. Primo.* Successor D. Petri constitutus est pastor universalis omnium ovium Christi cuiuscunque ordinis. At in officio pastoris id etiam continetur, ut oves ad viam compellere quacumque ratione possit, ergo etc. *Secundum.* Ecclesia Christiana, cuius Pontifex est supremus in terris Rector, est una Respublica, et unum corpus, in quo membra sunt connexa et dependentia. Ergo sicut in corpore physico spiritus est, qui præest carni, ita in corpore mystico potestas spiritualis ad finem supernaturalem ordinata debet moderari potestatem temporalem, quæ ordinatur ad finem naturalem. *Tertio.* Respublica Ecclesiastica, cui Pontifex præest, debet esse perfecta et sibi sufficiens in ordine ad suum finem; tales enim sunt omnes Respublicæ bene institutæ: ergo habere debet omnem potestatem necessariam ad suum finem consequendum. At interdum ad finem supernaturalem necessaria est potestas disponendi de temporalibus; ne scilicet mali principes possint impune movere hæreses et evertere religionem etc. Pluribus id rationibus et auctoritatibus confirmant auctores citati, et exemplis etiam probari potest. Nam ratione huius iuris et a Græcis ad Germanos transtulit *Leo IV.* Imperium, et a Childerico *Zacharias* Pontifex transtulit regnum Franciæ; et multa similia affert *Bellarminus,* ubi sup. c. 8. Quod vero initio nascentis Ecclesiæ hac auctoritate Pontifices usi non sunt, contra Neronem, Julianum, Diocletianum, etc., mirum non est; deerant enim vires temporales Ecclesiæ ad sententiam executioni mandandam, qua ratione etiam hodie, licet Pontifex posset lites inter Principes Christianos ortas iudicialiter definire ita, ut eius sententiæ teneantur partes acquiescere, id tamen non facit propter metum graviorum incommodorum et rebellionis a Sede Apostolica, alias ubi sine maiori incommodo executioni mandari potest statutum Pontificum, potest Pontifex etiam iniquas leges Principum abrogare, quatenus id necessarium est ad bonum spirituale subditorum, et urgente gravi necessitate Ecclesiæ, quando aliter bonum spirituale conservari non potest, potestatem habet exigendi subsidia et auxilia necessaria, et cogendi ad ea præstanda ex communibus etc., nec minus, quam sæculares Principes possunt exigere tributa, cum id necessarium est ad conservationem universalis Ecclesiæ boni. Et ratio est. Nam Respublica Ecclesiastica in ordine ad suum finem non minus debet esse sibi sufficiens,

quam quæcunque alia Respublica in ordine ad suum finem. Argumenta, quæ Iuristæ pro contraria sententia afferre solent, solum probant hanc ultimam partem conclusionis; ostendunt enim summum Pontificem plenissimam habere potestatem, iurisdictionem, circa bona temporalia Principum Christianorum, iuxta exigentiam finis supernaturalis.

Dubium 3. An Clerici sint domini reditum Ecclesiæ.

Circa tertium. Quod ad Clericos attinet, *suppono primum* contra Wiclef, et Vadianos apud Augustinum hæresi 50., posse clericos habere dominium temporale tam in communi, quam in particulari. Tum quia hoc ipso, quod Clerici sunt, non vovent paupertatem, nec aliam contrahunt inhabilitatem ad acquirendum vel retinendum dominium. Ergo sicut Christus et Apostoli loculos habebant, ita possunt Clerici. Tum quia usus perpetuus etiam primitivæ Ecclesiæ id ostendit; licet enim antiquitus Clerici ut plurimum in communi viverent, nec quicquam possiderent in particulari, sed mensa et habitatione communi uterentur, ut 12. qu. 1. Canones habent, et tota illa constitutione id ostendit *Gratianus ex Concilio Toletano, Clemente, Hieronymo, Augustino* etc.; tamen privatum dominium non fuit simpliciter interdictum, ut eodem loco Can. 19. et 21. ex Concilio Agatensi et Canonibus Apostolorum ostendit *Gratianus.* Unde licet, ut ibidem Can. 10. refertur, statuerit Augustinus, neminem in sua domo inter Clericos vivere, nisi qui in communi vivere vellet, tamen idem *Augustinus* Can. 18., nunc (ait) muto consilium: qui volunt habere aliquid proprium, non eis aufero Clericatum, maneant, ubi volunt, nolo habere hypocritas etc.

Molina tract. 2. disp. 142.

Suppono secundo, hic cum *D. Thoma* qu. 185. a. 7., non esse disputationem de bonis Clericorum patrimonialibus, vel quasi patrimonialibus: quæ scilicet per successionem, donationem, contractum, vel ratione alicuius ministerii acquisiverunt. Certum enim est, Clericos non religiosos habere istorum plenum dominium, ut ex 12. ca. qu. 1. Can. 19. 20. 21. apte constat, ubi quædam bona etiam Episcoporum propria secernuntur a bonis ecclesiasticis. Et ca. 12. qu. 5. can. 4. *Concilium Hispalense* decernit, ut Episcopus de suis propriis ac hæreditariis possit facere, quod vult. Illud solum addit *Concilium Tridentinum* sess. 21. c. 2. de reformatione: Clericum, qui ordinatus est ad titulum patrimonii, non posse illud alienare, donec beneficium, ex quo honeste sustentari possit, acquirat. Nec est controversia de bonis, quæ Clericus accipit ratione ministerii ecclesiastici, sed non tanquam fructus

beneficii, ut quæ acquirit Cantor, Capellanus, Concionator, Iudex Ecclesiasticus, sepeliendo, Missas celebrando etc. Certum enim est, istorum omnium perfectum dominium acquiri a Clericis non religiosis. Solum igitur disputatio est de reditibus beneficiorum Ecclesiasticorum, quæ dantur Clericis ratione ministerii ecclesiastici. Duplex autem fuit ab initio nascentis Ecclesiæ status in modo dispensandi hæc bona. Olim enim bona, quæ a fidelibus dabantur in sustentationem Clericorum, ornatum Ecclesiæ, et curam pauperum, indivisa erant et illa dispensabat Episcopus per se, vel per Diaconos, pro cuiusque necessitate, ut cap. 12. qu. 1. Can. 23. habetur ex Concilio Antiocheno, et Can. 24. ex Canone Apostolorum, et tunc, ut ex Concilio Agatensi eodem loco can. 19. refertur, quicquid de provisione Ecclesiæ habebant Episcopi, in iure Ecclesiæ reservatum erat. Et Can. 26. res Ecclesiæ non ut propriæ, sed ut communes dispensabantur. Et Can. ultimo, illa, inquit Augustinus, quæ privatim possidemus, non nostra sunt, sed pauperum, quorum procurationem gerimus, non proprietatem usurpamus damnabiliter, cui simile est, quod habet *Hieronymus* 16. Can. ult. qu. 1. Ex quibus omnibus constat, in eo statu potuisse quidem Clericos sumere ex bonis Ecclesiæ, quantum necesse erat, ut cap. 12. qu. 1. Can. 22. ex Canone Apostolorum ostendit *Gratianus,* superfluorum tamen non habuisse dominium; postea vero ad tollenda multa inconvenientia, quæ refrigescente charitate oriebantur, *Simplicius Papa* circa annum Domini 480. statuit, ut reditus ecclesiastici in quatuor partes dividerentur, quorum una daretur Episcopo, alia Clericis, duæ reliquæ fabricæ et pauperibus ac peregrinis, ut habetur c. 12. qu. 2. Can. 28. Idem postea approbavit *Gelasius* circa annum Domini 520., ut ibidem Can. 23. et 27. habetur. Ac demum *Gregorius I.* circa annum Domini 600., ut habetur ibidem Can. 29. 30., cuius constitutionis causa fuit, vel quia multi Clerici nolebant in communi vivere, ut ex *Augustino* cap. 12. qu. 1. Can. 18. constat, vel quia frigescente charitate Episcopi non bene distribuebant bona Ecclesiæ, sed sibi et cognatis maiorem partem reservabant. Post hanc igitur divisionem sua bona habuerunt, et Episcopi, et Clerici, et quibusdam in locis ex portione pauperum erecta sunt hospitalia, et certi reditus deputati fabricæ Ecclesiæ. Ubi vero hæc deputata non sunt, et Episcoporum ac Capitulorum reditus multum excedunt honestam sustentationem eorum, ibi vel facta non est

Bona ecclesiæ olim communia.

Pauperum fuere.

Tripartita bonorum divisio.

prædicta divisio quadripartita, vel certe inter bona Episcopi et Capituli retenta sunt, quæ pauperibus dari, et fabricæ impendi debuerant. Solum igitur in præsenti controversia est, an post hanc divisionem Clerici sint domini redituum ecclesiasticorum. In qua re

Prima sententia est, Clericos non esse dominos, sed tantum dispensatores, ideoque si quid ex superfluis non erogent in usus pios, teneri ad restitutionem, ita *Maior* in 4. dist. 24. qu. 16., *Navarrus* ad cap. ult. in 16. qu. 1. Et favet *D. Thomas* hic qu. 43. a. 8. et qu. 185. a. 2., ubi Episcopos ait esse procuratores et dispensatores bonorum ecclesiasticorum. Idem alii, quos citat *Molina* tract. 2. disp. 144., qui aiunt beneficiàtos teneri ad restitutionem si ea, quæ ultra honestam sustentationem supersunt, non erogant in usus pios. Et *probatur primo* ex Canonibus citatis, ubi pauperum dicuntur esse bona Clericorum. *Secundo* ex Concilio Tridentino sess. 25. c. 1. de reformatione, ubi postquam dixisset Concilium, Episcopos debere modesta supellectili et frugali mensa uti, prohibet, ne ex iis, quæ Christi sunt, ditent consanguineos, licet iis, si pauperes sunt, succurrere possint. Et idem ait intelligendum de reliquis Clericis. At si Clerici essent domini redituum superfluorum, non videtur rationabiliter debere prohiberi pietas erga suos; ergo etc. Et confirmatur ex *D. Bernardo* Epistola 2. ad Canonicum quendam Lugdunensem, si quicquam præter necessarium victum et simplicem vestitum de altari retines, inquit, tuum non est, rapina est, sacrilegium est. *Tertio,* mortaliter peccant Clerici, si in usus profanos expendant reditus ecclesiasticos, qui supersunt ex honesta sustentatione, ut communiter etiam Doctores contrariæ sententiæ fatentur. At id non esset, si haberent dominium redituum ecclesiasticorum. Et confirmatur. Nam qui ab initio donarunt bona Ecclesiis, eo fine donarunt, ut superflua in usus pios erogarentur, ergo etc. *Quarto,* ecclesiastici fructu sui beneficii non possunt testamento legare, ut habetur capite Episcopi et 6. Sicut manifeste etc. 12. ca. qu. 1. At possent, si domini essent: ergo etc.

Dico breviter, ecclesiasticos non solum posse de reditibus ecclesiasticis sumere totum, quod ad honestam sustentationem, imo et ad decentiam status pertinet, reservando interim integre omnia bona patrimonalia, et per industriam, aut aliquo ministerio acquisita, ut ea vel cognatis, vel aliis amicis largiantur, et si quid ex patrimonio in suam sustentationem insumpsit, potest illud ex fructibus beneficii compensare et reponere. Præterea si quid parcius

vivendo reservat ecclesiasticus ex sua sustentatione, potest id totum in quosvis usus licitos erogare, verum etiam universaliter loquendo post illam divisionem bonorum Ecclesiasticorum, in qua suas partes habent ecclesiastici, habent dominium fructuum beneficii, qui illis specialiter assignati sunt. Illorum tamen, quæ fabricæ et pauperibus deputantur, non habent. Primam partem innuit *D. Thomas* 2. II. qu. 185. a. 7. ad. 3. *Maior, Caietanus, Navarrus.* Et ratio est clara. Nam ut *I. Cor.* 9. v. 7. ait Apostolus, nemo suis stipendiis militat, sed ut v. 13. dicitur, qui altari servit, de altari participat. Et Dominus ordinavit, ut qui Evangelium annunciant, de Evangelio vivant. Ergo potest ecclesiasticus integram suam sustentationem habere ex fructibus beneficii. Eodem modo probandum est, ea, quæ ad honestatem et decentiam sui status necessaria sunt, integre sumi posse ex fructibus beneficii; licet enim *Concilium Tridentinum* sess. 25. c. 1. de reformatione declaret, mensam Episcopi debere esse frugalem, et supellectilem pauperem; tamen cum filiis magnatum dispensare solet Ecclesia in pluralitate beneficiorum, ut vitam statui suo convenientem vivere possent, ut ex Tridentino sess. 24. c. 17. colligitur et habetur in extravag. *Joannis XXII.* de præbendis, ubi Cardinales et regum filii dicuntur posse plura beneficia obtinere, quia scilicet ex una parte maior nobilitas et splendor communiter cedit in maius bonum Ecclesiæ, ex alia vero parte honestam sustentationem iuxta sui status decentiam habere possunt ex bonis ecclesiasticis. Quodsi *Prosper* relatus ca. 1. qu. 2. c. 7., et *Hieronymus* relatus 16. qu. 1. c. ult. dicant, Clericos, qui patrimonium habent, unde possent sustentari, sacrilegium committere si tollant id, quod pauperum est, id vel per exaggerationem hyperbolice dictum est, vel de iis Clericis intelligitur, qui nolunt servire Ecclesiæ, vel solum in casu extremæ necessitatis pauperum locum habet. Recte autem notat *Molina* d. 145., ad status decentiam spectare moderatas pro loco et tempore donationes, convivia, remunerationes, et præterea, ut ex *Navarro* idem *Molina* d. 146. notat, ne suos et præsertim patrem et matrem in tam abiecta sorte relinquant, ut ipsi dedecori esse possint. Decentia vero status ecclesiastici æstimari debet secundum arbitrium prudentis viri, pro cuiusque conditione. *Secunda pars* colligitur ex 12. qu. 5. Can. 5., et ex *Gratiano* 12. qu. 2. post Canon. 55. et Canon. 56., quibus locis habetur, posse prælatos ecclesiasticos ex reditibus ecclesiasticis dare aliquid aliis, dummodo ex suo proprio tantundem reponant

Magnates plura beneficia.

Et lib. 3. decretal. Gregor. Tit. 5. cap. 27. de præbendis.

in bona ecclesiastica. Et ratio est, nam illos sumptus, quos fecit ex patrimonio, facere poterat ex reditibus ecclesiasticis, conservando interim patrimonium in usus, quos ipse vellet; nec præsumendus est habuisse, cum expenderet, animam privandi se libertate resarciendi illas expensas ex fructibus beneficii etc. *Tertia pars* est *S. Thomæ* hic qu. 185. a. 7. ad. 2., ibique *Caietanus, Molina* initio disp. 145, Soli et Doctores communiter. Et ratio est. Tum quia quod ad victum et honestam sustentationem datur Clericis, id absolute et cum pleno iure dari videtur. Tum præsertim, quia ista videntur esse bona parta propria industria, nam plerumque ex industria prælati fit, ut unus multo etiam splendidius vivat, quam alter, et tamen minus insumat. *Quarta pars* est communis Doctorum *Soti, Driedo, Ledesma, Adriani* et aliorum, quos citat et sequitur *Molina* partim disp. 143., partim d. 144. §. Eandem sententiam. Probat *Molina* primo, nam illa quadripartita divisio nil aliud facit, quam reditus communes ante efficere proprios eorum, quibus in particulari deputabantur. Sed id gratis assumitur, nam et in multis religiosorum locis distributi sunt reditus inter Abbatem, Priorem et Conventum, et tamen cum illi sunt religiosi, nil proprium habent in particulari; ita ergo similiter dici posset factum cum Clericis. Probat secundo, quia *Trid.* sess. 24. c. 12. de ref. statuit, ut omnes parochi, canonici etc. intra duos menses a die adeptæ possessionis beneficii, fidei professionem faciant, et nisi fecerint, non faciant fructus suos; et sess. 22. c. 3. de ref. et sæpe alibi statuunt Canones, ut canonici, qui non intersunt officio divino, sine causa legitima, distributiones illius diei non faciant suas, nec acquirant dominium; et sess. 23. c. 1. Episcopus si absque urgenti necessitate ultra tres menses abfuerit, non facit fructus suos. Ergo beneficiati, si præstent, quæ debent, faciunt fructus suos, alioqui non statueretur illis in pœnam, ut fructus non facerent suos. Sed inprimis facile responderi posset ex glossa in cap. Significasti, de foro competente, argumentum a contrario sensu non re bonum. Deinde concedi posset, acquirere illos dominium diminutum, id est cum obligatione, ut superflua erogent pauperibus. Probanda igitur est hæc sententia, præter auctoritatem tot Doctorum, et quia magna ecclesiasticorum pars iuxta priorem sententiam gravissimis laqueis irretiretur, si tanto restituendi onere gravatos se viderent, quantum expendunt superflue, illa potissimum ratione, nam eo ipso, quod charitate refrigescente homines non

Sicut iustum pretium rei, ita honesta sustentatio non consistit in indivisibili

Nullus titulus est, nec ex voluntate donantis, nec ex præcepto ecclesiæ, cuius delectu non sunt domini ergo.

feruntur adeo ferventi studio ad procurandam salutem animarum, et in subeundis oneribus clericatus, ut et ante susceptos ordines labores et expensas studiorum faciant, et in clericatu solo pane contenti esse velint, rationabiliter potuit consensu Ecclesiæ induci, ut bona, quorum ante solum dispensatores erant Clerici, sicut hodie bonorum religionis superiores, cederent et in præmium laborum, sumptuum, molestiarum, quibus ad eum gradum pervenitur, et in stipendium ministrorum laborantium, eo quod dignus sit laborator mercede sua, et in retributionem pro utilitate, quam Ecclesiæ adferunt, et demum, ut hac ratione alliciantur ad studia et virtutes et ad suscipiendum statum clericalem, cum præsertim hodie tam multi clerici sint necessarii Ecclesiæ, ut vix sufficienti numero inveniri possint. Eo autem ipso, quod Ecclesia consentiret, taliter conferri beneficia, revera Clerici non minus essent domini fructuum, quam ministri dominorum sæcularium sint domini stipendiorum. At vero de facto tali modo conferri fructus beneficiorum, tacitus Ecclesiæ consensus indicat. Tum quia hoc modo conferri et valde rationabile est, ut ex dictis patet, et supposito præsenti statu fere necessarium. Tum quia scilicet Ecclesia maiorem partem Doctorum videt existimare hoc modo fieri collationes beneficiorum, et saltem in praxi fere omnes ecclesiasticos ostendere, se hac ratione acceptare beneficia ecclesiastica.

Ad primum argumentum. Respondeo. Iam diximus, olim fervente adhuc christiana charitate Clericos in communi vixisse, nihil habuisse proprium. Citati igitur Canones pro illo tempore sonant. Postea vero facta divisione mutata est conditio Clericorum.

Ad secundum. Possunt quidem Clerici omnia patrimonalia, et quæ proprio ministerio, vel industria acquirunt, vel sibi subtraxerunt, dare consanguineis; lege tamen ecclesiastica sancitum est, ne ex superfluis beneficiorum ditentur cognati propter pericula, in quæ amor sanguinis præcipitare solet ecclesiasticos, quemadmodum etiam statutum est, ne possint ecclesiastici etiam in usus pios legare superfluos fructus beneficii, ut hoc modo cupiditas illorum refrenetur, et maiori cum ædificatione distribuant vivi et sani, quæ morituri legare non possunt. D. Bernardi dictum, vel hyperbolicum est vel intelligendum est in casu, quo Clerici lege charitatis tenentur illa elargiri in egenorum eleemosynas, ut paulo ante simile dictum Hieronymi et Prosperi explicuimus.

Cur cognatis non possint dari.

Cur legare non possint.

Ad tertium. Contra charitatem peccant mortaliter ecclesiastici, si ex superfluis non succurrant egentibus, ut in materia de eleemosyna a. 5. dicto 5-o diximus. Maior est enim, id est peculiarior obligatio Clericorum, ut curam pauperum habeant, et divini cultus, licet autem, qui ecclesiasticis reditus donarunt, ea spe et eo fine donarint. ut superflua erogarentur in pia opera, eam tamen conditionem non apposuerunt.

Ad quartum. Licet beneficiarii de bonis patrimonialibus et de iis, quæ propria industria, labore, officio (aut quemadmodum Alexander III. ait cap. relatum 2. de testamento,) artificio et doctrina acquisiverunt, aut competenti sustentationi subtraxerunt, licite possint testari, ut ex communi sententia recte probat *Molina* disp. 147. et habetur expresse ex *Concilio Carthag.* cap. Placuit 12. qu. 3., ex *Hispalensi* cap. Fixum 12. qu. 5. et ex *Agatensi* cap. Episcopi 12. qu. 1. Imo etiam, si quid ex huiusmodi bonis insumpsit in usus, in quos reditibus Ecclesiæ uti poterat, de portione æquali redituum beneficii testari potest. Tamen ex reditibus superfluis beneficii iuxta legem communem ne quidem in usus pios potest testamento legare aliquid, ut habetur cap. Episcopi citato, et cap. Sicut manifeste 12. qu. 1. Et cap. si Episcopus 12. qu. 5. solum, cap. relatum 2. de testamento, hoc est l. 3. decret. Gregorii IX. tit. 26. cap. 12. excipitur, si modicum quid testamento legent, vel locis piis vel famulis. Ratio huiusmodi legis fuit, quam attulimus ad 2. argumentum. Reliqua vero bona tam mobilia, quam immobilia, ex bonis ecclesiasticis comparata, secundum ius commune devolvuntur in Ecclesiam, id est, ut illo capite relatum declaratur, vel in collegium Clericorum, si is, qui moritur, erat Canonicus, et ex communibus bonis accipiebat reditus, vel certe successorem in beneficio, si qui moritur, non accepit fructus suos ex communibus Canonicorum, atque ideo iure antiquo bona defuncti Episcopi ad successorem devolvebantur, ut habetur 12. qu. 2. Can. 38. Et ibidem Can. 47. *Conc. Lateran.* ait, idem constitutum esse in concilio Chalcedonensi, et in Clementina statutum de electione, constitutum insuper est, ut proventus, qui sede vacante colliguntur, successoribus fideliter conserventur. Postea vero iure novo *Paulus III.*, *Pius V.*, etiam *Gregorius XIII.* propriis extravagantibus sanxerunt, ut omnia spolia Clericorum ad Cameram Apostolicam pertineant et reditus etiam, qui vacante beneficio proveniunt, imo etiam bona, quæ mortuus religiosus extra

Testari quomodo possit ecclesiasticus

Lex spoliorum.

claustrum degens relinquerat, eo pertineant. Ea tamen omnia, quæ ad cultum et usum templi spectant, etiamsi aurea et argantea sint, declarat *Pius V.* non spectare ad spolia. Quæ tamen leges, etsi in Italia vigeant et quoad spolia Episcoporum tantum, non aliorum ecclesiasticorum, etiam in Hispania, in aliis tamen provinciis usu receptum non est, ut talia spolia ad Cameram Apostolicam perveniant. Quia principes aliarum provinciarum iudicarunt non expedire, ut tam multa bona de ecclesiasticis beneficiis suorum regnorum extraherentur, et ab exactoribus Camerare occasione horum spoliorum subditi molestarentur, præsertim cum non viderent tam urgentem Cameræ Apostolicæ necessitatem, ut id permittere tenerentur, ut etiam *Molina* disp. 147. notavit §. Licet negandum, atque ideo hac in re loci consuetudo est attendenda.

Hæc sunt iure positivo statuta de testamentis ecclesiasticorum. Cæterum cum ecclesiastici sint domini suorum redituum et solum ex charitate teneantur in usus pios erogare superflua, et insuper lege dumtaxat positiva prohibitum sit, ne possint testari; si alicubi contraria consuetudine lex illa positiva vigorem non habet, valide possunt ecclesiastici fructus beneficii superfluos legare non solum in usus pios, sed etiam in profanos, consanguineis, aut amicis, licet si in magna quantitate id faciant, non secus, quam si in vita magnam quantitatem bonorum insumerent in usus profanos, cum semper sint pauperes, quibus specialiter lege charitatis tenentur ecclesiastici succurrere ex superfluis. Et ex eodem fundamento, quod scilicet solum lege positiva reddatur nullum testamentum Clerici, etiam ad pios usus legantis, oritur, ut Pontifex tanquam supremus dispensator bonorum Ecclesiæ, si subsit causa rationabilis (ut remuneratio beneficii sancte administrati, vel obsequii pro Ecclesia præstiti) concedere possit ecclesiasticis, ut testari possint etiam ad usus profanos.

Circa religiosos inprimis sciendum est ex *Concilio Tridentino* sess. 25. de reg. c. 3., omnibus religiosis præter Capucinos et Fratres Minores de observantia licitum esse habere in communi bona immobilia. Cui tamen privilegio domus professæ Soc. Iesu renunciarunt. Deinde professi religionum non possunt in particulari habere dominium rerum, sed solum usum et dispensationem, ita tamen ut si quid habeant ex licentia superiorum usibus suis specialiter deputatum, ut libros, vestes, pecunias, etc., semper De Religiosis.

intelligatur cum libera dependentia a superioris voluntate, ad quam parati debent esse religiosi privati illis rebus. Illud tamen addit ex Sylvestro *Molina* disp. 140. §. Si aliquid, quod si religiosus ex ea, verbi gratia pecunia, cuius usum concessum habet a superiore, ob turpem causam exponat, teneri eum, qui accipit solvere Monasterio, quod habet dominium illius pecuniæ, nec concessit religioso dispensationem eius, nisi ad usus licitos et honestos. Quicquid autem post professionem acquirunt religiosi, religioni (si hæc capax sit dominii in communi, vel non renunciavit iure suo quoad acquisitionem bonorum, ut renunciavit Societas nostra) acquirunt, nisi Episcopi et Cardinales fuerint, hi enim non Monasterio, sed suæ Ecclesiæ acquirunt, ut habetur cap. Statutum 18. qu. 1. Religiosi vero Societatis ante professionem solis votis simplicibus adstricti, licet non minus sint religiosi, quam professi, nec usum aut dispensationem habere possint bonorum patrimonialium, vel testamento donatorum. Dominium tamen retinent usque dum ei renuncient ex superiore voluntate, quæ renunciatio valida est et absoluta, non obstante *Concilio Tridentino* loco citato c. 16., ubi invalidat omnes renunciationes religiosorum, quæ factæ sunt plus, quam duobus mensibus ante professionem, etiamsi iuramentum intercesserit, quia, ut ibidem ait Tridentinum, per hæc non intendit quicquam in rebus Societatis immutare concilium. Cætera, quæ ad hanc rem spectare possunt, peti possunt *ex Casistis* et *Molina* tract. 2. disp. 139. et 140, qui illud optime addit, ex delicto religiosi etiam prælati nihil teneri Monasterium, nisi quatenus aliquid inde utilitatis in monasterium pervenit; similiter ex contractu religiosi non tenetur Monasterium, nisi quatenus tacite, vel expresse consentit. Si vero religiosus contrahat sine facultate tacita, vel expressa, peccat quidem mortaliter, cæterum nec ipse, nec Monasterium ullam inde subit obligationem, nisi forte damnum aliquid intulerit proximo tali contractu; quid enim ille dabit, aut unde dabit, qui prorsus est incapax omnis dominii. Præter ea, quæ d. 1. qu. 3. diximus quoad servos, nihil est dicendum in præsenti.

Ex delicto religiosi monasterium nil tenetur restituere.

De servis, an habeant dominium.

Quæstio IV.

DE OBIECTO, SEU MATERIA „CIRCA QUAM" DOMINII.

Ex dictis constat, qua ratione bonorum ecclesiasticorum possit esse dominium. Solum igitur superest disputandum de vita et membris corporis ac fama.

Dubitatio prima

AN HOMO HABEAT DOMINIUM VITÆ ET MEMBRORUM PROPRII CORPORIS?

Cum universa in usum et in ministerium hominis condiderit Deus, ut *Aristoteles* 2. Eth. c. 24. dixit, nos simus finis omnium utamurque omnibus, tanquam propter nos (supple factis), consequens est rerum omnium dominium habere genus humanum, ad eius utilitatem natura sua ordinantur cætera, quæ indicat Dominus *Gen.* 1., faciamus hominem, ut præsit universæ terræ, et ibidem v. 28 subiicite terram, et dominamini piscibus, volatilibus etc. unde cum etiam cœli ipsi facti sint in ministerium hominis, ut habetur *Deuter.* 4. v 19, ut scilicet ex eorum influxu commoditatem percipiat homo, et eorum ministerio fruatur ad res omnes, eorum quoque dominium habet homo, atque ideo etiam cœli empyrei (si illud influat in sublunaria) quod innuitur *Psal.* 8. v. 8., ubi postquam promisisset, videbo cœlos tuos etc addit, omnia subiecisti sub pedibus eis. Nec refert, quod de substantia cœlorum non potest homo ad libitum disponere; nam nec servum potest interficere, nec alias res corporeas annihilare, vel elevare ad producendos effectus supernaturales, et tamen est verus dominus harum rerum, quia scilicet libere potest illis uti ad omnem usum sibi possibilem.

Homo finis omnium rerum

Quod vero dominus sit vitæ et membrorum, probari potest *primo,* nam licet homo se occidere non potest licite, ut infra dicemus, potest tamen pro amico vitam negligere, potest se non defendere contra iniustum invasorem, exponere vitam manifesto periculo, visitando pestiferos. Præterea potest non conservare pretiosis medicamentis ac cibis vitam, non redimere vitam tanto pretio, ut totum

patrimonium insumatur, abbreviare vitam ieiuniis, vigiliis. *Secundo,* qui occidit hominem, infert illi iniuriam contra iustitiam: ergo aufert aliquid proprium illius, alias non læderetur iustitia. *Tertio* potest se homo vendere in servum, potest suum corpus alteri tradere per matrimonium, ergo habet dominium sui corporis. *Quarto,* qui se occidit, nulli facit iniustitiam, quia ut diximus scienti et consentienti non fit iniuria: ergo etc.

Homo non est dominus vitæ.

Dico primo, Hominem non esse dominum vitæ suæ, et membrorum suorum. Ita *S. Thomas* 2. II. qu. 64. ar. 5., et 1. II. qu. 73. ar. 9. ad 2. et Doctores omnes, et habetur l. 13. ff. ad legem Aquiliam: Dominus, inquit Ulpianus, membrorum suorum nemo videtur esse. Probant id aliqui. Nam si homines essent domini vitæ suæ, possent licite se destruere occidendo. At id non possunt, ergo; sed ut ex paulo ante dictis patet, non urget istud, præsertim cum etiam res externas non possit quis licite prodigere, licet earum habeat plenum dominium, quia scilicet id est contra rectam rationem. Alii probant, quia vita est fundamentum omnium bonorum temporalium, quam supponit dominium et quam homo habet absque sua cooperatione, solo parentum et Dei beneficio. Sed id nihil aliud probat, quam dominio rerum externarum supponi vitam seu esse hominis. Ex eo vero, quod absque sua cooperatione vitam habeat, non magis sequitur dominum vitæ non esse hominem, quam sequitur non esse dominum hæreditatis paternæ.

Ratio ergo huius rei est, nam quod est sub dominio alterius, est illi subiectum et ad utilitatem commodumque eius ordinatum. Sed fieri nequit, ut substantia hominis subdita sit eidem homini, et ordinata ad illius utilitatem; ergo etc. Minor patet. Tum quia ipsa substantia hominis est finis cui omnis utilitatis, ergo nisi idem sit, et medium et finis, et causa, et effectus sui ipsius, non poterit vita seu substantia hominis ordinari ad utilitatem substantiæ illius. Tum quia ad subiectionem necessariam est distinctio hominis et rei, quæ est sub dominio, ergo natura rationalis non est sub dominio suiipsius quoad vitam et substantiam, sed tantum est sub dominio Dei, ut e *Sap.* 16. v. 13., *Deut.* 32. v. 39., *1. Reg.* 2. v. 6., *Tobiæ* 13. v. 2. patet. Quia scilicet ipse est auctor naturæ et vitæ, quam sine illius iniuria tollere potest.

Nec membrorum.

Quod vero membrorum dominus non sit homo, probatur. Nam humana substantia non est sub dominio hominis, ut ostendimus. At humana substantia non potest esse extra dominium

hominis, nisi etiam aliquæ partes, in quibus essentialiter consistit substantia hominis, sint extra illius dominium: ergo aliquæ partes sunt extra dominium hominis. Minor probatur. Nam licet sint partes heterogeneæ determinatæ in homine, sine quibus vita conservari nequit, nulla tamen est minima pars homogenea, sine qua non conservetur vita, et tamen aliquæ partes homogeneæ sunt extra dominium hominis, non minus, quam ipsa vita et substantia hominis, quia sine illis vita conservari nequit; ergo. Iam vero ulterius subsumo. Sed nulla est ratio, ob quam quædam partes homogeneæ sint extra dominium hominis, et non aliæ; ergo omnes partes homogeneæ erunt extra dominium hominis; ergo et partes determinatæ heterogeneæ ex homogeneis componuntur; ergo absolute omnes partes sunt extra dominium hominis. Homo igitur membrorum corporis custos est et usufructuarius. Potest enim uti ad utilitatem suam membris, salva rei substantia, potest etiam vendere suas operas, quæ sunt fructus vitæ, quæmadmodum usufructuarius vendere potest fructus rei. Princeps autem, etsi propter commune bonum, quod præferendum est bono particulari, occidere potest subditos, sicut quilibet particularis occidere potest iniustum aggressorem; id tamen non ex eo oritur, quod sit dominus vitæ subditorum, sed quia ius habet conservandi se suaque sine damno. Quod enim princeps non sit dominus vitæ subditorum, evidens est. Nam tota principis auctoritas collata est a civibus, ut supra diximus: ergo cum cives privati non habeant dominium suæ vitæ, non possunt illud transferre in principem, ergo. Siquem vero Deus immeditate eligeret in regem, ut olim Davidem, dominium vitæ is non haberet; solum enim in illa auctoritate constitueretur a Deo, quam haberet, si electus esset a populo.

Usufructuarii sumus membrorum.

Princeps non est dominus vitæ.

Ad argumenta contraria. Ad primum respondeo, hominem posse uti vita sua cum periculo destructionis in bello, vel tempore contagionis, quando id necessarium esse recta ratio dictat; sine necessitate enim exponere vitam periculo, non caret peccato; potest item se permittere occidi, vel facere quædam, ex quibus vitam abbreviatur, ieiunare etc. Dummodo id fiat propter maius bonum, quemadmodum etiam usufructuarius non tenetur rem conservare, cuius habet usumfructum, cum maiori detrimento. Cum igitur consilium sit, ut malo non resistamus, et Christus ipse Dominus ac post eum multi Martyres, ut legio Thebæorum, non se defendentes ab iniustis invasoribus, mortem pertulerunt, ita nos possu-

mus non defendere nos ipsos propter honestatem virtutis, et beatitudinem a Deo promissam, quæ sunt bona altioris ordinis, quam vita.

Dices. Tenemur ex charitate defendere innocentes, cum opprimuntur, ergo multo magis nos ipsos. *Respondeo,* si innocens sponte patiatur Martyrium, non tenemur eum eripere. Unde et Christus Dominus reprehendit Petrum, qui se mori volentem armis defendebat.

Quomodo autem quis cooperari poterit ad suam mortem, ad quam damnatus est a iudice, ut ad bibendum venenum etc., dicemus disp. 5. Similiter non tenetur quis pretiosis cibis vel medicamentis se conservare. Præterea licet ex intentione per ieiunia, studia, vigilias, labores, sollicitudines, vitam abbreviare non liceat, per accidens tamen licet eam abbreviare exercendo actus virtutum, ex quibus sequitur abbreviatio vitæ. Recte tamen notat *Navarrus* c. 15. n. 12. ex *D. Thoma,* et aliis, quod si quis singulari ieiunio etc. vitam notabiliter sciens et volens abbreviaret, peccaret, etiamsi id faceret (inquit ipse), ut Deo pro peccatis melius satisfaciat.

Ad secundum. Iniuria fit homini occiso, quia aufertur illi res, cuius usum et custodiam habebat.

Servi non vendunt vitam, sed utilitatem.

Ad tertium. Homo non vendit vitam, atque ideo nec occidi potest licite ab emptore, sed solum vendit usum et utilitatem vitæ, cuius habebat dominium.

Ad quartum. Quod si occidit, non committit propriam iniustitiam contra Deum, sicuti cum quis alium inducit ad peccandum, præsertim Deo consecratum per vota, non peccat contra iustitiam, sed contra charitatem et religionem, sicut enim inter Deum et hominem non est specialis iustitia, ita nec propria et specialis iniustitia. Et ratio est, nam ad iustitiam specialem necessarium est, ut invito domino, et contra absolutam eius voluntatem fiat aliquid circa res illius. At nihil contra absolutam Dei voluntatem aufertur ab illo; ergo similiter non peccat contra iustitiam erga se ipsum. Nam et iustitia et iniustitia ad alium est, quare hoc peccatum partim est iniustitiæ contra Rempublicam, cuius membrum est, qui se occidit, contra uxorem, contra dominum, si fuit servus etc.; partim contra fortitudinem, si ex metu periculorum id faciat; partim contra naturalem inclinationem, seu dilectionem suiipsius, qua tenetur quisque vitam suam conservare.

Occidere se quale peccatum?

Dubitatio secunda

AN HOMO SIT DOMINUS SUÆ FAMÆ?

Negat *Caietanus* hic qu. 73. ar. 2. et in Summa verbo detractio, ibique *Sylvester, Armilla* et alii. Tum quia *Ecclus* 41 v. 15. præcipit, ut curam habeamus de bono nomine, quia ut *Prov.* c. 22 v. 1. habetur, melius est nomen bonum, quam divitiæ multæ; et *2. Machab.* c. 6. v. 19., et l. 8. ff de eo, quod metus causa etc., viris bonis metus stupri maior esse debet, quam mortis, ait iureconsultus. Tum quia *Augustinus* lib. de bono viduitatis c. 22. et refertur 11. qu. 3. Can. 56., non sunt, inquit, audiendi sive viri sanctissimi, sive fæminæ, si quando in malam veniunt suspicionem, dicunt sibi coram Deo sufficere conscientiam, hominum existimaationem, non tantum impudenter, verum etiam crudeliter contemnentes; quia nobis (inquit Augustinus) necessaria est nostra vita, aliis fama nostra. Ideo ait *Caietanus* eum, qui se infamat, peccare contra iustitiam in Rempublicam, cuius est membrum. Contraria sententia est *Soti* lib. 4. qu. 2. a. 3. in fine, *Victoriæ, Navarri, Adriani, Bannis* qu. 33. hic. a. 8. dub. 2. et communis, quod scilicet homo sit dominus suæ famæ. Probant aliqui *primo,* quia si non est dominus suæ famæ homo, non posset ullo casu abiicere honorem et famam, ne quidem ad consequendam beatitudinem, vel ad vitandum peccatum mortale, sicut non licet se occidere ob has causas, ut docet *Augustinus* de Civitate c. 28. At hoc est falsum. Nam et Augustinus peccata sua mortalia posteritati consignavit, Anselmus et Hieronymus deplorant amissam virginitatem, et si vera est Ambrosii historia, introduxit is in cubiculum fæminas impudicas, ut onus episcopale subterfugere posset. Et Christus Dominus tacuit accusatus de multis, quæ ipsum infamabant. Deinde honorem et famam homo sibi acquirit et auget non minus, quam pecuniam; ergo est dominus. Sed hæc argumenta efficacia non sunt, nam etiamsi homo dominus non sit suæ famæ, si tamen rationabilis causa subsit, et præsertim si ad vitanda peccata et ad alios honestos fines altioris ordinis id utile sit vel necessarium, potest homo famam, cuius non est dominus, perdere, quemadmodum licet homo non sit dominus famæ et vitæ alienæ, nec membrorum proprii corporis, potest tamen et famam tollere alterius interdum, et membris se privare in multis

Valentia hic disp 5 qu 10 p. 1 § Quarta quæstio. Pet. Navar. lib 2 de rest. c 4 parte 2 dub 1 n 115.

casibus, ut quando abscinderet membrum necessarium ad conservandam vitam corporis, vel animæ, quomodo scilicet ille Martyr linguam propriam dentibus præcisam in faciem impudentis fœminæ expuit, cum vinctus alia ratione repellere non posset. Et sanctæ Moniales illæ Anglicanæ naso sibi præciso lascivum militem evaserunt. Nec ex eo, quod homo acquirat et augeat famam suam, sequitur, quod possit se infamare, sed tantum, quod possit non acquirere famam, nisi sit aliunde id necessarium. Et præterea, sicut licet servus acquirit quædam et auget, eorum tamen non ipse, sed herus acquirit dominium, ita dici posset famæ et honoris Rempublicam acquirere dominium. Et homo ipse non est dominus, verbi gratia dentium, quos non a parentibus accepit, sed libere subministrando corporis nutrimentum.

Problema. An igitur homo sit dominus famæ, vel non sit, problema esse potest. Nam nec ex eo, quod quis non potest uti re aliqua modo illicito, tollitur dominium, nec ex eo, quod ex causa ratiobili potest eam perdere, colligi potest, quod sit dominus illius. Illa tamen sunt certa:

Prodigus famæ peccat mortaliter. *Primum*, eum, qui sine causa rationabili et necessitate prodigit famam, peccare mortaliter, etiamsi concedamus hominem esse dominum suæ famæ. Probatur. Nam qui divitias in magna quantitate prodigit sine causa, peccat contra liberalitatem. At fama est præstantior auro, ut in prima sententia vidimus. ergo etc. Si autem neglectus iste famæ sit cum scandalo pusillorum, etiam peccatum erit contra charitatem proximi generale.

Secundum. Non solum peccare quomodocumque, sed etiam contra virtutem iustitiæ peccare famam negligendo, eum, cuius infamia redundat in alios, qua ratione infamia religiosi in religionem redundat, infamia patris, mariti, superioris, etc. in filios, uxorem, subditos etc. Et est contra, quod solum probabat sententia *Augustini*, per Caietanum allata; pari ratione si sit persona publica, ut Episcopus, iudex etc. et ex infamia fiat inhabilis ad executionem sui muneris, ad quod ex officio tenebatur, peccat contra iustitiam, non defendendo famam. Et ratio est, nam non habemus dominium famæ alienæ, atque ideo si eam lædamus, peccamus contra iustitiam; sed quando sumus causa moralis infamiæ alterius, lædimus famam illius: ergo licet si quis ex officio non teneatur habere curam famæ alienæ, solum contra charitatem peccet, si cum possit, nolit defendere famam proximi, semper

tamen contra iustitiam peccat, si sit causa moralis infamiæ alterius, ut in simili de damno dato in rebus externis constat. Unde apparet moraliter vix esse ullum, cuius infamia in alios redundare non potest, ac proinde qui etiam ex iustitia non teneatur famam suam defendere. In exemplis vero Sanctorum pro secunda sententia illud primo notandum est, quod propter innocentiam et sanctitatem illorum omnibus exploratam non solum non fuit infamia eorum vitia sæcularis conversationis retulisse, sed etiam plurimum auxisse famam et sanctitatis opinionem, quod non accidit in aliis. Deinde multa de sanctis leguntur, quæ in exemplum trahi non debent. Sicut quidam Sancti se vel in profluentem vel in ignem proiecerunt, quod tamen imitandum non est; in eo tamen sunt imitandi Sancti, ut quando sine nostra culpa falsum crimen nobis imponitur, quod amoliri non possumus, æquanimiter toleremus. Et illud *Augustini* contra Secundinum, quod refertur 11. qu. 3. Can. 51. usurpemus: Senti de Augustino quicquid libet, sola me in oculis Dei conscientia non accuset.

Contemnere decet obloquentes.

Ex his resolvitur illa quæstio, an quis metu tormentorum imponit sibi falsum crimen, non solum peccet mendacio, sed etiam contra iustitiam, charitatem, etc. Nam primo, si infamando se causa est mortis vel mutilationis propriæ, mortaliter peccat contra charitatem, vel instinctum naturalem; si insuper eius infamia redundet in aliorum infamiam, peccat contra iustitiam, et tenetur ex iustitia resarcire famam alienam iuxta dicenda. Si tamen hæc absint, non erit peccatum mortale infamare se metu quæstionum, sive sit dominus suæ famæ, sive tantum dispensator. Ita Pet. Navarrus lib. 2. cap. 4. p. 1. diffic. 1. n. 133. Addit n. 135. non tantum negare falsum crimen, si ad liberandam vitam putat nil prodesse. Et in priori quidem casu si videlicet suo mendacio causa sit propriæ mortis, tenetur revocare mendacium. Si tamen aliunde ante iam essent sufficientes causæ mortis illius, et unum mendacium addidisset metu tormentorum, ita ut licet illud non pertulisset, propter alia testata facinora plectendus fuisset, tunc si sine gravi incommodo, utpote periculo gravium tormentorum, non posset illud revocare, mihi non videtur obligandus, ut revocet, sicuti qui prodegit, vel proiecit merces, si commode eas recuperare potest, tenetur eodem præcepto recuperare, quo tenebatur non prodigere, cum magno tamen suo periculo non tenetur.

An metu tormentorum se infamans peccet et cogendus a Confessario ut revocet?

Dubitatio tertia.

AN HOMO POSSIT HABERE DOMINIUM SUPRA HOMINEM.

Certum est *primo*, posse hominem esse sub dominio non solum iurisdictionis, sed etiam proprietatis, ut constat ex *Levit.* 23. v. 40. 47., ubi supponitur, quod possit quis se vendere in servum. et multæ leges de modo regendi servos dantur. Et *Exod.* 21. v. 7. pater dicitur vendere posse filiam in ancillam; et 1. *ad Cor.* 7. v. 21., *ad Tim.* 6. v. 1. leges præscribit servis. Et ff. novo de acquirendo dominio l. 7. liber homo in servitutem duci posse dicitur, quod ipsum supponitur in Iure Pontificio l. 4. decretal. *Gregor.* tit. 9. qui est de coniugio servorum. Et ratio est. Nam licet considerata natura rei homines omnes naturaliter liberi sunt, fieri tamen potest, ut potestas libera disponendi de actibus externis unius hominis transferatur in alium, aut per propriam hominis voluntatem, aut per iustam superioris voluntatem. Atque ita servitus non est contra præceptum aliquod iuris naturalis, aut contra legem naturæ, sed solum dici solet esse contra ius naturæ, si ius naturæ sumatur pro facultate faciendi, quod cuique placet, ut supra diximus, contra quod ius naturale multa fieri possunt ex propria voluntate hominis, vel superioris ipsius.

Augustinus 19. Confess. c. 15

Molina tract. 2. disp. 32.

Certum est secundo, non ita hominem esse sub dominio alterius, ut is et vitæ, et membrorum sit dominus. Et ratio est, nam nec superior, nec alius, qui ex voluntate servi dominium acquirit, potest habere in hominem maius dominium, quam habeat quisquam in se ipsum: ergo sicut ipse non habet tale dominium, ita nec potest illum transferre in alium. Quamvis Deus posset tale dominium dare homini in hominem. Solum igitur dominium hominis supra alium consistit in iure moderandi operationes illius et ad bona ab illo acquisita, non tamen in potestate utendi etiam destruendo substantiam, quemadmodum fit in dominio rerum aliarum.

Quomodo servitutes incurruntur.

Certum est tertio, varios esse modos, quibus acquiritur hoc dominium hominis in hominem. *Primo auctoritate* superioris, per sententiam punitivam illius, propter delictum, quo titulo in bello iusto acquiritur dominium in captivos, per iustitiam scilicet punitivam, et sententiam principis moventis bellum ad satisfactionem et vindictam iniuriæ. Proprie enim servi dicti sunt a servando,

cum occidi possunt, ut habetur in *Institut.* de iure personarum. Inter Christianos tamen consuetudo obtinuit, ut capti in bello iusto, etsi hæretici sint, non efficiantur servi. Multa etiam crimina sunt in lege expressa, propter quæ statuitur, ut libertate priventur facinorosi; sic *Urbanus* d. 32. can. 10. Subdiaconorum uxores permittit in servitutem redigi; et *Concilium Toletanum* can. 15. qu. 8. can. 3. statuit, ut proles ex tali matrimonio nata in servitutem illius Ecclesiæ redigatur, ad quam subdiaconus pertinet; et *Concilium Aurelianense* 36. qu. 1. can. 3. statuit, ut raptores fæminarum in servitutem redigantur. Nec tantum ob crimen proprium, sed etiam propter peccata parentum in servitutem redigi possunt filii ad aliorum terrorem, sicuti ob eandem causam bonis externis privari solent; et constat ex allato de filiis Subdiaconorum exemplo.

Secundo per nativitatem ex ancilla, dummodo tempore parti serva fuerit, quæ genuit; si enim alterutro tempore libera fuit, qui nascitur, liber est, habetur in Instit. de ingenuis, et l. 5. ff. de statu dominorum, quia non debet calamitas matris ei nocere, qui in ventre est. Imo addit *Iustinianus*, liberum nasci eum, qui et conceptus est et natus matre in servitute existente, dummodo medio tempore libera fuerit: quæ locum habent, ubi Ius Romanum viget, nec contraria præscriptione est mutatum.

Tertio per liberam *voluntatem vendentis se ipsum*, vel patris vendentis filium, quem adhuc in potestate sua habet, ut patet ex locis Scripturæ citatis, et ex l. 2. Cod. de patribus, qui filios distraxerunt, lege 1. et 4. ff. novo, quibus ad libertatem proclamare non licet. Quamvis enim graviter peccet, qui sine gravi et rationabili causa se vendit, potest tamen suam libertatem, cum sit dominus illius, vendere. Et ratio est, nam quilibet habet potestatem in alium transferendi ius illud, quod habet, utendi membris suis, et operandi: ergo etc. Et quamvis ex natura rei sufficiat consensus liberi hominis, qui constitutus non sit sub aliena potestate ad transferendum dominium sui in alium, iure tamen positivo conditiones aliquæ requiruntur, sine quibus per venditionem effici non potest servus, qui antea liber erat in iis duntaxat provinciis, quæ Iuribus Imperialibus gubernantur. In reliquis enim omnibus sufficit liber consensus vendentis se ipsum. Conditiones autem hæ fere sunt. Prima, ut pater, qui filium vendit, sit in gravi egestate, et filius nondum emancipatus, nec ordinibus sacris

Qui filii vendi possint.

initiatus, nec coniugatus, ut ostendit *Molina* tract. 2. disp. 33. §. Sciendum est item; fieret enim uxori iniuria, si venderetur maritus. Deinde ut, qui se vult vendere, maior sit annis viginti, l. 1. et 5. in ff. citato quibus ad libertatem; et in Institutione de iure personarum. Ut hæc venditio non fiat per illum ipsum, qui venditur, sed per tertiam personam, qui illum conscium suæ libertatis vendat, quasi servum; si quis enim sciens liberum emerit, potest venditi libertatem proclamare, deinde. Denique requiritur ut is, qui venditur, participet aliquam partem sui pretii. Hæ aliæque conditiones habentur in ff. novo de liberali causa, potissimum l. 7. De quibus *Molina* loco citato.

Quomodo a servitute liberantur homines.

Certum est quarto, multas esse causas et modos, quibus ius statuit servos libertate donandos, videlicet si dominus manu mittat, si instantem dominus exponat, vel ut exponatur, consentiat, si dominus imponat necessitatem fornicandi ancillæ. Nam ut habetur l. si lenones Cod. de episcopali audientia, illa implorato Episcopi auxilio libertate donanda est. Deinde servi non solum hæreticorum, sed et iudæorum et paganorum, qui temporali iurisdictioni christianorum sunt subiecti, eo ipso, quod fiunt christiani, libertatem acquirunt, ut habetur l. Deo nobis Cod. de Episcopis et Clericis §. His ita. Denique si persona libera contrahat cum serva ignorans eius servitutem, et dominus sciens eos contrahere, non detegat servitutem, eo ipso persona servituti subiecta, sive mas fuerit, sive fæmina, liberatur, ut habetur in Novella 22. de nuptiis.

An servus possit fugere.

Solum igitur iam disputatio est inter Doctores, an servus licite fugere possit a domino. Et quidem omnes consentiunt, eos, qui sine iusto titulo in servitutem redacti sunt, fugere posse, ut verbi gratia Christianos a Saracenis, et posse licite illis ad fugam cooperari quemquam, quin etiam fugiendo posse pro recompensatione iniuriarum et damnorum auferre secum, quæcumque potest a domino, vel et ab aliis iure belli et ex præsumpta christianorum principum voluntate; similiter, qui se vendidit, vel a patre venditus est, consentiunt omnes, fugiendo committere furtum et teneri ad restitutionem suiipsorum, quin etsi habeat bona, ex quibus restituat, tenetur resarcire damna, quæ perpessus est dominus ex fuga ipsius, ut docet *Caietanus* et *Molina* tract. 2. disp. 37. Et ratio est, nam per voluntariam venditionem eodem modo transfertur ius vendentis se in ementem, quo in aliis contractibus: ergo non licet

Caietanus qu. 66. a. 8.

iustum emptorem privare iure, quod emit pretio. Si tamen sollicitet dominus servum ad peccatum, ut ad hæresim, fornicationem, etc, licite potest servus fugere, ut cum *Sylvestro* docet *Navarrus* c. 17. n. 104., et cum *Antonino Molina* tract. 2. disp. 38. et *S. Thomas* hic qu. 69. ar. 4. ad. 2., et qui sic fugit, non tenetur ad dominum reverti, nec ullam ei restitutionem facere, etiamsi absque metu gravioris mali redire possit, ut ibi notat Molina, quandocunque dominus in culpa fuit, ut servus legitima causa fugeret. Addit Molina, etiam eum, qui in pœnam delicti ad perpetuam servitutem iuste damnatus est, fugere non posse sine iniustitia, sicut nec illum, qui perpetuo exilio damnatus est; quod mihi nimis rigidum videtur; si enim qui in carcere retinentur plectendi, vel multandi, licite possunt fugere etiam perfringendo carceres, dummodo custodi iniuriam non inferant, ut notat *Navarrus* c. 17. n. 102. et *S. Thomas* hic. qu. 69. ar. 4. ad 2., et qui damnatus est, ut fame moriatur, potest clam cibum sumere, cur non potest fugere damnatus in perpetuum ad triremes? Et in hac re nobiscum sentit *Petrus Navarra* lib. 3. de rest. 1. parte 3. dub. 4. n. 199. Ratio est. Nam non minus pretiosa est libertas, quam membra et vita, et ideo servitium est mors civilis. Sed ad vitandam mutilationem, mortem etc. fugere potest carceratus: ergo.

Ex carceribus fugere possunt rei.

Solum ergo superest difficultas: utrum qui in iusto bello capiuntur, possint fugere licite? Negat *Molina* illa disp. 37. *Navarrus* illo cap. 17., n. 104. *Antoninus*, et alii, et idcirco ait Navarrus, si christianus captus in bello iusto ab infideli (ut si caperetur ab eo tempore induciarum, christiani invaderent infideles) teneretur lytrum solvere, licet propter periculum non teneretur ipsemet redire. Fundamentum Molinæ est, nam captus in bello iusto non manet sui iuris, sed est sub dominio alterius ad satisfaciendum iniuriæ non minus, quam si vendidisset se. At non licet ab ullo auferre, quod ille acquisivit, pro satisfactione iniuriarum: ergo etc. Ego tamen cum *Soto* lib. 6. de iustitia qu. 2. a. 2., *Valentia* qu. 15. d-e 3. p. 3. in fine, *Covarruvia* et aliis, quos citat Valentia, existimo, tale mancipium fugere posse, cum periculo tamen patiendi supplicia, si a fuga retrahatur. Et ratio meo iudicio evidens est, nam qui bello iusto capitur, ea ratione, modo et obligatione efficitur servus, quo iure gentium et civili introducta est hæc servitus; nec in hac servitute potest esse maior

Fugere possunt capti in bello iusto.

obligatio, quam introducta sit iure civili, siquidem ipsamet hæc servitus nonnisi civili iure est introducta; sed iure communi civili et gentium hæc servitus ita est explicata, ut si servus evaserit et in patriam redierit, eo ipso sit liber, et amplius comprehendi non possit, etiamsi postea tempore pacis vel induciarum, ob negociationem, aut causas alias redeat in locum, ex quo fugerat, ut habetur l. 7. ff. novo de acquirendo rerum dominio, et l. 26. ff. novo de captivis; et in Instit. de rerum divisione §. Item ea, quæ ex hostibus, ubi: liberi homines (inquit Iustinianus) in servitutem ducti, si evaserint nostram potestatem, et ad suos reversi fuerint, pristinum statum recipiunt: ergo sine iniuria et violatione iuris domini redire possunt in patriam, quamvis dominus servi, qui in bello iusto cepit, habeat ius eum detinendi etiam metu pœnarum, et si fugere volentem retraxerit, punire eum potest, sicut iudex punit reum ex carcere fugere volentem. Unde Constant. l. 3. Cod. de servis fugitivis, ait posse dominum privare etiam pedibus servum, si ad barbaros fugere volentem retraxerit, ubi notanter additum est (si ad barbaros etc.) Quamvis igitur licitum sit servo fugere, potest nihilo minus, si retrahatur, puniri, quia ut reg. 23. de reg. iuris in 6. dicitur. Si subest causa, sine culpa potest quis puniri. Recte autem notat *Valentia* loco citato Conc. Gangren., ut refertur 17. qu. 4. Can. 38. cum prohibet dari consilium fugere servis, intelligitur de his servis, de quibus nunc agimus, quamquam in illo Canone non est sermo de fuga, sed de contemptu domini et de neglectu ministerii eius. Eodem modo cum Codice de servis fugitivis l. 1. declarat Diocletianus, servum fugitivum facere furtum sui, intelligi debet de servis, qui sponte deputati sunt servituti; et l. illa Iustiniani posteriore, prior ista lex crudelis Diocletiani, quam contra ius gentium in ff. expressum tulerat, derogatur.

Ad rationem Molinæ respondeo. Nego captos in bello iusto eodem modo subiici dominis, quo alios servos, illi enim habent iure gentium et civili quandam concessam potestatem acquirendi libertatem, cum periculo subeundi pœnas. Cætera, quæ pro confirmatione suæ sententiæ adfert Molina, facilia sunt.

Quæstio V.

QUOMODO ACQUIRATUR DOMINIUM RERUM EXTERNARUM, TAM HABENTIUM DOMINUM, QUAM NON HABENTIUM, PER PRAESCRIPTIONEM, PROMISSIONEM, LUDUM, TESTAM. ETC.

Tres sunt in genere modi acquirendi dominium, scilicet: per *occupationem,* si res sint, quæ non sunt sub alicuius dominio, vel per *præscriptionem,* vel *per voluntatem domini,* qui actu sub suo dominio habet rem aliquam. De quibus, ut pro instituti ratione ordine disputemus, sit

Dubitatio prima.

AN, ET QUOMODO PER PRAESCRIPTIONEM TRANSFERANTUR DOMINIA.

De præscriptione.

Usucapio, seu præscriptio, ait *Modestinus* in ff. novo, de usucapione l. 3., est adiectio dominii per continuationem possessionis temporis lege definiti. Idem fere est præscriptio, quamvis Glossa 16. qu. 3. initio, præscriptionem definiat esse exceptionem ex tempore substantiam capientem, quæ opponitur actioni personali, vel reali, quod tamen in idem fere recidit. Unde frustra quidem laborant in assignanda horum nominum diversitate, quasi præscriptio solum significet adeptionem rerum immobilium, quæ scilicet transferri de loco in locum non possunt, ut pratum, vinea, domus etc., usucapio vero rerum mobilium; usus enim obtinuit, ut utrumque nomen idem significet. Ut fundamentum præscriptionis recte teneatur, ex dictis supra recolendum est, superiores Reipublicæ, etsi non possunt ad libitum adimere bona subditorum, tamen ratione iuris alti, quando necessarium ita est ad bonum publicum, possunt iusta aliqua lege lata adimere privatis dominium etiam invitis subditis, eo enim ipso, quod quis electus est in principem, collata est illi facultas condendi leges bono publico expedientes; quamobrem iure civili statutum est, ut qui rem suam ab alio possessam certo modo et tempore non repetit, tandem amittat eius rei dominium, fiatque possessoris per usucapionem et præscriptionem etiam in

foro conscientiæ; idque propter bonum publicum, primo ne lites in Republica sine numero augeantur; et ut aliquis litium sit finis; secundo, ut l. 1. ff. novo de usucapione et in Instit. de usucap. dicitur, ne dominia quarundam rerum diu et fere semper sint incerta, et ut ait *Alexander* Pontifex c. 5. de præscrip., ad vitandum longi temporis errorem et confusionem; tertio in pœnam negligentiæ civium, qui rebus suis non attendunt, ut habetur cap. Vigilanti de præscriptione. Deinde propter conscientiarum et iniustitiæ periculum. Additur vero in Codice de præscriptione l. 12. in fine, ne inextricabiles oriantur dubitationes, legem præscriptionis valere, sive is, qui amittat dominium, sciverit (atque ideo per negligentiam omiserit repetere rem suam), sive ignoraverit: unde postquam quis legitime præscripsit, non tenetur etiam in conscientia restituere, etiamsi resciscat postea rem fuisse alterius et præcessisse præscriptionem sine negligentia pristini domini, ut contra *Adrianum* et alios bene docet *Soto* l. 4. qu. 5. a. 4., *Molina* tract. 2. disp. 61., et multi alii apud illum, quia ius præscriptionis non ob solam pœnam negligentiæ statutum est, sed ob fines etiam alios, utiles bono publico, et ut supra diximus, si subest causa, etiam sine culpa potest quis puniri et privari suis bonis. Nec contra hoc facit regula 48. iuris in 5., ubi dicitur, neminem debere locupletari cum alterius iniuria; quod enim auctoritate iustæ legis ob commune bonum conditæ fit, non fit iniuria, nec rationabiliter invitus est, qui sic omittit dominium. Quamobrem etiam Ius Canonicum, c. 20. de præscript., approbat legem præscriptionis possessoris bonæ fidei, abrogat autem præscriptionem malæ fidei possessoris eo, quod hæc sine peccato mortali non fiat: ergo supponit illam aliam præscriptionem bonæ fidei et in conscientia licite et sine peccato fieri, et ideo variæ leges de usucapionibus ecclesiasticorum bonorum feruntur. Verum, ut legitima sit præscriptio, quatuor conditiones in iure ad eam requiruntur.

Cur præscriptio statuta.

Quatuor conditiones ad usucapionem.

Prima conditio est, ut is, qui præscribit, habuerit possessionem rei, quam præscribit, ut habetur regula 3. de reg. iuris in 6., sine possessione, inquit, præscriptio non procedit. In præsenti vero possessio est detentio rei, nomine proprio detinentis, et potentis illius habere dominium et proprietatem; si enim quis nomine alterius detineat rem aliquam, ut fit in locato, deposito etc., non dicitur possidere detinens rem hanc, unde l. 2. Cod. de præscriptione 30. et 40. annorum, dicitur non possidere is, qui precario aliquid

1. Possessio

Quid illa?

habet. Quia ut c. 9. de restitutione spoliorum dicitur, is possidet, cuius nomine possidetur. Similiter in Instit. de usucapione initio, liber homo, et res ecclesiasticæ dicuntur non posse præscribi a sæcularibus, ut decimæ, calices, vestes sacræ, nam, ut c. 7. de præscriptione habetur, cum laici decimas detinere, seu possidere (suo nomine) non possint, eas nulla ratione valent præscribere, et l. 9. ff. novo de usucapione, usucapionem, inquit iurisperitus, non recipiunt res sanctæ, sacræ, liberi homines, et bona publica civitatum. Pari ratione professi religionem in particulari præscribere non possunt. Addit vero *Iustinianus* in Instit. de usucap. §. Furtivo etc., res furtivas, et vi possessas, ne quidem si bona fide possideantur, tempore a lege statuto præscribi, unde probandum non est, quod docet *Soto* l. 4. qu. 5. a. 4., hæredem furis, vel qui bona fide accepit ab eo, præscribere tempore ordinario. Similiter l. 31. ff. novo de usucapione, res a pupillo emptæ non præscribuntur, et idem iudicium est de fundo dotali, fidei commissis; hæc enim excipiuntur iure positivo a lege præscriptionis, ita est etiam possessor bonæ fidei, atque adeo etiam ignorans legem, quæ hæc tria præcipit, nunquam præscribat, quia ut illa l. 31. ff. de usucapione, et leg. 4. ff. veteri de iuris et facti ignoratione habetur, in usucapione error iuris non prodest, prodest vero ignorantia facti, unde non ideo nulla fit talium rerum præscriptio, quod ignorantia iuris aperti faciat malam fidem, vel saltem præsumptionem malæ fidei in tali possessione, sed quia bona hæc Iure Civili excipiuntur a lege præscriptionis. Ac ideo bene notat *Valentia* hic disp. 5. qu. 6. p. 5. §. Prima conditio, requiri ad legitimam præscriptionem, ut res sit præsciptibilis; ostenditurque ex iuribus, nec limites Episcopatuum, nec tributa principibus debita etc. præscribi.

Non possidet qui alieno nomine rem habet.

Iuris error in usucapione non prodest.

Secunda conditio est bona fides possidentis, ut habetur Reg. 2. in Regulis Iuris in 6. Possessor, inquit, malæ fidei, nullo tempore præscribit, quod idem habetur in Decret. c. 5. de præscriptione et c. 20., quoniam, inquit, omne, quod non est ex fide, peccatum est, definimus, ut nulla valeat absque bona fide præscriptio tam canonica, quam civilis, cum generaliter sit omni constitutione derogandum, quæ absque peccato mortali non potest observari. Per quas leges, bene notat *Bellarminus* l. 5. de Pont. c. 6., *Molina* et alii, abrogari imperiales leges, quæ habentur in Codice de præscriptione l. 7. et 8.; et eodem de annali exceptione l. 1.,

Secunda: bona fides.

Lex pontificia sæpe derogat imperatoriæ.

quibus sancitur, ut etiam possessor malæ fidei præscribere possit. Quando enim contrariæ inveniuntur Leges Pontificiæ et Imperiales, si materia legis est res, quæ animarum periculum concernit, derogat pontificia lex cæsareæ, ut probatur ex dictis qu. 3. c. 2. Et omnino contra rationem est, ut quis rem mutuo aut vi acceptam, eo ipso, quod non restituit, suam faciat.

Mala fides quid.

Mala vero fides, quæ præscriptionem tollat, ea censetur in præsenti, ut ex declaratione Pontiff. cit. habetur, quæ coniuncta est cum peccato proprie dicto, et conscientia rei alienæ. Bona fides vero in præsenti sumitur pro conscientia, sicut illo loco Scripturæ, quod non est ex fide, id est conscientia etc. Estque propria opinio, qua quis secundum rectam rationem et prudentiam iudicat rem, quam possidet, esse suam, vel a se licite detineri. Disputant autem auctores, an is sit possessor bonæ fidei, qui dubitat, num res sua sit, vel aliena. Et quidem leve dubium, quod nullo nititur fundamento, certum est non impedire præscriptionem. Dubium vero rationabile, aliud est speculativum de re quasi universali, verbi gratia an talis contractus sit validus, an res ista iure ad me pervenerit etc. Aliud practicum de re in particulari, ut an hic et nunc liceat mihi aliquid agere, rem aliquam detinere etc. Quæ duo dubia seiungi ab invicem possunt, et cum dubio speculativo certum iudicium practicum esse potest, et est præsertim in scrupulosis, ut 1. II. explicatur, ut verbi gratia, qui dubitat speculative, an iusto titulo res ad se pervenerit, practice potest esse certus, quod eam iure retineat ex illo principio: In dubiis melior est conditio possidentis. Similiter, qui dubitat speculative, an confessio defectu doloris sit informis, practice certus esse potest, non teneri se ad iterandam confessionem factam sine dolore propter auctoritatem multorum Doctorum. Pari ratione iudex dubitare potest, an sit reus, qui accusatur, an Clericus iste incurrerit irregularitatem. Manente tamen isto dubio practico certo iudicare debet, hunc esse absolvendum, nec incurrisse irregularitatem, quia in dubiis favendum est reo non actori. Et in pœnis benignior est interpretatio facienda. Et demum scrupulosus, qui dubitat, an omnia integre sit confessus, practice certus esse potest, se non teneri confiteri propter auctoritatem confessarii id illi iniungentis. Certum ergo est, dubium practicum, quo dubitatur, an licitum sit retinere, vel acquirere rem aliquam, quamdiu durat et non deponitur, tollere bonam fidem, nam nemo, cum huiusmodi dubio operari

potest sine peccato, cui se exponit operando. At huiusmodi peccatum tollit bonam fidem; ergo etc., et de tali dubio practico intelligitur illa Regula Iuris: In dubio tutior pars est eligenda. De dubio vero speculativo breviter dico cum *Valentia* illo p. 5. *Molina* disp. 63. et aliis, si hoc dubium fuit in ipsa rei acquisitione, tolli bonam fidem, atque adeo impedire præscriptionem. Ratio est. Nam cum huiusmodi dubio speculativo, tempore acquisitionis rei, non potest haberi certitudo practica, quæ usupationem illam excuset a peccato, cum certum sit, in dubiis meliorem esse conditionem possidentis, ac proinde rem ab alio possessam non debere usurpari in dubio. Si vero post acquisitionem rei oriatur dubium, quia in pari dubio melior est conditio possidentis, currit præscriptio, præsertim si facta inquisitione adhuc res dubia maneat. Existimo enim, eum, qui tale dubium habet, teneri adhibere diligentiam, ut inquirat veritatem, et tollat dubitationem. Nisi enim id faciat. exponit se periculo peccandi, et peccat, et hoc solum puto voluisse *Maiorem*, *Adrianum* relatos a *Molina* illa d. 63., cum docent, interrumpi præscriptionem huiusmodi dubitatione, si videlicet non inquirat veritatem, qui dubitat; facta enim inquisitione morali, si res adhuc dubia maneat, non puto ullum existimasse possessorem mala fide retinere huiusmodi rem; et sic possunt conciliari iura, quæ videntur dissidere. Sed de possidente aliquid cum dubitatione latius infra disputabimus in materia de restitutione.

Quomodo in dubiis tutior pars sequenda.

Conditio tertia est, ut intercedat titulus aliquis acquirendi, verbi gratia donatio, vel contractus aliquis onerosus ex iis, qui natura sua sunt apti transferre dominium, ut venditio, mutuum etc., ut habetur c. 17. Extra, de præscriptione, et in Iure Cæsareo innuit *Celsus* l. 27. ff. novo de usucapione. Quid autem sit titulus dominii, supra qu. 1. explicuimus. Circa hoc tamen duo sunt annotanda.

Tertia titulus.

Notandum primo, titulum in præscriptione brevioris temporis necessarium esse, non tamen in præscriptione longissimi temporis, si quidem per tempus, cuius principium in possessione constare non potest, etiam sine titulo acquiritur dominium, ut colligitur ex l. 3. et 4. Cod. de præscriptione 30. vel 40. annorum, ut verbi gratia, si quis rem in sua potestate inventam teneret bona fide, tanquam a maioribus emptam, vel iusto aliquo titulo acquisitam. Imo illa l. 4. abrogantur omnes leges, per quas per annos qua-

Res furtiva quomodo præscribatur.

draginta licet reş suas repetere, atque ideo putant multi non obstante lege Iustin. supra allata de rebus furtivis, a possessore bonæ fidei præscribi etiam res furtivas possessione longissimi temporis, quo sensu admitti solet a quibusdam illa sententia *Soti,* quam in prima sententia attulimus.

Notandum secundo, quod ad præscriptionem non requiratur titulus vere validus (illa enim sine præscriptionis beneficio sufficeret ad transferendum dominium), sed sufficere titulum, qui probabiliter videretur validus, etiamsi ex aliquo vitio accidat, ut revera invalidus sit, ut verbi gratia, si is, a quo titulus habetur, non potuit transferre dominium rei etc., tunc ergo, si bona fide ignoretur tituli vitium, transfertur dominium per præscriptionem.

Quarta certus annorum numerus.

Conditio quarta. certus annorum possessionis numerus a lege determinatus, qui diversus est pro diversitate rerum, quæ præscribuntur. Res igitur mobiles, qui cum titulo et bona fide possidet, præscribit triennio, ut habetur in Instit. de usucapione, initio, ad præscribendum enim res mobiles sine titulo requiritur spatium 30 annorum, ita l. 3. et 8. Cod. de præscriptione 30 vel 40 annorum. Res vero immobiles bona fide et cum titulo possessæ inter præsentes præscribuntur decennio, inter absentes vero viginti annis, ita loco citato in Instit. et l. 1. §. Malæ fidei, Cod. de præscriptione longissimi temporis, de qua late Panormitanus 16. qu. 3. post caput 15. Et hanc præscriptionem decennalem, vel vicennalem vocant iura præscriptionem longi temporis. Qui autem censeantur absentes in iure, et qui præsentes, late explicat *Molina* tract. 2. disp. 69., quo loco et sequenti disputatione videri potest, si quis uberius de præscriptione cognoscere velit. Si vero res immobilis possideatur sine titulo, non præscribitur, nisi post triginta annos; ita colligitur ex l. 3. et 8. §. Quod siquis. Cod. de præscriptione 30 vel 40 annorum, etc. 3. extra de præscriptione. Atqui ista vocatur in iure præcriptio longissimi temporis. Ad præscribendum tamen bona immobilia contra Ecclesias requiruntur anni 40, contra Romanam vero Ecclesiam requiruntur anni 100; ita habetur in Authentico Quas actiones Cod. de Sacros. Ecclesiis post. l. 23 etc. 6. Extra de præscriptione, ubi duarum Ecclesiarum litem de decennio ita resolvit Pontifex, ut, qui quadraginta annos possederat, retineat decimam, cum enim præscriptio pendeat ex Principum ordinatione, non habet aliam vim, quam quæ legibus declaratur. Quomodo autem contra leges civiles vel ecclesiasticas

Bona immobilia Ecclesiarum quomodo præscribuntur.

præscribatur, in materia de Legibus explicabuntur. Illud solum advertendum est, quod præscriptio interdum dicitur cessare, eo quod inchoata iam ante non præcedat; atque ideo tempus præscriptionis, quod præcedit hanc cessationem, et quod illam sequitur, coniungi debet, ut expleantur anni ad præscriptionem necessarii, qua ratione præscriptio contra Ecclesiam, Regem, vel Imperatorem cessat tempore sedis vacantis et coronæ. Item tempore hostilitatis, et præsterea adversus pupillum usque ad pubertatem. Interdum vero penitus interrumpitur præscriptio, ita ut de novo inchoari debeat, nec tempus, quod præcessit, computari possit inter annos ad præscriptionem necessarios et requisitos, id quod accidit vel civiliter per actionem iuridicam, vel quia aliquid ex iis, quæ ad præscriptionem requiruntur, deficit, verbi gratia possessio, bona fides etc.; interdum vero elapso etiam tempore ad præscriptionem necessario is, contra quem præscribitur, beneficio legis in integrum restituitur, et conceditur ei actio repetendi sua, qua ratione iustas ob causas concedi solet quadriennium post impletum tempus præscriptionis et minoribus usque ad inchoatam annum 26, ut habetur l. 7. Cod de. opibus in integrum restituendis. Sed de his latius disputat *Molina* disp. 78.

Præscriptio cessans.

Interrupta

Dubitatio secunda.

QUOMODO PER OCCUPATIONEM ACQUIRATUR DOMINIUM, VERBI GRATIA ANIMALIUM PER VENATIONEM, ETC.

De his latissime disputat *Molina* tract. 2. ad. 41. ad 60. Nos breviter solum ea, quæ ad instituendas conscientias faciunt, adferemus. Inprimis igitur certum est, res, quæ nullum habent dominum, iure naturæ fiunt primum occupantis, nisi impedimentum aliquod sit, quominus privatum illius dominium haberi possit. Ita habetur l. 3. ff. novo de acquirendo dominio, quod nullius est, ait Caius, id naturali ratione occupanti conceditur. Item in Instit. de rerum divisione §. Feræ, et §. Lapilli, ubi gemmæ in littus maris eiectæ iure naturæ occupantis esse dicuntur. Ratio huius rei sumenda est ex dictis disp. hac qu. 2. Dixi nisi impedimentum etc., nam, ut habetur in Instit. de rerum divisione, initio, mare, usus littorum, fluminum, etc. ita sunt communia, ut plerumque nullus eorum habeat proprietatem. Solum igitur explicanda

Res domino carentes fiunt primum occupantis.

Quæ sint res domino carentes.

est, quæ sint illa bona, quæ nullum habeant dominum. Principio igitur, si sermo sit de rebus inanimatis, quæ fugere non possunt, si fuerunt aliquando ante sub dominio alterius, etiamsi perdantur, non desinunt esse domini, cuius ante fuerant, nisi ab illo abiiciantur animo non habendi illa prorsus; quod quando fiat, ex coniecturis arbitrio prudentum investigari debet. Nam verbi gratia, qui cum facile posset, negligit recuperare suam rem, censetur illam abiecisse. At qui in tempestate proiicit merces, non desinit esse dominus, quia non proiicit animo illas non habendi; ut habetur l. nova §. Alia causa, ff. novo de acquirendo rerum dominio, et in Instit. de rerum divisione, in fine. Ideoque furtum dicit committere iurisperitus, qui ea vel in littus eiecta, vel in mari abiecta animo lucrandi abstulerit, et hodie excommunicationem Bullæ Cænæ incurrit. Idem iudicium est de iis, qui lapidibus, qui naufragio in flumine merguntur, ut habetur l. 13. §. Pomponius ff. novo de acquirenda vel amittenda possessione, et de iis, qui ex incendio eripiuntur. Et, ut Instit. de rerum divisione dicitur in fine, de iis, quæ ex rheda currente cadunt, domino non advertente. Item de lignis etc., quæ per alluvionem asportantur; qui enim hæc eripiunt accepta mercede industriæ et laborum, tenentur illa restituere, nisi forte verisimile sit dominos harum rerum non quæsituros per se, vel alios, talia bona iactata in mari etc., vel si sciant, quo res suæ devenerunt, et tamen negligant repetere, tunc enim recte notat *Molina* disp. 55., censeri posse hæc talia eos pro derelictis velle habere.

De thesauris.

Solum excipiuntur ab hac lege, quæ antiquitus abscondita sunt in thesauris, ita, ut memoria non extet; licet enim illa abscondita non sint animo non habendi, tamen ne dominia huiusmodi thesaurorum inventorum sint incerta, statutum est lege civili, ut per antiquitatem fiant communes (secus enim est, si recenter depositi sint thesauri metu belli), et per inventionem acquiratur proprietas, quando invenitur thesaurus in loco publico, vel certe in fundo proprio. Si vero in fundo alieno casu inveniatur, statutum est, ut media pars thesauri cedat domino fundi; si vero in alterius fundo non casu, sed studio, inconsulto tamen et inconscio domino fundi quæratur et inveniatur thesaurus, statuitur, ut totus thesaurus sit domini fundi, idque ea de causa, ne hac occasione effodiantur fundi alieni. Denique arte magica vel prohibita quæsitus thesaurus etiam in fundo proprio fisco cedit l. 31. ff. novo de rerum divi-

sione, et in Instit. eiusmodi titulo. Quamquam aliqui apud *Molinam* disp. 56. hanc postremam legem de inventis mala arte, putant esse pœnalem, nec obligare ante iudicis sententiam. Quod ipsum dicendum videtur de lege, quæ consulto quærentem thesaurum in fundo alieno, damnat, quamvis contrarium sentiat *Caietanus* 2. II. qu. 66. ar. 5., cui favet ibi *D. Thomas* ad. 2. Eodem loco recte advertit *D. Thomas* et *Molina* illa disp. 56., eum qui in agro alieno scit thesaurum esse, quem antequam effodiat, emit agrum, totum thesaurum sibi acquirere. Si vero in bonis feudalibus, vel emphyteuticis inveniatur thesaurus, dividi debet, inquit *Molina* ibidem, inter dominum proprietatis et feudatorem, vel emphiteutam. Hæ tamen leges tantum locum habent in iis provinciis, quæ Iure Imperiali utuntur, et generaliter in hac et similibus rebus consuetudines patriæ servandæ sunt etiam contra ius commune. Quod vero addit *Soto* l. 5. qu. 3. a. 3., esse contra ius naturæ, ut princeps sibi arroget partem aliquam thesauri inventi, probabile non est, licet enim iure naturæ inventus thesaurus est primo occupantis, potuit tamen ob necessitates Reipublicæ sanciri, ne totus thesaurus fieret invenientis, sed pars cederet principi ad sustinenda publica onera, sicut de facto sancitum, ut dimidium cedat domino fundi, ut mox dicemus. Eodem modo licet venæ metallorum eius sint, in cuius fundo reperiuntur, non secus, quam venæ saxorum et aquæ, etc., tamen plerumque lege civili ad fiscum deducuntur, ut d. 54. ostendit *Molina;* non putarem tamen iuste statui posse, ut totus thesaurus inventus in fundo proprio principi cederet.

Venæ metallorum cuius.

Ad res vero animatas quod attinet, distinctione utendum est. Nam in Instit. de rerum divisione habetur, animalia alia sunt mansueta, ut gallinæ, oves, porcelli etc.; alia natura sua fera, quæ cicurari non possunt, ut sunt apri, cervi, pisces etc.; alia media, quæ consuetudine mansuescunt, ita ut redire et exire soleant, ut columbæ, anseres, apes etc. Iam ergo illud apud omnes est certum: Animalia primi generis non desinere esse domini sine eius voluntate, ideo illa non sunt occupantis, verbi gratia etiamsi longius evolent gallinæ etc., sed manent sub dominio eius, cuius ante erant. Imo etiamsi ex ore lupi meam oviculam extrahas, tua non est, sed mea, nec aliud quam pretium laboris a me accipere potes, ut est lege 44. ff. novo de acquirendo dominio, et l. 8. ff. veteri familiæ etc., non desinit, inquit, nostrum esse, quod a fera eripitur, quamdiu ab ea non fuerit consumptum.

Animalia quæ capiuntur cuius sint.

De venatione late Pet. Navarr. lib. 3. cap. 1. parte 3. dub. 5. a. r. 278.

Ovis ex ore lupi erepta cuius sit.

Animalia secundi generis, quia in prima rerum divisione nemini sunt appropriata, ita manent communia, sicut qu 2. diximus, ante divisionem rerum omnia fuisse communia. Ideoque sunt primo occupantis. Ac proinde si in iure naturæ stetur, licitum est cuivis hæc animalia capere venatione, aucupio, piscatione etc., dummodo id fiat sine alterius detrimento et iniuria, antequam in alterius potestatem veniant. Ita in Instit. de rerum divisione. §. Feræ, et l. 1. et 3. ff. novo de acquirendo rerum dominio, et ut in Instit. dicitur, tamdiu hæ feræ tuæ sunt, donec tua custodia coërceantur; cum vero tuam evaserint custodiam, in libertatem naturalem sese recipiunt, fiuntque rursus occupantis. Dixi sine detrimento. Nam qui in agro alieno venatur cum damno et iniuria aliena (ut verbi gratia proculcando segetes), etiamsi dominium acquirat feræ, quam capit, facit tamen iniustitiam, quam ad æqualitatem resarcire debet. Dixi „antequam in alterius." Nam si quis verbi gratia posuit laqueum feris, cum ita implicantur, ut inde liberari non possint, qui eas sine consensu ponentis laqueum aufert, iudicatur a multis committere iniustitiam, eo quod eas occupasse censetur qui laqueum posuerat. Quamvis *Navarrus* c. 17. n. 176. cum *Maiore* putet, avem vel feram in laqueo inventam esse inventoris. Quod verum puto, si verbi gratia aper, vel avis ita hæserit, ut expedire se posset diutius luctando, quamvis l. 55. de acquirendo rerum dominio id ipsum tradi videatur, quod Navarrus docet. Unde rubrica Bartoli summam legis complectens sic habetur, quod in laquem meum incidit, meum non est, nisi manualiter capiatur. Simili ratione l. 5. ff. eodem titulo §. Illud quæsitum, et in Instit. de rerum divisione §. Illud quæsitum, feram vulneratam non esse vulnerantis, antequam capiatur, etiamsi illam vulnerans persequatur. Nam multa accidere possunt, ut eam non capiamus; unde si quis interim laqueo suo, vel alio modo eam feram capiat, ipsius erit. Sed in hac re consuetudo patriæ est sequenda. In his enim, quæ ex legis dispositione pendent, non est alia quærenda ratio. Non male tamen notat *Molina* d. 42., in utroque casu attendi debere, an fera vulnerata, vel laqueo capta, moraliter certo perventura erat in manus vulnerantis, si ab alio non caperetur, vel non erat perventura. Superiori enim casu vulnerantis et laqueum ponentis dicit esse feram, in posteriore capientis. Dixi, licitum esse capere feras stando in solo iure naturæ. Cum enim naturæ iure præscripta non sit, sed tantum permissa venatio, supervenire

Feræ vulneratæ, in laqueo hærentes, cuius sint.

possunt legitimæ causæ, ob quas expedit illam prohibere. Id enim non est adversari legi naturæ, sed solum id, quod lege naturæ licitum esset, coarctare, ut in simili de servitute et rerum divisione explicavimus. Quando ergo venationes iuste prohibentur, illicitæ fiunt, cum alias licitæ fuissent, et in universum triplex invenitur causa, ob quam licite possint prohiberi.

Quando iuste prohibentur venationes.

Primum, propter conditionem personarum, quarum statum non decet venatio, qua ratione Episcopis, Clericis, prohibetur venatio in *Conc. Trid.* sess. 24. c. 12. de ref., et lib. 5. decret. *Gregorii* tit. 24. de clerico venatore c. 1. et 20., quia scilicet indignum est, ut quod pauperibus dandum erat, canibus et eorum curam gerentibus detur, qui Deum pro se et pro populo exorare debent, venationibus intenti cessent a divino servitio; quod tamen de venatione clamorosa, id est facta cum strepitu notabili armorum, canum etc. intelligitur, ut ex *Medina* notat *Molina* d. 44., non autem de venatione facta verbi gratia retibus, vel canibus in captura leporum. Ubi et illud recte addit *Molina*, non esse prohibitum aspicere venantes, et inde honestam recreationem sumere. Ea vero, quæ dist. 86. can. 9., 10., 11. et 12. refert Gratianus ex Augustino et Hieronymo contra venationes, ubi hi Patres vocant venandi artem nequissimam etc., puto intelligi debere de venatione simili taurorum agitationibus, periculosa scilicet. *Secundo,* prohiberi solet et potest venatio, piscatio etc. certi anni temporibus, quibus pariunt et nutriunt feræ, vel quando facile capiuntur, ut in nivibus, expedit enim bono publico, ne ferina soboles extinguatur. Ob eandem causam interdicuntur quædam instrumenta, ut bene *Molina* d. 43., verbi gratia usus retum minorum, et escarum quibus capiuntur pisces. *Tertio,* prohiberi potest a quolibet in suo fundo, ut habetur in Instit. loco citato §. Feræ igitur, et l. 3. ff. novo de acquirendo rerum dominio, et l. 9. ff. veteri, de usufructu, ubi aucupiorum ait lex, et venationum reditus ad fructuarium pertinent, de quo late *Molina* d. 45. Princeps vero et in locis publicis prohibere et sibi soli servare potest ius venandi, piscandi etc., non tantum, quando necessarium est ad honestam sustentationem et sumptus necessarios faciendos. Tunc enim certum est, principem sicut posset imponere tributa, in simili casu etiam contra subditorum voluntatem, ita posse aliquas venationes sibi servare, verum etiam ad honestam sustentationem, ut qui communitati servit, habeat interdum suam honestam relaxationem. In quo tamen multæ cautelæ adhibendæ

Clericis venatio prohibita.

Qualis illa?

Quomodo principes iuste prohibeant venationes.

sunt, ne ulli fiat iniuria, ait *Molina* d. 46. Inprimis enim, inquit, si bona, in quibus princeps prohibet venationes, sint particularium personarum, vel communia oppidi, aut civitatis particularis, tenetur princeps satisfactionem aliquam dare illis, vel remittendo tributum, vel alio modo pro ratione detrimenti, quod usucapione iuris illius et multiplicatione ferarum patitur, quia tota Respublica tenetur contribuere principi, quod necessarium illi est ad honestam sustentationem et recreationem, nec plus hi quam illi, sed omnes æquali proportione gravandi sunt. Quare si ad regium statum et splendorem necessarium est, ut Rex ius illud sibi usurpet cum detrimento quorundam particularium, alii debent ad illud resarciendum contribuere, vel ex bonis regiis id resarciendum est. Addit *Molina* disp. 46., teneri principem ad resarciendum omnia damna, quæ inferunt feræ particularibus personis. Sed hæc mihi non videntur universaliter admittenda, nec principum conscientiæ illaqueandæ, qui et si graviter in hac materia errare possint, ubi tamen consuetudine et usu receptum est, ut princeps prohibere possit venationes, piscationes, non tam stricte eos obligarem. Censendum enim est in tali loco expresso, vel tacito populi consensu inductum esse, ut princeps prohibere possit venationem, nec tamen restituat quicquam propter damna vel utilitates cessantes. Ac ideo interpretandum est totam Rempublicam in id consensisse, ut princeps prohibere possit, ubicumque ei libitum sit, venationes, nisi aliquibus ipse privilegium concedat. Ubi tamen talis consuetudo non esset, sententia *Molinæ* locum haberet. Addendum tamen est, quod licet severis interdum legibus caveant principes, ne quis in locis prohibitis venetur, piscetur etc., tamen violatoribus huiusmodi legum non posse infligi pœnas graves, ut mortis, mutilationis, immoderatæ verberationis, quod si forte ad terrorem talis lex imponeretur, recte docet *Molina* et alii, peccare mortaliter, et teneri ad restitutionem damnorum, qui hanc legem exequeretur. Quamquam si quis tam esset contumax, ut sæpius levi animadversione punitus non abstineret a prohibita venatione, verberari ad aliorum terrorem posset. Illud etiam recte advertit *Navarrus* c. 17. n. 124., et habetur de rerum divisione in Instit. §. Feræ igitur, qui in prohibitis locis piscatur, vel venatur, licet, inquit, peccet, non tenetur restituere, nisi post sententiam iudicis; quod etiam probat *Molina* d. 51., quamquam ad praxim quidem nimis scrupulose quædam exigit. Et ratio huius est, quia hæc nullius sunt, ante-

Violantes legem venationis graviter non puniendi.

Piscantes, venantes in locis prohibitis non tenentur restituere.

quam capiantur, non obstante prædicta prohibitione, fiunt primo occupantis, sicut essent, si ex piscinis, vel hortis, quibus feræ conclusæ asservantur, auferantur feræ etc.; deberent enim restitui in conscientia. Nam feras, quas vivariis inclusimus, possidemus, non eas, quæ in sylvis, vel stagnis versantur, ait *Paulus* leg. 3. §. Item feras ff. novo de acquirenda possessione.

Animalia tertii generis, etiamsi a domino interdum recedant, tamdiu censentur illius esse, quamdiu consuetudinem redeundi non amittunt, ut habetur in Instit. de rerum divisione. Et in iis animalibus, quæ abire et redire solent, hæc regula est, ut tamdiu tua esse censeantur, donec revertendi consuetudinem amiserint. Tunc enim fiunt primo occupantis; et ideo l. 8. ff. veteri familiæ excis-cundæ, Pomponius ait: si quis columbas, vel apes capiat, quamdiu habent consuetudinem revertendi ad nos, furatur; secus esset, si sponte sua alienis columbis asuescerent, ut amplius ad pristinas ædes non revertantur. Quando autem censenda sint talia animalia amisisse consuetudinem revertendi, prudentis consilio relinquendum est. De columbis vero illud in particulari disputant *Casistæ,* an liceat eas alere, siquidem in alienis segetibus non mediocria damna facere solent. Sed in ea re consuetudo loci est attendenda; ubi enim solent columbas communiter alere, potest quisquam bona conscientia alere et multiplicare, cum nec magna afferant damna, nec tam spicas, quam grana cadentia colligant, et noxia semina absumant, et ob magnam fœcunditatem utiles sint civibus. De columbis.

Dubitatio tertia.

QUA RATIONE, SI METUS AUT ERROR IMPEDIAT, TRANSFERANTUR DOMINIA PER PROMISSIONEM, DONATIONEM, TESTAMENTUM ETC.

Ut acquiratur dominium per voluntatem domini, duo sunt in genere necessaria, unum ex natura rei, alterum ex ordinatione Iuris Civilis, scilicet titulus, et traditio rei, nam ut leg. 20. Cod. de pactis, habetur, traditionibus et usucapionibus rerum dominia non nudis pactis transferuntur; si quidem retinere possessionem animo possumus, adipisci non possumus, ut habetur lege 30. ff. novo de acquirendo rerum dominio §. Quod per colonum. Titulus vero acquirendi dominium, ut supra dixi, est causa iusta transferendi dominium, estque vel donatio gratuita, vel contractus

onerosus. Et quidem ad donationem non sufficit sola voluntas interior, ut mox dicam, sed requiritur exterior significatio voluntatis, et externa acceptio donationis. Ut autem in contractu oneroso sit titulus iustus, debet intervenire materia pretio æstimabilis, sine hac enim contractus onerosi essentia existere nequit. Et huiusmodi titulus, seu iusta causa dominium transferendi cum externa significatione ex natura rei requiritur ad translationem dominium in alium. Traditio vero solum iure positivo requiritur. Est autem traditio aliqua actio sensibilis, facta circa rem, cuius dominium vult aliquis transferre, per quam desinit habere proprietatem rei, ut supra dixi, verbi gratia si quis merces in horreo depositas vendidit, mox atque claves horrei tradit emptori, transfertur proprietas, ut est in Instit. de rerum divisione §. Item si quis, ubi bene notatur interdum non esse opus, ut de novo fiat talis traditio, si enim commodatum vel locatum alterius apud me sit, statim ac illud mihi donat, vel vendit dominus, transfertur dominium. Ab hac tamen lege excipiunt iura: Primo res, quæ Ecclesiis, hospitalibus, piis locis, captivorum redemptioni legantur, donantur, aut venduntur; in his enim transit dominium absque ulla traditione, ut dicitur lege 13. Cod. de Sacrosanctis Ecclesiis. Similiter hæres, sive ex testamento, sive ab intestato, statim ac hæreditatem adit absque ulla traditione et apprehensione acquirit dominium, ut habetur lege 23. ff. novo de acquirenda possessione, ut ea nunc prætermittamus, quæ de beneficiis ecclesiasticis diximus supra d. 1. qu. 3. dub. 3., de quibus late etiam *Molina* tract. 2. disp. 2. et 3. Ex eadem vero qu. 3-a recolendum hic est, communiter ex donatione vel contractu ante traditionem non acquiri ius in re, sed solum ius ad rem venditam, seu ius personale, ut ibi disp. 3. de secunda acceptione iuris dictum est.

Traditio quid.

Quinque dubia hic.

His positis quinque sunt explicanda in hac dubitatione:

Primo, an et quo modo metus et error impediat translationem dominii, quæ fieri debet per voluntatem domini; secundo, an simplex promissio transferat dominium; tertio, quando per donationem transferantur rerum dominia; quarto, de lusu; quinto, de testamentis. An vero ea, quæ ob turpem causam, vel ob opus alias debitum ex iustitia accipiuntur, transeant in dominium accipientis, disputatione sequenti explicabimus.

Dubium 1. Quomodo metus et error impediat dominii translationem.

Circa primum de metu suppono ex 1. II. qu. 6., metum non facere actum, qui ex ipso fit, simpliciter involuntarium (nisi tur-

betur usus rationis), licet imminuat voluntarii rationem. Dupliciter autem potest excitari in nobis, vel a causa extrinseca seu creatura rationali, quæ intentionem habet deterrendi, vel ab intrinseco, quia scilicet nulla est creatura rationalis, qui intendat metum incutere, sed nos ipsi, ex consideratione terribilium, concipimus talem metum. Rursus metus, qui a creatura rationali extrinsece incutitur, vel est illatus ad excutiendum assensum, vel non est illatus ad id, sed ad alios fines. Jam ergo.

Dico breviter: metum ab intrinseco ortum non impedire ullam obligationem et translationem dominii, ideoque omnia vota, promissiones, testamenta etc., si fiant ex tali metu, obligant. Similiter metus extrinsecus, qui sine iniuria illatus est ab eo, cui ex metu aliquid promittitur, donatur, legatur, non impedit obligationem (nisi in solo matrimonio). At vero metus gravis iniuste illatus ad exprimendum consensum, impedit obligationem promissionis, donationis, nisi fuerit iuramento confirmata talis promissio etc. Prima pars patet ex cap. 17. Extra, de regularibus, ubi definit Pontifex quemdam, qui in periculo mortis, putans se moriturum emiserat professionem religionis, et mortem evaserat, cogendum ad regulam, et lib. 21. ff. veteri de eo, quod metus causa, si mulier ingratam se sciens patrono, verita, ne in servitutem redigatur, aliquid promittit, vel donat patrono (id est, qui eam manu misit) dicitur valida esse promissio, quia hunc metum ipsa sibi infert. Et consentiunt Doctores omnes. Et ratio clara est. Nam cum metu sufficiens est ratio voluntarii se obligandi et transferendi dominium, et qui promittit, non solum ipse sibi infert metum, sed etiam sponte sua eligit sibi hoc medium ad evadendum periculum: ergo etc. Deinde metus solum irritat contractum, cum is, qui timet, iniuria afficitur ab eo, cui aliquid promittit, metum inferente propter hoc. At in præsenti casu id non accidit: ergo. Unde si quis ex metu peccandi et damnationis contrahat matrimonium, validus est contractus. Eadem de causa si oppressus quis a latrone, promittat alteri quippiam, si ipsum eximat periculo, valida est promissio, ut bene tract. 2. d. 268. advertit *Molina.*

Secunda pars constat ex exemplo illo fœminæ supra allato, quæ si metu servitutis aliquid det, vel promittat domino, valida est promissio. Ratio, nam metus non impedit obligationem, nisi ratione iniuriæ, cum non tollat voluntarium. At hic non fit iniuria, ut supponimus. Idcirco, qui captus in bello iusto promittit aliquid

militi venditionem et servitutem minanti (si captivus sit, qui in servitutem redigi possit) valida est promissio. Excipitur tamen ab hac lege matrimonium can. 14. 15. et 28. Extra de sponsalibus, quia matrimonium volunt leges esse summe voluntarium propter gravia onera, quæ habet annexa et incommoda, quæ sequuntur, si minus voluntarie contrahebatur. Si vero non tam metu, quam spe alliciatur quis ad matrimonium, ut si iudex iuste damnato, vel miles in bello capto promittat libertatem, si suam filiam ducat, validum est matrimonium.

Tertia pars constat ex cap. 2. 3. et 4. Extra de iis, quæ vi, metusque causa etc., ubi declarantur irritæ promissiones, quæ vi metusque causa fiunt. Et ratio est, nam qui facit iniuriam, non est æquum, ut ex iniuria commodum reportet, alias daretur occasio, ut potentes cogerent alios ad promittenda ea, quæ ipsi vellent, et foverentur peccata cum perturbatione Reipublicæ et boni communis, quare huiusmodi promissiones merito sunt irritæ redditæ lege ecclesiastica. Nam quod *Soto* 7. de iustitia qu. 2. a. 1. ait, non ex sola dispositione et lege superiorum, sed etiam ex natura rei irritas esse promissiones metu extortas, quia sunt involuntariæ: mihi non probatur. Metus enim, qui non perturbat usum rationis, non tollit rationem liberi et voluntarii, ut 1. II. qu. 6. ostenditur. Et id a posteriori constat, nam promissiones ex metu gravi cadente in virum constantem — (is autem dicitur metus cadens in virum constantem, qui incutitur metu mortis, aut cruciatuum corporis, cap. 6. Extra de iis, quæ vi metusque causa, ubi Glossa metum libertatis, honoris, stupri, amissionis liberorum, notabilis damni in rebus externis, imo et metum verberorum ostendit ex variis legibus metum esse cadentam in constantem virum, et ut *Molina* bene tractat. c. 2. d. 264, etiam metus reverentialis filii, uxoris, subditi erga prælatum et dominum, interdum est metus cadens in virum constantem, et irritans promissionem; ideoque arbitrio prudentis considerantis circumstantias personarum, rerum, verborum etc. iudicandum relinquunt leges, quis metus censeatur gravis, et cadens in virum constantam, ut late ostendit ibi Glossa), — promissiones, inquam, ex metu gravi cadente in virum constantem, si iuramento firmatæ sunt, impleri possunt absque peccato ullo, etiam veniali (si enim saltem sine peccato veniali impleri non possent, cum iuramentum non sit vinculum iniquitatis, nec obligari quisquam possit ad peccandum, invalida sunt huiusmodi iuramenta,

Quis est metus cadens in virum constantem.

quæ sine peccato servari non possunt) ut notat bene *Molina* disp. 149, et omnes reliqui cum *D. Thoma* hic qu. 89. a. 7. ad 3., valida sunt et adimplenda, et habetur etiam c. 3. et 4. Extra de iis, quæ vi metusque causa etc. et c. 6. de iure iurando, ubi definitur, cogendos non esse homines, ut solvant usuras, nisi iure iurando promiserint; hunc enim debent solvere et usurarius compelli potest, ut restituat. Et ididem c. 8. ait Pontifex, non esse tutum quemlibet contra suum iuramentum venire, nisi tale sit, quod servari non posset sive animæ interitu: unde qui per iniuriam coactus est iuramento aliquid promittere, debet impetrare beneficium absolutionis; et licet *Soto* 8. de iustitia qu. 1. ar. 8. conetur huiusrei causam assignare ex natura rei, nihil tamen proficit, huius enim rei alia causa esse non potest, quam quod Ecclesia ob reverentiam iuramenti, in quo Deus testis advocatur, noluit simpliciter irritare promissiones iuratas ex metu factas (sicut poterat irritare), sed voluit irritare obligationem naturalem iuratæ promissionis, quæ ex natura rei obligat, quoties talis promissio servari potest sine peccato, irritat autem promissiones non iuratas, quæ alias validæ essent, quod non est infirmare ius naturale, sed solum propter bonum publicum statuere, ne quis possit se obligare, quando promissio est metu extorta, ac ideo ius positivum non irritat, quod lege naturali firmum est, sed facit, ne nascatur obligatio, quæ alias nasceretur, sicut in simili facit irritando clandestinum matrimonium, efficiendo scilicet, ut contractus civilis, qui includitur in Sacramento matrimonii, mutuæ scilicet traditionis corporum, sit omnino nullus. Idem in reliquis. Secundo, illud tamen notabile est, quod addit *Cœlestinus Papa* c. 15. Extra de iure iurando, eum, qui ex metu cum iuramento aliquod promisit, et non servat, non esse ob hoc, tanquam pro crimine mortali puniendum, nec tamen dicendum ei est, ut iuramentum non servet. Et hæc de metu.

Iuramenta metu facta servanda

De errore vero, an impediat dominii translationem, sciendum, errorem posse esse vel circa causam motivam translationis dominii, et circa ea, quæ ad substantiam actionis spectant, vel circa causam impulsivam et conditiones quasdam accidentarias, quæ impellunt, ut citius et libentius velit quis transferre dominium; certum enim est has duas causas distingui posse in operatione humana. Nam verbi gratia causa motiva, cur canonicus interest choro, potest esse cultus divinus, et nihilominus impelli solet et potest spe distributionis recipiendæ. Sic qui habet commoditatem currus vel

Causa motiva, impulsiva

sociorum, accelerat et maiori cum alacritate suscipit profectionem, quam etiam sine his commoditatibus suscepturus erat. Sed cum ex hominis electione pendeat, quo fine quisque operetur, atque interdum res minus principalis possit esse causa motiva operationis, ideo ex natura rei discerni nequit, quænam sit causa motiva, quænam impulsiva, quando quis operatur propter plures causas. Sed totum pendet ex intentione operanis. Error igitur circa causam motivam, sine qua non fieret donatio, promissio etc., impedit translationem dominii, sicut et error omnis circa ea, quæ ad substantiam actionis spectant. Error autem circa causam impulsivam non impedit, sicut nec error circa ea, quæ accidentaliter coniunguntur operationi, aut sunt qualitates accidentalis obiecti, quod totum late probat Gratianus 29., qu. 1. c. unico. Primum patet ex l. 35. ff. novo de acquirendo dominio: Nemo errans rem suam amittit, ideo si inquit procurator meus rem suam quasi meam alteri dat, non amittit dominium. Et l. 15. ff. veteri de contrahenda emptione, quoties in substantia et materia erratur, nulla est venditio, si autem erretur in nomine, valida est; et ibidem l. 41. si mensam argento coopertam pro solido vendidisti, nulla est venditio, unde non videtur probandum, quod ibidem l. 14. ait *Ulpianus,* si quis hæredum magno pretio emit a cohæredibus rem, quam auream putabat, postea nullum æris inesse reprehendat, validam esse venditionem, quia aliquid auri habuit. Ratio ergo conclusionis est, nam error circa causam finalem et substantialia actus tollit obiectum voluntatis, et consequenter facit actum quoad substantiam involuntarium, aut non voluntarium, ut 1. II. qu. 6. explicatur. At sine voluntate non potest esse consensus necessarius ad transferendum dominium, ergo etc. Secundum probatur ex l. 2. ff. novo de donationibus §. Finali, ubi definitur: Si dem Titio pecuniam. ut emat captivum, alias non daturus, non transferri dominium; si vero alias etiam daturus eram, quia tamen interim proposuit emere captivum, dixi in hoc me dare, ut emat, transfertur dominium. Ubi rubrica *Bartoli* ait, defectum causæ finalis privare conditionem, non autem defectum causæ impulsivæ. Unde, sicuti si quis ducat uxorem, quam putat virginem, vel castam, et non est, si quis acceptet beneficium, quod putat opulentum, cum non sit, emit vineam, quam putat uberrimam, valide emit, ut illa causa 29. qu. 1. ait *Gratianus,* ubi ait errorem alium dici personæ, alium conditionis, alium fortunæ, alium quali-

tatis, et primum et secundum excludere consensum, non item tertium et quartum. Ita si quis det eleemosynam pauperi, putans eum consanguineum, cum non sit, si quis det equum amico, putans eum iter facturum, hæreditatem vel beneficium conferat alicui, putans eum esse bonum virum etc., validæ sunt collationes, quia ignorantia non est in substantialibus actus, sed in accidentali qualitate personarum. Et ratio huius est, nam talis error non tollit consensum in illa substantia actionis; ergo illa actio simpliciter voluntaria est, ac per illam transfertur dominium. Ex quibus infert *Sotus* l. 9. de iustitia qu. 7. a. 3., non solum eum, qui cum sit pauper vel infirmus, simulat maiorem paupertatem, vel infirmitatem, quam habet, in quo nulla est differentia auctorum, sed etiam eum, qui simulat paupertatem, cum pauper non sit, et accipit eleemosynam, liberum esse ab obligatione restituendi, quia licet eleemosynæ dentur ad sublevandam miseriam, tamen causa motiva non est miseria, sed Deus vel similitudo naturæ communis, licet *Navarrus* c. 17. n. 107., et citati apud illum *Scotus, Adrianus* et alii contrarii sint. Pari ratione, qui simulat se sanctum, pium, ut consequatur beneficium, collatum beneficium potest retinere.

Eleemosyna data ei, qui putatur pauper, valida est.

Quod ad secundum attinet de *promissione simplici,* suppono in primis aliud esse voluntatem et propositum faciendi aliquid in gratiam alterius, verbis futuri temporis expressam, ut dabo, faciam, dicam etc.; aliud vero astringere se ipsum ex libertate, propria voluntate et arbitrio ad aliquid, et hoc ipsum verbo exprimere, ut promitto me futurum. Illud enim primum non est promissio, ut notat *D. Thomas* qu. 88. a. 1., et habetur c. 3. Extra de voto, ubi Pontifex ait eum, qui in infirmitate habens animum suscipiendi statum religiosum, dixit, non diu hic (id est in sæculo morabor), non teneri ullo voto.

Dubium 2. De promissione.

Circa obligationem vero, quam promissio inducit, primum certum est, internam promissionem homini factam, vel donatam non transferre dominium, nec inducere obligationem iustitiæ, nisi exterius acceptetur, ut habetur l. 10. ff. novo, de donatione, et probat *Molina* disp. 266., et per se patet. Tum quia dominia rerum non nudis pactis, sed usucapionibus et traditionibus transferuntur. Tum quia etiam promissiones et donationes exterius factæ ante acceptionem revocari possunt etc. dispositione Iuris Civilis, ut mox dicemus. Addit ibi *Molina* cum *Ledesma,* stando in solo iure naturali et præscindendo ab omni dispositione legis

positivæ, quæ irritare possunt contractus etiam validos, probabile esse solam internam promissionem et donationem validam esse, et ex iustitia obligare. Tum quia in promissione externa tota vis obligandi est ab interna promissione, sine qua promissio exterior non obligat in conscientia, si quidem externa verba tantum sunt signa internæ obligationis. Tum quia non potest oriri obligatio, nisi ab ea potentia, ratione cuius homo est dominus rerum. Tum demum, quia sola voluntate non possidendi rem suam amittitur possessio, imo sola voluntate deserendi amittitur etiam dominium, quando simul relinquitur possessio, ut habetur l. 17. ff. novo de acquirenda possessione. Quamvis contraria sententia, cui *D. Thomas* favet, probabilis sit. Tum quia rerum dominia non videntur transferri posse in alium, nisi is, in quem transfertur, velit acceptare, cum nemo invitus acquirat rerum dominium. Tum etiam quia comparatione alterius hominis non videtur nasci posse obligatio, nisi cum suapte natura cognosci et acceptari potest ab eo talis obligatio: ergo si non cognoscat, vel non acceptet, ut cognoscens potest revocare, ita etc. Unde si vota et iuramenta interna obligent, mirum non est, cum Deus, qui corda videt, cognoscat et acceptet ista. In contractibus vero respectivis, in quibus utriusque partis consensus requiritur, in matrimonio, locatione, venditione, etc. id extra controversiam est. Dixi sententiam *D. Thomæ* probabilem esse, non autem certam, revera enim argumenta allata non convincunt, nam etsi concedamus dominia non posse transferri in invitum, tamen obligationes fieri possunt etiam nescienti, cum ex voluntate nostra pendeat, an velimus nos alteri obligare.

Secundo certum est, promissionem simplicem etiam externam, antequam acceptetur, regulariter secundum iuris dispositionem non inducere obligationem, nec actionem in foro externo generare, ut habetur l. 1. ff. novo de pollicitationibus, et l. 5. Cod. de contrahenda stipulatione: Nuda inquit pollicitatione ad præstanda ea, quæ promiseras, non semper iura permittunt. Est autem pollicitatio, ait *Ulpianus* l. 3. ff. novo de pollicitatione, solius offerentis promissio. Pactum vero est duorum consensus et conventio. Stipulatio vero est, quæ fit per interrogationem eius, cui aliquid promittitur, ad acceptationem promissionis. Unde consentiunt omnes Doctores, regulariter promissiones et donationes ante acceptationem revocari posse; atque ideo si quis mandet aliquid deferendum et

Pollicitatio, pactum, stipulatio differunt.

donandum alteri suo nomine, si is, qui mandarat, moriatur ante executionem, cum mandatum omne finiatur morte mandantis, etiamsi postea acceptet is, cui mittebatur, non acquirit dominium; sed tenetur restituere hæredibus, nisi mandatum fuisset ad pios usus. Si vero is, per quem executioni dandum erat mandatum, iniuste fuit in mora exequendi et interim moriatur is, qui mandarerat, censet optime *Molina* disp. 263., teneri eum restituere duobus æquale pretium rei donatæ et hæredibus, et ei, cui donanda res mittebatur. Quod tamen in iis solum locis verum est, in quibus secundum ius positivum exspirat mandatum cum morte mandantis. Dixi regulariter. Nam ut habetur illa l. 3. 4. 7. ff. novo de pollicitatione, pollicitatio ob honorem facta exigi potest ut debita. Item pollicitationes factæ civitatibus ad earum restaurationem; et idem iudicium est de pollicitationibus factis in pias causas, ut cum Bartolo, Baldo, contra alios docet *Molina* illa d. 263. Quia sicut leges civiles, quæ reddunt invalida aliqua testamenta, carentia certis solemnitatibus, nullam vim habent in dispositione ad pias causas, eo quod in illis non potest sine consensu Summi Pontificis derogari, quod validum esset stando in iure naturæ: ita hic in simili, leges civiles, quæ annullant promissiones, non habent locum, cum nil tale admissum sit a iure canonico. Similiter collatio beneficii facta ab Episcopo revocari nequit, etiamsi illam ignorat beneficiatus, ut habetur cap. 17. de præbendis in 6. Similiter electores publicato scrutinio mutare non possunt electionem, etiamsi nondum sit acceptata, ut habetur c. 58. Extra, de electionibus. Quorum omnium ratio esse videtur, nam huiusmodi pollicitationes a iure ipso acceptantur. Dixi promissionem simplicem etc. Nam si promissio iurata sit, etiamsi non acceptetur, tam in iure civili, quam in canonico datur actio, ut illa d. 263. in fine probat *Molina*. Dixi secundum iuris dispositionem, nam verior est sententia *Covarruviæ* et aliorum, qui docent stando in iure naturæ, externam promissionem etiam sine acceptione inducere obligationem, quod patet tum a posteriori, quia promissiones quædam etiam non acceptatæ definiuntur in iure esse validæ, ut iam diximus. At id fieri non potest eo, quod lex statuat validum esse, quod iure naturæ validum non esset, sed secundum quod illas promissiones relinquat in eo statu, quem stando in puro iure naturæ haberent. Nec in illis requisivit illas conditiones, quas in aliis requisivit. Tum a priori, quia in gratuitis

In pus causis cur leges civiles sæpe non valeant.

Iurata promissio.

promissionibus et donationibus obligatio non oritur ex acceptione, sed ex promissione eius, qui se vult obligare sine ulla recompensatione ex parte acceptantis. Acceptatio autem hæc certis formis et modis fieri debet, ut sit valida. Et primo debet promissio pervenire ad acceptationem per ipsummet promittentem, aut per suum instrumentum, procuratorem, scilicet epistolam, servum, filium familias, tabellionem publicum etc. Unde si alius audiat factam promissionem, et referat, non sufficit ad inducendam obligationem, ut communiter docent auctores relati a *Molina* d. 264. Idem est, si Deus revelet alteri promissionem alterius. Sufficit autem ad acceptationem, si taceat is cui promittitur, quia in gratuitis, qui tacet, consentire videtur, licet non in onerosis ex reg. 43. de reg. iuris in 6.

Qualis acceptatio necessaria.

Qui tacet in gratuitis, consentire videtur, sed non in onerosis.

Tertio. Certum est, externam promissionem simplicem acceptatam obligare in conscientia, si facta fuit animo se obligandi; si enim absque isto animo sit facta, peccatum quidem commissum est contra veracitatem, cum lingua menti non consenserit, nulla tamen inde oritur obligatio in conscientia, quia, ut dixi, obligatio ex ea potentia debet oriri, ratione cuius sumus domini rerum. Solum controversia est, an talis promissio, scilicet promissio simplex acceptata, ex iustitia obliget? Quod multum refert scire, si enim ex iustitia obligat, obligatio restituendi nascitur ex eius violatione, et in conscientia is, cui res promissa est, potest sua auctoritate res sibi vindicare, et talis obligatio transibit ad hæredes; si vero sit obligatio solum fidelitatis et veracitatis, cessant hæc omnia. In qua re est prima sententia *Suarii* relect. de libertate Dei sect. 2. a. n. 18., qui secutus *Caietanum* hic qu. 88. a. 1. et qu. 113. ar. 1., *Cordubensem* et alios ait, inprimis simplicem hominis assertionem includere obligationem ex vi veritatis habendi tale propositum, quale requirit assertio, non tamen requirere futuram impletionem operis. Quod vero huic assertioni adiungitur promissio (quæ ut vera sit, manare debet a voluntate se obiligandi), ex illa nascitur debitum naturale efficiendi veram assertionem re ipsa præstando quod asseritur. Hanc tamen obligationem inter homines ait *Suarez* esse obligationem solius fidelitatis, idque putat sentire solum *Navarrum* et alios. Fundamentum est. Nam promissio in ratione sui non includit actualem donationem, sed puram obligationem in futurum, ergo per illam non transfertur ullum ius in alium; si enim per promissionem conferretur ius alteri, donaretur illi hoc ius, quod moraliter res quædam est et a iuristis vocari

An ex iustitia obliget promissio.

solet res incorporea, ut supra dixi. Si autem non transfertur ius, ergo non nascitur obligatio iustitiæ, quæ necessario requirit ius in alio, et illud respicit. Addit deinde *Suarez*, acceptationem non ideo esse necessariam ad vigorem promissionis, quasi per illam transferatur ius ad rem in alium, quod ius acquiri non possit, nisi medio libero consensu. Siquidem talis promissio fit sine eo, quod ullum ius transferatur in alium solum obligando se ex fidelitate, sed ut promissio, quæ est suspensa, et velut conditionata, ante acceptationem transeat in absolutam, cum enim illa obligatio fiat in favorem alterius, quasi conditionem includit, si illi sit grata et accepta. Addit denique, hoc peccatum infidelitatis, quo promissa violantur, potest interdum esse peccatum mortale, quia ratione gravitatis personæ, cui fit promissio, et ex conditione rei, de qua agitur, adeo repugnare potest humano convictui, ut pro materiæ et pecuniarum gravitate possit sufficiens causa existimari ad solvendam amicitiam, quemadmodum promissio Deo facta ob dignitatem personæ, cui facta est, non violatur sine peccato mortali.

Secunda sententia est *Soti* 2. de iustit. qu. 2. a. 1. ad 1. *Gab. Vasquez* I. p. disp. 85. c. 6. n. 42. et communis recentiorum, promissionem acceptatam obligare ex iustitia. Probat id Vasquez. Nam si simplex promissio solum induceret obligationem veritatis et fidelitatis, ea non transiret ad hæredes, id est non obligarentur hæredes promittentis ad solvendam promissionem; obligatio enim veritatis, sicuti et voti et iuramenti, secundum se solum est personalis et cum vovente perit. Obligatio vero, quæ transit ad hæredes, est iustitiæ, quam hæres ratione hæreditatis constanter repræsentat, atque ideo hæres, qui parentis promissa et iurata non servat, purus non est, sed iniustus. At datur actio non solum contra ipsum promittentem, sed etiam contra hæredes promittentis tam in iure civili, quam ecclesiastico: ergo signum evidens est, hanc obligationem ex acceptata promissione ortam esse obligationem iustitiæ. Minorem negat *Suarez* citatus. Nam promissio per se et vi sua non transit ad hæredes, quantum est ex iure naturæ. Sed revera illa minor sæpius est expressa in iure, ut late *Molina* d. 255. et 262. probat tract. 2. Et videre est l. 36. §. Ultimo Cod. de donatione, et in Iure Canonico, cap. 1. de pactis, etiam nudis pactis actio conceditur.

Ego existimo utramque sententiam aliquid veri continere, neutram explicare rem ipsam, nam aliqua promissio simplex obligat

solum ex veritate, seu fidelitate, et constantia in dictis. Et hanc esse frequentiorem et magis ordinariam inter homines, unde fit, ait *Caietanus* illa qu. 88. ar. 1., ut hodie parvi æstimentur hominum promissiones simplices, et qui sic promittit, non solet cogi a publica potestate, ut impleat promissionem. Interdum vero simplex promissio obligat ex iustitia, inducitque debitum restituendi, non solum quod promissum est, sed etiam damna secuta ex violatione promissionis, quod ipsum non displicet *Molinæ* d. 262. Ratio huius a priori est, nam cum gratuita promissio ex sola promittentis libertate nascatur, in potestate promittentis est, num per illam solum velit obligare se ex honestate morali fidelitatis, an vero omnino velit se constituere debitorem rei promissæ. Sicut enim traditio liberalis est sufficiens titulus ad transferendum dominium, ita promissio liberalis sufficiens titulus esse potest, ut debitum iustitiæ oriatur, siquis velit eousque se obligare. Et in foro quidem conscientiæ ex intentione promittentis iudicandum est, an se voluerit hoc modo obligare, vel certe non intenderit tantum onus sibi imponere. In foro autem externo iudicandum id est ex circumstantiis concurrentibus. Nam si quis chirographo, publico scripto, vel testibus adhibitis promissionem approbavit, censeri potest se obligasse ex iustitia, ut habetur in Instit. de donationibus §. Aliæ autem. Et de huiusmodi promissionibus intelliguntur iura, quæ concedunt actionem contra promittentem, et hæredes illius, siquidem in Iure Civili non datur actio ex nudo pacto, ut late ostendit *Molina* illa d. 255. Datur autem, si stipulatione vestiatur, id est, si is, cui promittitur, interroget, an sibi hanc rem promittat, et alter respondeat se promittere. Nam ut l. 7. ff. veteri de pactis §. Sed cum nulla habetur, nuda pactio obligationem non facit, nec ex pacto actio nascitur. At vero si stipulatio inserta est, ex eius auctoritate traditio compellitur fieri, ut est l. 36. Codice de donatione. Ex quibus facile argumenta utriusque sententiæ nostræ conclusioni accomodantur, constatque Suarium in fundamento suæ sententiæ principium petere, cum assumit per promissionem acceptatam non dari ius ad rem ei, cui fit promissio.

Quando liceat non implere promissionem

Ultimo explicandum est, quando sit licitum non implere promissionem. Et ex dictis quidem hactenus constat, ante acceptationem posse licite revocari promissionem. Similiter si quis promisit sine animo obligandi se, non teneri præstare, nisi damna, si quæ

passus est, cui facta est promissio, idque si nostra culpa passus est, quia deceptus est, non sua levitate. Similiter si is, cui facta est promissio, relaxat obligationem, non tenebitur promittens præstare, quæ promiserat.

His ergo præmissis tanquam certis dico, licere non implere promissionem:

Primo, si promissio sit impossibilis rei, vel illicitæ, quia talis promissio non obligat. Nam ad impossibile nemo obligatur, reg. 6. de reg. iuris in 6. Unde si quis promisit alteri, quod in rerum natura non est, nec esse potest, quia antequam tempus solutionis veniret, periit, non tenetur, ut habetur in Instit. de inutilibus stipulationibus, initio. Similiter reg. 69. dicitur in malis promissis fidem non expedit servare, et 2. II. qu. 4. 5. et sequentibus, ex *Isidoro, Ambrosio,* impia est promissio, quæ scelere adimpletur. In malis igitur promissis rescinde fidem. Et ratio est, nam fieri nequit, ut quis ad opus illicitum teneatur, siquidem vel illicitum tunc fieret licitum, vel constitueretur quis ita perplexus, ut sive impleret promissionem, sive non, peccaret. Monet vero *Molina* d. 271., promittentem alteri prodige, teneri reddere, quia licet in promissione peccet prodigalitate, non peccat tamen in executione et solutione promissionis, sicuti puella opulenta promittens nuptias pauperi, licet cum dedecore et prodigalitate famæ fecerit, tenetur stare promissioni, et qui post votum simplex castitatis contrahit et consumit matrimonium, cum peccato promittit debitum reddere, postea tamen reddere potest sine peccato, quia illa redditio non est amplius illicita.

Promissio rei malæ servanda non est.

Secundo. Nullæ sunt promissiones, quæ vel manifestam tribuunt occasionem, vel præiudicium adferunt bonis moribus, Unde pactum cum œconomo, ut non teneatur de furto et dolo, nullum est. Præbet enim manifestam occasionem peccati. Similiter pactum pœnæ appositum sponsalibus, si non sequatur matrimonium, nullum est, ut habetur c. 29. Extra de sponsalibus, quia tale pactum præiudicat libertati matrimonii, ex quo facile præiudicium fieret bonis moribus. Si tamen huiusmodi promissiones iuratæ sint, iuxta dicta superius de promissionibus iuratis metu vel vi factis, validæ sunt, nisi ipsum etiam iuramentum sit irritatum iure positivo. Qua ratione *Conc. Trid.* sess. 25. c. 16. irritat donationes etiam iuratas novitiorum et necdum professorum modo supra explicato.

Vide qu. 5. de iustitia dub. 1. dicto 1. et 2 Molina Tom 2. disp. 295 col. 285, ubi citat l. 1. §. Illud non est ff. Depositi.

Tertio, promissio rei incertæ et præsertim, quæ talis sit, quæ impleri possit sine utilitate eius, cui facta est promissio, nulla est, ut si quis promittat frumentum, non exprimendo quantum, vel promittat animal, vel domum etc., cui promissioni satisfieri potest uno grano, una musca, una domo cerea, ita l. 94. et 115. ff. veteri, de verborum obligationibus. Si, inquit ius, quod pondere, numero, et mensura continetur sine adiectione ponderis, numeri, et mensuræ promissi, imperfecta est stipulatio. In foro tamen conscientiæ, quoties aliquis aliquid utile promittere intendit, promissis stare tenetur. In foro autem exteriori vel iuramento promittentis, vel arbitrio prudentis viri pensitandum est, quid intenderit promittere taliter et in talibus circumstantiis promittens. Ex eodem capite omnes istæ promissiones et oblationes, quæ ex quadam urbanitate aulica ad complacendum potius et gratitudinem significandam, vel ad iactantiam fiunt, quam ad se adstringendum, ut mea omnia tua sunt, utaris illis ad libitum etc., plerumque non obligant. Atque ideo *Innocentius* III. cap. 6. de institutione, Archidiaconum, qui Episcopo suo dixerat, de omnibus suis bonis faceret ille, quod vellet, declarat non obligari. Quamvis interdum ex qualitate personarum, forma loquendi, aliisque circumstantiis concurrentibus prudenter iudicari possit, tales obligationes non esse solum urbanitatis, sed veras et reales promissiones. Illud vero generaliter in his attendendum, quod l. 99. ff. veteri, de verborum obligationibus habetur, quando dubia est promissio, eam fere secundum promissionem esse interpretandam. Nam stipulatori liberum fuit verba lata concipere, atque ideo semper in dubiis promittenti favendum est. Si tamen ex huiusmodi promissione alter deceptus, et confidens tali promissioni, notabile detrimentum incurrat, tenetur promittens damna resarcire, ut notat *Navarrus* c. 18. n. 6., nisi forte ex sua imprudentia ortum sit, ut deceptus damnum pateretur.

Quarto. Promissio facti alieni, vel res, quæ possideri nequit ab eo, cui promittitur, nulla est, ut si promittatur beneficium ecclesiasticum sæculari, res in communem usum deputata privato homini. Similiter si promittam tibi, quod a Ioanne accipies certum, aliud esset, si promisisset se curaturum, ut det; tunc enim tenetur adhibere diligentiam, ut alter det. Quodsi insuper promiserit etiam se effecturum, ut det, pœnamque apposuit, nisi effecerit, tenetur pœnam solvere; quod totum habetur l. 38. ff. veteri de verborum

obligat., et sæpe alibi. Præterea si quis promisit alium iudicio sisti, tenetur ad interesse, si alter non steterit, ut habetur l. 81. ff. eodem. Pari ratione, si promisit rem pupilli salvam fore, valida est promissio, l. 2. ff. veteri de pretoria stipulatione; sin autem iuramento promiserit factum alterius, præsumitur in iure noluisse esse periurus, et altero deficiente noluisse ipsum præstare, quod alter debuerat, ideoque cogitur in iure stare promissis.

Quinto. Ut quis teneatur implere promissa, necesse est, ut non mutetur status personarum, rerum, negotiorum etc., ait *D. Thomas* hic qu. 110. ar. 3. ad 5. et communiter auctores omnes, unde si earum rerum mutatio accidat, quæ si occurrisset tempore promissionis, eam exciperet, non obligat promissio. Et ratio est, nam liberalis promissio tantum obligat, quantum promittens intendit se obligare, et non amplius: ergo non debet ultra eius intentionem rationabiliter interpretatam extendi ipsius promissio. Præterea, omnis promissio videtur hanc tacitam conditionem involvere. Unde sicut in legum interpretatione locum habet epichea, ita et hic. Quamobrem, si vovisti ieiunare omnes dies veneris, quando natalis dies Domini in diem veneris incidit, non teneris ieiunare, si diem illum excepturus fuisses tempore voti, si tunc tibi occurrisset, aut saltem dubitas, an non fuisses excepturus. Eodem modo, siquis promisit se ducturum hanc, quam postea intelligit fornicatam esse, vel notabiliter deformatam, non tenetur ducere; secus esset, si cum promittebat, sciebat illam ante lapsam fuisse, sed emendationem promittere; tunc enim sola fornicatio post promissionem factam reddit invalidam promissionem, ut etiam c. 25. Extra de iure iurando. Item si promisisti te facturum, vel daturum, sed postea in egestatem, vel infirmitatem incidisti, aut cui promisisti, notabiliter violavit amicitiam tuam, etc. Ubi tamen notandum est, hæc duo diversa esse, promittentem non penetrasse tempore promissionis, omnia, quæ in re latebant, ita ut si penetrasset, nunquam fuisset promissurus, et rerum statum ita esse mutatum, ut si ea mutatio, dum promittebat, occurrisset, nollet eo eventu se obligari. Primum enim illud non tollit obligationem promissionis, vel voti; hoc vero postremum tollit. Addit vero recte *Molina* disp. 272. in fine contra Navarrum, si quis alteri quippiam promisit, a quo vicissim fuerat sibi aliquid promissum, etiamsi non sit facta promissio in recompensationem, tamen si hic non stet promissis, nec alterum teneri stare.

Quando implenda promissio.

De promissionibus Deo factis et iuramento confirmatis inferius, cum de religione agemus, disp. 14. est disserendum.

Circa tempus vero, quo promissio impleri debet, illud certum est, præfixo tempore debere impleri promissiones, si tempus præfixum est. Si vero præfixum non sit, promissionem statim peti posse ait *Iustinianus* in Instit. de verborum obligat. §. Omnis stipulatio, et l. 41. §. Quoties ff. novo eodem titulo, Quotiens, ait lex, in obligationibus dies non ponitur, præsenti die debetur pecunia, nisi locus adiectus, spatium temporis indicet, quo possit perveniri. Hoc tamen moraliter intelligendum ad arbitrium prudentis viri, ut explicatur l. 105. ff. novo de solutionibus. Ubi lex ait, quod dicimus, debere statim solvere, cum aliquo temperamento temporis est intelligendum, nec enim cum sacco adire debet. Et hæc omnia æque in promissionibus ac donationibus (quo scilicet ad tempus) locum habent. De aliis vero speciebus promissionis, ut de promissione pura et ad diem, de promissione conditionata etc. illa, quæ de donatione dicimus, accommodanda sunt promissionibus.

Circa tertium, de donatione.

Circa tertium, de donatione. Hac de re disputat latissime *Molina* a disp. 273 usque ad disp. 293. Nos breviter, iis quæ ad forum litigiosum spectant omissis, explicabimus ea, quæ confessario usui esse possunt. Donatio ergo, ut ait *Paulus* leg. 35. ff. novo de donatione mortis causa, dicta est a dono, quasi dono datio, quare solum locum habet, quando datio ex liberalitate procedit, nec debebatur ex iustitia, etiamsi gratitudinis ratione et remunerationis detur. De qua omissis iis, quæ donationi et promissioni communia sunt, ut quod donatio sola interior, vel etiam exterior nondum acceptata non obliget et revocari possit, exceptis casibus, quibus promissionem externam etiam ante acceptationem validam esse diximus, ut collationis beneficiorum, etc., deinde quod per solam donationem etiam acceptatam ante possessionem et traditionem non acquiratur ius in re et dominium, sed solum ius ad rem; ideoque sicut in promissione, ita in donatione, si moriatur mandans, antequam nuncius, seu mandatarius rem alteri dono missam tradat, vel certe revocet donationem, donatio nulla est, debetque res dono missa reddi hæredibus donantis. Si tamen per procurationem mittatur res, etiamsi ante traditionem mutet animum donans, valida est donatio, siquidem quæ per procuratorem aguntur, valide aguntur regulariter, quamdiu probabiliter ignoratur revocatio. Denique quod invalidæ sint donationes vi ac dolo

extortæ, licet blanditiis extortæ valeant. His inquam aliisque omissis, quæ promissioni communia sunt cum donatione, tria in præsenti exblicabimus. *Primo,* quam varii sint modi donationis, et quomodo obligent, *secundo,* qui possint donare, *tertio,* quomodo possint et quando revocari donationes. Tria considerranda.

Quod ad primum attinet: Donatio alia fit mortis causa, seu propter cogitationem mortis, quando scilicet aliquid donatur, si quid humanitus accidat donanti, vel infirmo, vel ad bellum et navigationem longam proficiscenti, ut habetur l. 3. ff. novo de donatione mortis causa. Alia fit sine illa cogitatione mortis, et vocatur donatio inter vivos. *Prior* per omnia fere legatis connumeratur, ideoque si is, qui donat sic, supervivat donatario, vel pœniteat eum facti, potest donationem, etiamsi rem ipsam iam traddisset, rescindere, sicut et testamentum, ut habetur in Inst. de donatione, initio, et in ff. citato, ubi l. 32. dicitur, non videri perfectam donationem mortis causa factam antequam mors insequatur, donantis scilicet, et ideo l. 30. dicitur eum, qui mortis causa donavit, ex pœnitentia utilem actionem habere; imo ostendit bene *Molina* disp. 287., fructus quoque rerum donatarum et partus, et quod accrevit rei donatione, posse repeti, nisi aliud expressisset donans tempore traditionis rei. Ratio est, nam et res ipsa et fructus donantur sub conditione, si morte donantis confirmetur donatio, et non absolute: ergo licet inter vivos, quando revocatur donatio ob ingratitudinem, non possint repeti fructus, possunt tamen in donationibus mortis causa factis. Et huiusmodi censendæ sunt donationes omnes, quæ fieri solent in morbo gravi, etiamsi nihil aliud exprimatur. Nam l. 2. ff. citato habetur, potest quis ex cogitatione mortalitatis ita donare, ut statim fiat accipientis, et l. 27., si donatio mortis causa ita fiat, ut revocari nullo casu possit, perinde haberi debet ac alia quævis donatio inter vivos. *Posterior* donatio, scilicet inter vivos, alia est pura, quando scilicet nec dies, nec tempus futurum apponitur, quo adimplenda sit promissio, nec conditio, modus, aut causa. Alia vero est donatio in diem, in qua scilicet assignatur tempus, etiamsi illud ignotum incertumque sit, ut si dicatur: promitto tibi centum aut tuis hæredibus in diem mortis meæ, vel tuæ; et talis promissio statim obligat, transitque obligatio in hæredes, ut scilicet solvatur id, quod promissum vel donatum est tempore definito; quod totum habetur in Instit. de verborum obligat. §. Omnis stipulatio, et l. 9. ff. veteri, si cer- Variæ donationis divisiones. Donatio inter vivos. Quando promissio transit ad hæredes.

tum petatur, et Codice, ut actiones contra hæredes incipiant; ubi definitur, stipulationem conceptam post mortem, ut verbi gratia, promitto me daturum post mortem tuam, validum esse et hæredem adversus promittentis hæredes posse agere pro tali stipulatione, quod idem habetur Codice de contrah. stipulat. l. 13.

Conditionata promissio et donatio.

Donatio non pura et promissio varie dividitur l. 1. ff. novo de donatione, et alibi, vel enim est conditionata, vel modalis, vel ob causam. Conditionata est, ait Instit. de verborum obligat. §. At si ita, cum obligatio differtur in aliquem casum. Et quidem si conditio sit de præsenti, vel de præterito, vel etiam de futuro determinato ad unum; verbi gratia si cras sol oriatur, non suspenditur obligatio donationis, vel promissionis, sed si conditio ita se habeat, etiamsi ignoretur ita se habere, statim obligat, non obligat autem, si aliter se habeat; ita l. 32. ff. veteri, si certum petatur, ubi cum præsens tempus conditio confertur (ait lex) stipulatio non suspenditur et si conditio vera sit, stipulatio tenet, licet contrahentes ignorent conditionem: veluti: si rex Parthorum vivit, centum millia dare spondeas.

Conditio præsens.

Addit *Iustinianus* de Instit. de inutilibus stipulationibus §. Si impossibilis conditio obligationibus adiiciatur, nil valet stipulatio. Ut si digito cœlum attigeris. Secus est in matrimonio, in qua conditiones impossibiles pro non adiectis habentur, sicut et turpes, quæ non sunt contra substantiam matrimonii. Pari ratione conditiones impossibiles testamento adscriptæ pro nullis habentur l. 3. ff. infortiato de conditionibus. Recte autem notat *Molina* d. 285., licet in testamentis, si apponat is, qui testatur, conditionem, ut fæmina matrimonio non iungatur, in favorem matrimonii habetur pro non apposita iure antiquo, quod habetur l. 22. et 100. ff. inforciato de conditionibus et demonstrationibus, nec talis conditio vitiat testamentum, sed licet quis donaverit et legaverit, 1000 si non nubat, centum si nubat, tamen si nupserit, potest petere mille. Dixi „iure antiquo“, quia *Gordianus* et *Iustinianus* l. 1. Codice de indicta viduitate, et Authentica Cui relictum, ibidem, sustulerunt hanc legem; statuerunt enim, quod si viduæ maritus leget aliquid ea conditione, ne nubat, ubi nupserit, petere non potest integrum legatum; verum, quia in iis legibus solum est sermo de viduis, licet in testamentis ita se habeant, in donationibus tamen et stipulationibus similes conditiones non habentur pro non appositis ac proinde si impleantur, reddunt irritam promissionem et donatio-

Conditio non nubendi.

nem, quamvis in favore religionis sapientissime statuerint *Iustinianus* Novella 123. de sacrosanctis Episcopis c. 37., et Codex ad senatusconsultum Trebellianum in Authentico Nisi rogati, ut si quid aut sub conditione nuptiarum seu liberorum, vel dotis causa donetur, legetur, donatarius, si monasterium intret, vel clericus fiat, tales conditiones habendas esse pro non appositis. Si vero conditio sit possibilis et honesta et de futuro, suspenditur obligatio usque ad expletam obligationem, nec debetur res promissa, antequam conditio impleatur, sed solum ex tali donatione nascitur obligatio et debitum sub conditione et in spe. Et ratio est, nam nec donatio, nec pactum ex sola voluntate paciscentis vim habens potest alio modo obligare, quam quo intendit paciscens, quæ est regula generalis; huius vero spes transit etiam ad hæredes, ut habetur in Institut. de verborum obligat. §. Ex conditionali, et l. illa 13. Codice de contrahenda stipulatione, quibus legibus videtur abrogari, quod l. 109. ff. inforciato de conditionibus docet *Claudius*, nisi malimus dicere casum illum Claudii, quo ait conditionatam donationem non transire ad hæredes, eum solum esse, in quo donans expresse cavit ab ipso donatario impleri debere conditionem, et non ab aliis. Et talis promissio ante impletam conditionem non magis potest revocari aut illi addi gravamen, vel restrictio, quam si esset pura promissio; et ratio est, nam talis promissio acceptata inducit verum debitum non tantum in spe, sed et in re, si conditio impleatur: ergo etc.

Conditio nubendi.

Conditio in futurum suspendit promissionem etc.

Promissio et donatio cum modo est illa, quæ gravamen, limitationem, aut moderationem apponit dispositioni in futuro, minime suspendens obligationem donationis, quamvis si modus non servetur, revocari possit, et eo ipso habeatur stipulatio vel donatio revocata, ut si dicam: do tibi hoc, ut alimentum præstes tali, ut non alienes etc. Notat vero optime *Molina* d. 208. inter conditionem et modum hoc interesse, quod licet utrumque spectet communiter tempus futurum, conditio tamen suspendit dispositionem, et vim non habet condionata donatio, antequam impleatur conditio. Modus autem non suspendit, sed vim habet, antequam impleatur. Atque ideo tales donationes et promissiones multo magis transferuntur ad hæredes donatarii, quam conditionatæ. Exprimitur autem modus plerumque particula „ut“ vel simili. Unde est illud carmen Iuristarum rude: *„Scito, quod „ut“ modus est „si“ conditio „quia“ causa.“* Quod si particula talis sit, quæ et modum et conditionem signi-

Promissio, donatio cum modo.

Inter conditionem et modum differentia.

ficare possit, verbi gratia dummodo, tantum etc., attendendum est ad mentem promittentis et donantis, et in dubiis præsumendum est, quod fuerit conditio, non modus; ut habetur l. 109. ff. infortiato de conditionibus. Recte vero notat *Molina* d. 286. ea, quæ donantur fæminis, animo illas decipiendi, non esse restituenda in conscientia, si non consentiant, etiamsi cum darentur illa munera, scirent, quo fine darentur, et firmiter statuerunt non consentire, dummodo fraus absit et talis conditio expresse posita non sit, nec tenetur postea credere dicenti ea conditione se illa dona misisse. Quod totum colligitur ex Codice de conditionibus ob causam l. 7. Si quod donasti, inquit lex, uxori eius, quam ad proficiscendum tecum tali liberalitate provocare proposueras, nullam addidisti conditionem, remanet integra donatio. Circa ea vero, quæ sponsalitia largitione donantur ante nuptias sponsæ, illud solum advertendum est, olim tales donationes pro absolutis fuisse habitas. Postea vero *Constantinus* statuit lege 15. et 16. Codicis de donatione ante nuptias, quod si matrimonium perficiatur, res istæ fiant donatariæ sponsæ etc., si vero non perficiatur culpa donantis, remanent sponsæ, a qua si quid vicissim accepit sponsus, tenetur restituere. Si vero culpa donatariæ id fiat, tenetur illa totum restituere quod acceperat. Sin autem absque utriusque culpa non perficiatur matrimonium, quia scilicet una pars moritur, vel religionem ingreditur, tunc si nec copula, nec oscula intercesserunt, tenetur solum restituere sponsa. Si vero sola oscula intercesserunt, reddere debet dimidium, reliqua vero pars sponsæ, vel hæredibus illius cedit. Sed de his latius *Molina* disp. 290.

Donata fæminis animo seducendi.

Donatio inter sponsos.

Donatio ob causam est, quæ præsenti, aut præteritæ alicui rationi innititur, ut si quis det aliquid ob paupertatem, vel ut recompenses præterita servitia; si enim ob aliquem futurum eventum detur aliquid, non erit donatio ob causam, sed vel conditionata, vel modalis.

Dubitatio quarta.

QUI POSSUNT DONARE?

Qui possunt donare.

Inprimis certum est eos, qui liberum et independens dominium habent rerum, posse valide donare, etiamsi prodiga sit donatio; qui vero subsunt alterius potestati, quoad administrationem bonorum, possunt de iis donare et eleemosynas facere, de expresso

consensu vel præsumpto eius, cui subsunt, quantum intellexerint eum velle et consentire. Et in primis *quod ad religiosos attinet,* superiores, qui supernas habent administrationes conventuum, nec habent aliquid præscriptum a superiori potestate, non solum tenentur dare eleemosynas eo modo, quo superius qu. 32. diximus, sed et in vita donare possunt non solum donatione remuneratoria, sed etiam pura, quantum decens administratio suorum bonorum postulat et admittit. Siquid vero inordinate donant cognatis, vel aliis, aut certe ob turpem inhonestamque causam, universaliter omnem huiusmodi donationem religiosorum invalidam esse docet *Molina* disp. 276. et accipientem teneri restituere. Dixi „nec habent" etc. Nam *Clemens VIII.* in Bulla de largitione religiosorum, sub gravissimis pœnis prohibuit largitiones prælatis religiosorum. Inferiores ministri et procuratores, qui ad nutum omnes amovibiles esse debent, iuxta *Trid.* sess. 25. c. 2. facere possunt eleemosynas et donationes iuxta consuetudinem et voluntatem prælati saltem præsumptam. De eiectis e religione administrantibusque parochias idem est iudicium, quod de prælatis. Reliqui vero religiosi, si extra monasterium vel studeant, vel iter faciant, possunt facere donationes, quas honesti peregrinatores facere solent. Et si ex pecunia suo usui deputata aliquid sibi subtrahant, possunt illud in honestas donationes conferre, et breviter, quod iuxta sui instituti rationem superior prudens certo præsumeretur in his circumstantiis personæ commoditatis etc. concedere, et constat solere concedi, videtur posse largiri religiosus. Religiosi.

Pari ratione *filii familias* sub paterna potestate constituti, de castrensibus quidem et quasi castrensibus libere donare possunt, de reliquis vero, ut adventiciis, profecticiis non, nisi quantum pater rationabiliter ratum habere præsumitur. Unde quando filii in scholis vel aulis versantur, præsumendum est, patrem ratum habere donationes filii, quas filius similis conditionis et status communiter facere solent. Et si propensiorem in se patris voluntatem cognoverit, etiam plus, quam alii communiter solent, poterit donare, ut notat *Molina* d. 272. etc. *Uxores* vero de iure communi ex bonis paraphernalibus (id est de bonis, quæ sunt annexa, seu adiecta doti) etiam invito marito donare et eleemosynas facere possunt, ita *D. Thomas* hic qu. 32. ar. 8. ad 2., *Paludanus, Gabriel,* et communiter alii, quos refert *Molina* d. 274. Dicuntur autem bona paraphernalia, quasi iuxta dotem posita, id est quæ præter dotem uxor, vel industria, vel labore (nihil subtrahendo ex iis, quæ ad com- Filii familias. Uxores. Paraphernalia quæ

petentem suæ familiæ administrationem ex suo labore necessaria sunt), vel donatione, vel legato, vel testamento acquirit. Ex aliis vero bonis, quorum administratio penes maritum est, potest uxor invito marito non solum facere donationes necessarias ad vitandum notabile detrimentum viri et familiæ, ut fecit Abigail, imo etiam, ut *Navarro* placet, ad redimenda eleemosynis peccata mariti. Et si maritus sit prodigus, potest abscondere providendo sibi et familiæ in futurum. Demum in absentia, vel dementia mariti, quo tempore ipsa administrat bona, non solum inquam in istis casibus, verum etiam extra istos potest uxor facere eleemosynas et donationes, quas communiter fæminæ eiusdem status et conditionis faciunt. Tum quia uxor non est mancipium, sed socia, ideoque excludi non debet ab omni administratione bonorum. Tum quia ad honestam et decentem uxoris sustentationem, ad quam maritus tenetur, spectant, ut omnia ea, quæ fæminæ similis conditionis facere et habere consueverunt, facere possit et habere. Et idem fere dicendum est de minoribus, qui sunt sub tutore, quamquam hi, si quid male insumant, ad restitutionem non teneantur, quia suum absumunt. Imo notat *Molina* disp. 277. nec accipientes teneri ad restitutionem ante iudicis sententiam. Quod vero *Augustinus* relatus 33. qu. 5. can. 4. ait, uxorem sine voluntate mariti nil posse disponere de veste, auro, cæterisque rebus, intelligi debet de immoderatis largitionibus. Circa donationes inter maritum et uxorem olim iure civili statutum fuit, ut omnes huiusmodi donationes invalidæ essent ob periculum, ne coniuges mutuo amore inducti spoliarent se omnibus bonis, ut habetur l. 1. et 2. ff. veteri de donatione inter virum et uxorem, tamen postea concessum est Antonino Imperatore intercedente, ut donationes inter hos fieri possent, ita tamen, ut donanti liberum sit revocare, quoad vivit donationem, morte tamen ipsius ita confirmaretur, ut hæredes revocare non possint donationem; ita l. 32. ff. veteri de donatione inter maritum et uxorem, et multis legibus Cod. eodem titulo. Imo *Constantinus* l. 34. Cod. eodem titulo sancit, confirmari donationes mariti per mortem civilem ipsius, scilicet per confiscationem bonorum, condemnationem. Si vero ante naturalem vel civilem mortem etiam tacite revocantur huiusmodi donationes, inutilis est huiusmodi donatio. Censetur autem tacita revocatio, quando divortium coniugum sequitur, ut habetur illa l. 32. ff. citato §. Si divortium post donationem intercessit, et prior decessit qui donum accepit, veteri iuri statur. Sunt tamen aliqui

Petrus Navarra lib. 3. c. 1 parte 2. dub. 6. in 82. de furtis uxorum.

Donationes inter coniuges.

casus in iure, quibus mox atque fit donatio inter coniuges, valida est, ut si princeps absolute donet coniugi; leg. 26. Cod. de donationibus inter virum et uxorem; si compensationis et remunerationis gratia fiant donationes, l. 7. §. Si vir et uxor ff. eodem titulo; si donatio fiat ad reædificationem domus combustæ l. 14. ff. eodem titulo; si donatio fiat, ut dignitatem adipiscatur coniux, l. 40, 41, 42. ff. eodem titulo.

Dubitatio quinta.

QUANDO POSSUNT DONATIONES REVOCARI, ET QUOMODO?

Quando possint revocari donationes.

Certum est *primo,* donationes mere gratuitas et non remunetatorias revocari posse ob ingratitudinem donatarii, si nimirum acceptor doni atroces iniurias inferat donanti, manus illi violentas iniicat, vitæ periculum generet, grave damnum fortunis inferat donantis, iniuste scilicet, quod totum habetur lege 10. Cod. de revocandis donationibus, et Extra cap. ultimo de donationibus; idem definit *Gregorius IX.* Olim tamen ex decreto Constantini mulieribus, quæ ad secundas nuptias transibant, non licebat ob filii ingratitudinem revocare donationes, ut habetur l. 7. Cod. eodem titulo, ibidem tamen in Authentica Quod mater, concessum postea est, ut revocare posset tales donationes, si filius insidietur vitæ eius, si manus impias illi inferat, si totius substantiæ molitus est iacturam. Hæc vero, quæ pæna personalis est ingrati, non transit ad hæredes donantis, et donatarii. Ideoque expirat hæc causa donationis revocandæ cum morte cuiusvis illorum, ut est illa l. 10. Cod. et l. ult. Unde posteri donantis repetere non possunt ob ingratitudinem ea, quæ donatarius accepit, nec donans ipse a posteris donatarii, nisi forte cum donans præpararet se ad repetendum domum, contingat alterum mori, ut est l. 36. in fine Cod. de inofficioso testamento. Addit *Molina* d. 281., excipi etiam casum, quo donans nescivit ingratitudinem, quod tamen sine fundamento dicitur. Illud rectius notat idem *Molina,* non teneri donatarium restituere, antequam in iudicio convictus sit de aliqua dictarum causarum, cum hæc sit pœna, et tunc non tenetur reddere fructus doni ante contestatam litem perceptos. Et licet *Panormitanus, Navarrus* aliique velint etiam ob alias ingratitudines notabiles revocari posse donationem, rectius tamen id negat *Molina.* Quia lex illa de revocatione donationis pœnalis est, pœnæ autem sunt restringendæ,

Primo propter ingratitudinem.

non extendendæ. Deinde etiam iuramento confirmatæ donationes revocari possunt ob ingratitudinem, quia intelligitur tacita conditio in huiusmodi donationibus, dummodo donatarius ingratus non sit; secus esset, si quis iuramento hoc ipsum confirmaret, hoc est non revocaturum se donationem propter ingratitudinem, quia iuramentum hoc sine peccato servari potest, non revocando donationem ob ingratitudinem; ergo servare quis tenetur; sicut ergo cap. 25 §. Quod si expresse de iureiurando, declarat *Innocentius III.* maritum, qui iuravit uxori se non accusaturum ipsam, debere desistere de accusatione, ita in præsenti etc., quamvis bene notat ibi *Molina,* cum donatarius ob ingratitudinem indignum se reddat, cui servetur iuramentum, posse in pœnam talis ingratitudinis relaxari huiusmodi iuramentum a potestate ecclesiastica, et ut *Molina* notat, etiam a sæculari. Denique collatio beneficii ecclesiastici revocari nequit ob ingratitudinem, ut *Molina* cum aliis docet, nec donationes ob causam, ut l. 27. ff. de donationibus.

Secundo si liberos habeat quis post donationem.

Casus secundus, in quo revocari possunt, est, si quis bona omnia, vel maiorem partem facultatum donavit, cum liberis careret, quam primum nascuntur liberi, ipso iure nulla efficitur donatio; ita l. 8. Codice de revocandis donationibus, et l. 40. §. Ultimo ff. veteri de pactis. Et ratio est, quia cum nemo præsumatur voluisse præferre extraneos suæ posteritati, taliter donans præsumitur nihil cogitasse de liberis, ac donasse sub conditione, si scilicet liberi non nascantur. At in concessionibus et dispositionibus non censetur id comprehensum, de quo si interrogaretur disponens, in particulari id exciperet. Potissima tamen rei huius ratio est non tam ex mente donantis, et præsumptione, quam ex iuris dispositione, ob filiorum bonum sumi debet. Atque ideo cum hæc lex pœnalis non sit, bene *Molina* d. 282. cum *Covarruvia* et aliis censet, vim habere in conscientia et ante iudicis sententiam. Et hæc intelligenda sunt etiam de donatione iurata; si tamen quis iurasset non solum donare se, sed etiam casu, quo filii nascuntur, nolle donationem revocatam, ipse quidem revocare non posset, filii tamen ipsius possent repetere omnia, quæ hac ratione fuere donata, dummodo, ut dixi, notabilis pars bonorum, fuerit donata. Nam donationes, quas pro conditione et facultate donantis postulat recta ratio, et administratio bonorum, non possunt filii revocare. Solum advertendum hic est, locum non habere has leges in filiis spuriis et adoptivis, ut late probat *Molina* illa disp. 282., nec in

donationibus, remunerationibus, quæ cum sint aliquo modo debitæ, utcumque ad competentem bonorum administrationem pertinet illa donare. *Augustinus* tamen relatus 17. qu. 4. c. ultimo, ait, Aurelio Episcopo Carthaginiensi quemdam filiis carentem facultates suas omnes donasse in usum Ecclesiæ, qui tamen præter spem filios postmodum suscepit, eique s. Episcopus dona omnia e vestigio restituit. In potestate, inquit Augustinus, habebat non reddere, sed iure fori non iure poli, quibus verbis indicat Augustinus secundum ius civile non teneri Ecclesiasticos restituere, quæ illis donata sunt ante liberos natos, tamen *Molina* et quos ipse refert, censet tales donationes etiam iure fori esse invalidas, ex parte tamen usque ad legitimam portionem filiorum, non autem in totum, sicut in simili statuunt iura. Quodsi uni filiorum (sive alii nati iam sint, sive necdum) tantum donent parentes, ut aliorum filiorum legitima portio minuatur, esse nullas donationes ex parte, quantum scilicet sunt inofficiosæ aliis filiis, ut est l. 5. Cod. de donationibus inofficiosis, et in Authentica De immensis donationibus in filios, Novella 92., ubi *Iustinianus* sancit, non posse parentes tantum donare uni filiorum, cui magis favent, ut reliqui patiantur, nisi forte reliqui ingrati sint.

Parentum dona uni filio cum damno aliorum, nulla.

Tertius casus: si conditiones factæ in donatione non observentur, revocari potest donatio.

Tertius: si conditiones non observentur.

Quartus casus. Si donatio sit ob causam, et donans expresse habuit hunc animum, ut causa non subsistente donatio nulla esset, tunc clarum est, donationem esse nullam, si causa non subsistat. Et ratio est, quia cum ex voluntate libera translationes dominiorum fiant, non aliter fiunt, quam quod vult is, qui libere donat. Siquidem ex intentione donantis vim suam habeat donatio. Si vero hoc non exprimat, vel intendat donans, sed tantum det ob causam, quam putat subesse, non daturus, nisi putaret illam causam subsistere. Tunc distinguit *Molina* disp. 209. et 210. Nam vel is, qui dat, habet hunc animum habitualiter, vel actualiter, quod etsi sciret non subsistere illam causam, licet forte non daret, tamen, postquam semel dedit, vellet esse validam talem donationem, et tunc valida est donatio, testamentum, etc. Si princeps, vel qui dat eleemosynam, ita sit affectus, ut scilicet non dedisset, nisi putasset iure subesse causam, tamen postquam semel dederunt, nollent recipere domum, etiamsi intelligant causam fictam, non teneri ad restitutionem eum, qui accepit dona. Si vero contrario modo sint

Quarto: si causa non subsistat.

affecti habitualiter, vel actualiter, teneri ad restitutionem accipientes. Et quidem accipientem eleemosynam debere restituere ei, a quo accepit, ait *Soto* et *Molina,* nisi forte quia multi in parva quantitate dederunt elcemosynas, difficile sit scire, quid quibusque dederit et de singulis præsumi possit, ut quando pauperibus amore Christi dederunt, voluisse ista a pauperibus absumi, quod quia semper præsumi potest, ideo *Caietanus, Navarrus, Molina* generaliter aiunt veris pauperibus dari debere, quæ ficti paupéres acceperunt. Cæterum hæc regula mihi perplexa videtur. Unde enim, aut qua ratione cognoscatur, an habuerit voluntatem actualem vel habitualem donans, an etiam nunc habeat? Deinde in iure civili definitur, quod nihil noceat legatæ rei, si falsa causa illi adiiciatur; unde si ita fiat testamentum Titio, quia negotia mea curavit, vel quia in causa capitali patrocinatus est mihi, do, lego etc., licet nunquam curaverit negotia, valida est donatio. Ita Instit. de legatis §. Longe magis. Et l. 17. ff. infortiato de condict. et demonstr. §. Quod autem. Et in hoc distinguunt ibi iura conditionatam et causalem donationem. Præterea habitualiter ita esse affectum donantem, aliud nihil esse potest, quam ita esse dispositum, ut si talem defectum cognosceret actu, vellet non dare, vel non vellet dare, et talis dispositio, vel habitualis voluntas donantis non impedit veram donationem. Siquidem qui dat verbi gratia vero pauperi, vel conventui etc., sæpe si sciret quasdam circumstantias huius personæ, loci, etc., nulla ratione vellet esse validam donationem, et si quando cognoscat illas circumstantias expresso actu dolet, quod dederit, vellet non dedisse, et posse recuperare, et tamen hoc totum non impedit veram translationem dominii, ut ipsemet *Molina* fatetur, alias nullus gratuito accipiens tutus esset in conscientia, eo quod iuste timere possit aliquam circumstantiam, vel circa mores, vel aliquid aliud latuisse disponentem, quam si scivisset, non donasset, ergo signum est, quod talis dispositio habitualis nihil facit ad invalidam donationem, nisi lege civili aliud sit statutum. Ego igitur iuxta statutum iurium citatorum existimo, donationes, etiamsi non subsistat causa, in tali casu esse validas, nec in iis intervenire errorem in causa motiva. Ratio a priori esse potest huius rei, quod in omni huiusmodi donatione, etiamsi causa, qua excitatur donans ad donandum, non subsistat, adhuc reperitur propria, et sufficiens ratio motiva, et causa huius volitionis, verbi gratia in eleemosyna, Deus, in donationibus prin-

Donationes causa non subsistente validæ sunt, ut eleemosyna tetur putato pauperi.

cipum motiva liberalitatis et magnificentiæ, ex quo moventur, ut cum non deberent, etiamsi causa, quæ prætenditur, subesset, imo cum illa causa, etiamsi vera esset, tantum non mereretur, tamen ad provocandum subditos magnificentia et liberalitate, ut scilicet libentius præstent obsequia principibus etc., donant illis, nec in his fraus et dolus patrocinatur fraudulento, sed liberalitas vel pietas donantis.

Petrus Navarrus lib. 3. c. 1. p. 4. dub. 4. in 301., furari ait, qui simulat paupertatem, et eleemosynam accipit.

Circa quartum: de ludo. Certum est ludum, qui fit oblectandi animi gratia sive dictis, sive factis, licitum esse, si fiat debitis circumstantiis ad animum relaxandum, ut exemplo S. Ioannis ostendit *Cassianus* 24. cap. 23. Imo esse actum virtutis, quam *Aristoteles* c. 8. lib. 4. Ethicor. vocat eutrapeliam, seu urbanitatem, vel ut explicat *D. Thomas* hic qu. 168. a. 2. iucunditatem, contra quam virtutem, qui per defectum peccant, vocantur ab Aristotele aggrestes et duri, a vitio rusticitatis. Qui peccant per excessum, vocantur scurræ 2. Ethic. c. 7., quia illiberalibus et flagitiosis lusibus in verbis et actionibus delectantur. Unde licet sic de ludo agere spectat ad materiam temperantiæ, ideoque de eo disputat *S. Thomas* illa qu. 168., tamen quatenus ludus annexam habet conventionem ludentium de acquirendo, vel amittendo dominio, hoc loco est de eo disputandum. *Primo* ergo certum est stando in iure naturæ, talem ludum esse licitum, et quod seclusa vi aut fraude in ea siquis lucratur, potest ea sibi reservare, patet. Nam huiusmodi ludus est contractus quidam utrique parti æqualis: ergo si quis ludat debitis circumstantiis, qui potest transferre dominium, licite id faciet ad competentem oblectationem proposito etiam præmio, quo excitetur animus alias in ludo languens ad vitandum otium et alia peccata. Ex eo autem, quod quis animo lucrandi ludat, non magis fit ludus malus, quam negotiatio, licet ut plurimum multorum malorum occasio sit huiusmodi ludus, sicut et negotiatio. Et 4. Eth. c. 1. turpis et illiberalis quæstus vocatur aleatorum. Similiter nec ex eo, quod quis magno affectu ludat, efficitur ludus vitiosus, quia talis affectus nec bonus est ex se, nec malus, sed sequitur naturam actionis, erga quam afficitur quispiam. Certum est *secundo* Iure Civili, varias ob causas potuisse statui, ut per ludum acquisita non transirent in dominium acquirentis. Et quidem iure antiquo leg. 2. 3. 4. ff. veteri de aleatoribus; et l. 15. Cod. de religiosis et sumptibus funerum, prohibitus fuit ludus aleæ. Nomine autem aleæ intelligitur omnis ludus, qui fortuna magis,

Circa quartum: de ludo.

Scurrilitas quid.

Iure naturæ licet ludo lucrari.

Aleatorum turpis quæstus.

Iure antiquo aleæ ludus prohibitus.

Aleæ lusus quis.

quam arte gubernatur. Ita, ut non liceret pro pecunia, et re æstimabili pecunia ludere, nisi in convivio luderetur pro re comestibili, aut pretio rei comestibilis, et negatur actio victori, victus autem et hæredes victi repetere possunt, quod est amissum, et illis negligentibus fiscus repetebat intra 50 annos. Præterea si is, qui lusores in domum recipit ex consuetudine, occasione ludi, vel tunc, vel alio tempore verberetur, aut vulneretur etc., statuitur impune id fieri. nec dari actionem iniuriarum. Imo si quid tempore ludi furto auferatur e domo eius, statuitur id impune fieri. Hæc omnia leges citatæ habent. Iure vero ecclesiastico Clericis arctius prohibetur ludus alearum. Nam c. 15. de vita et honestate clericorum prohibetur, ne ludant aleis et taxillis, nec intersint his ludis. Et *Innocentius III.* cap. 11. de excessibus prælatorum, clericum, qui publicus aleator erat, reiecit a dignitate ecclesiastica, licet prætendentem clericorum Galliæ consuetudinem esse, ut luderent. Et Can. 43. Apostolorum, et refertur dist. 35. Can. 1. Episcopus, aut Presbyter aleæ et ebrietati serviens damnatur, laicus communione privatur. Nec est existimandum abrogatas esse has leges, cum nuper a Tridentino sint suo vigori restitutæ, sess. 22. c. 1. de reformatione. Unde licet ex se ludus non reddatur malus ex circumstantia personæ, tamen propter scandalum et prohibitionem legis potest esse peccatum, si quidem iustis de causis personis quibusdam quidam lusus prohiberi possunt.

Et receptatores sic ludentium puniti.

Clericis prohibetur.

His positis duo sunt explicanda. *Primo.* Quando sit peccatum ludere, vel cooperari ludentibus ipsos spectando etc. *Secundo.* an, quæ per lusum acquiruntur, ita transeant in dominium vincentis, ut ad restitutionem obligandus non sit.

Ad primum respondeo primo, certum est, ludere eo tempore, quo quis tenetur aliquid aliud facere, ut audire Sacrum die festo, ius dicere, rem publicam administrare etc., esse peccatum. Item cum periculum est rixarum et blasphemiarum etc. Item cum personæ ecclesiasticæ ludo prohibito ludunt, vel cum patrimonium ac sustentatio uxoris, familiæ, prodige dissipantur, negotia negliguntur domestica, proximus scandalizatur. Circumstantia loci non facit communiter lusum esse peccatum mortale semoto scandalo, nisi cum notabili contemptu Dei vel Ecclesiæ fiant. Similiter circumstantia temporis etiam lusum operosum, ut pilæ, chorearum, cum non sint opera servilia, quæ prohibentur exerceri die festo; et idem puto dicendum de hastiludiis, licet *Angelus,* verbo Ludus,

Quando sit peccatum ludere vel cooperari ludentibus.

Hastiludia die festo licita.

Richardus et alii contrarii sint. Similiter certum est, ludum esse peccatum mortale, quoties operatio ludicra est mortale peccatum, vel quia graviter nocet proximo, vel quia fit cum periculo vitæ notabili, ut in agitatione taurorum, vel quia fit cum notabili scandalo, eo quod operatio ludicra ex se apta est inducere alios ad peccatum, ut sunt actiones, gestus, verba obscœna etc. Ratione vero dictarum legum humanarum lusum prohibentium existimo sæculares non peccare si ludant ludo dictis legibus prohibito. Ita *Navarrus* sentit cap. 19. n. 10. et alii. Et ratio est, nam vel illæ leges usu iam sunt abrogatæ, cum sciantur, nec puniantur a magistratu lusores, et a confessariis absolvantur sine proposito abstinendi, vel quia leges illæ non intendunt obligare sub mortali culpa. Si tamen iure municipali prohiberetur in aliqua provincia aliquis ludus sub peccato mortali, sine dubio peccatum mortale esset ludere talibus ludis. Clerici autem peccant mortaliter, si ludendo lusu prohibito magnam quantitatem redituum ecclesiasticorum perdant. Tum quia reditus piis operibus deputatos male consumunt. Tum quia leges serverissime prohibentes tales lusus transgrediuntur; imo *Navarrus* citatus id verum esse ait, etiam cum Clerici ex bonis patrimonialibus magnam quantitatem ludendo consumunt, quia prædicti Canones absolute interdicunt lusum Clericis ob decentiam et honestatem status, cui æque repugnat ludere absumendo bona patrimonialia, quam ecclesiastica. Tamen *Angelus* verbo Ludus §. 2. limitat id, si consuetudinem habeant ludendi. Sed nulla hic limitatione opus, siquidem in genere ludere in magna quantitate contra Canones valde dedecet Clericum; possunt tamen animi laxandi gratia ludere Clerici etiam chartis et aleis, si absit scandalum absque peccato, ut *Molina* disp. 521. in fine, et alii communiter docent; quia non prohibentur tales ludi, cum fiunt animi laxandi gratia, nec ordinarie vel creberrime, etsi pro modico præmio ludant, quod ipsorum conditionem non dedeceat. Cooperantes lusui, vel non prohibentes, cum tenentur, vel causam dando sua præsentia, ut fiant, vel continuenter, vel mensam, candelabrum, quæ proxime necessaria sunt ad lusum malum, illis præbendo, si lusus sit peccatum mortale, peccant mortaliter, sicut qui furi præbet scalam etc. Hi enim vere cooperantur. Dixi „quæ proxime“, nam ministrare aliquid, quod proxime non sit ordinatum ad peccatum, non est cooperari peccato, sed solum est dare rem indifferentem, qua quis bene, vel male

Leges civiles ludum prohibentes non obligant ad mortale peccatum.

Cooperantes.

Licet chartas vendere.

uti potest, licet male sit usurus; qua ratione licet chartas vendere etc. Et ratio est; nam non cooperatur quis ad usus mediatos rei, quam alteri dat, qui abutitur illa re ex malitia propria, sed tantum ad usus immediatos, qui ex illa re hic et nunc nascuntur; ergo is solum cooperatur peccato, qui dat rem, cuius usus hic et nunc illicitus et. Imo *Navarrus* c. 17. n. 195. ex hoc principio excusat, licet timide, eos, qui domos suas locant prostibulis, dummodo non ea intentione locent, ut peccata committantur.

Acquisita per ludum an retineri possint.

Ad secundum respondeo cum *D. Thoma* hic. qu. 32. ar. 7. ad 2., imprimis, qui fraude et dolo contra leges ludi lucratur aliquid, vel ab eo, qui non potest donare, ut furioso, religioso etc. sine præsumpta saltem facultate superioris ludentis, vel uxore, quæ plus ludendo perdat, quam similis conditionis uxores soleant lusibus honestis exponere, nam ut dixi supra, propter dotem et societatem bonorum contractam debetur sustentatio competens uxori, quæ omnes sumptus complectitur, quæ ab uxoribus eiusdem status ac conditionis fieri solent, tenetur restituere. Quamvis *Molina* disp. 520. recte notat, filium familias et religiosum, qui a Monasterio sustentatur in studiis vel alio loco, ubi negotia agit, posse in ludos honestos, nec prohibitos insumere quinque aureos ex centum. Et præterea qui donare possunt iuxta dicta supra, possunt etiam honesto ludo absumere, verbi gratia quod donare vellent alteri. Ratio conclusionis ex dictis patet, nam et fraus et dolus impedit translationem dominii, tollitque voluntarium, et ille, qui alienare non potest, nullum ius conferre potest in alium. Dixi „contra leges ludi“ etc. Nam aliquas deceptiones permittunt leges ludi, in quas ludentes eo ipso, quod ludere incipiunt, consentiunt, ut cum quis simulat se timere, ne amittat, ut collusor augeat sponsionem, licet tot habeat calculos, ut putet se victorem fore, secus si ludendi se ignarum simulet, cum sit peritissimus, et moraliter certus de victoria. Quia contractus ludi, nisi sit æqualis moraliter utrique, est iniustus. Si tamen alter suspicetur eum peritum et tamen velit ludere, sibi imputet, si quid amittit. Deinde communiter docent Doctores, sicut *S. Thomas* ar. citato, teneri restituere, qui metu, vel importunis precibus adducit alium ad ludendum, nam quod per ludum acquiritur, est turpe lucrum, ac ideo magnam requirit libertatem. Quod tamen non videtur verum esse. Si enim is, qui adducitur, potest lucrari aliquid ab eo, qui ipsum adducit, poterit etiam perdere. At certum est, talem posse lucrari, nec teneri

Qui importunis precibus, vel metu adducit ad lusum, tenetur restituere.

restituere, quod lucratur: ergo validus fuit contractus, licet non fuerit plene voluntarius: ergo nec is, qui adduxit tenebitur restituere, ut bene *Molina* disp. 517. Deinde qui ludendo non potest perdere, nec potest lucrari; et si lucretur, tenetur restituere. Ratio est, quia ludus est contractus mutuus, quo collusores se exponunt periculo æquali, ergo æqua debet esse utriusque ratio, nisi contrarium liberaliter statuat, qui perdit; si tamen aliquid potest perdere, potest lucrari etiam multo plus, quam potuerit initio perdere, si quidem qui exiguam pecuniam habet, cum incipit ludere, statim ac aliquid lucratus est, exponere potest et lucrum et capitale, et ideo multo plus potest lucrari, quam initio habuerit, quamvis primo iactu ab uno non possit lucrari, quam illo iactu possit amittere; a pluribus vero et eodem iactu potest, ut bene *Molina* illa disp. 519. Demum quod acquiritur ludo non prohibito, certum est non debere restitui, imo etiam quod ludo prohibito acquiritur, potest in conscientia retineri, nisi, qui lucratus est, per iudicis sententiam damnetur ad restitutionem. Hæc est communis sententia recentiorum *Alphonsi Castro* l. 2. de lege pœnali c. 2., *Soti* 4. de iustitia qu. 5. a. 2. *Medinæ, Navarri, Covarruviæ, Molinæ* disp. 513. et relatorum apud illum, licet contrarium velint *Bonaventura, Paludanus, Richardus, D. Thomas,* relati a *Molina.* Probatur nostra sententia. Nam ludus est actio apta ad transferendum dominium, nec est, quod impediat huiusmodi translationem; ergo per illam transfertur dominium. Atque ideo nulla est facienda restitutio. Prima pars antecedentis patet. Tum quia nulla via est magis apta ad transferendum dominium, quam propria voluntas domini, ut habetur Instit. de rerum divisione, sub finem §. Per traditionem. Atqui id fit in ludo, siquidem collusores propria voluntate statuunt, ut is, cui sors contigit, accipiat lucrum. Tum quia ludus est quidam contractus, quo collusores se obligant ad tradendam certam pecuniam posita aliqua conditione: ergo si hæc ponatur, transfertur dominium, sicut et in aliis contractibus. Secunda pars antecedentis probatur. Aut hoc esset, quia ista actio mala est. At id non obstat; alias enim qui ob laborem diei festi vel turpem causam aliquid accipit, teneretur restituere, quod infra refutabimus. Aut quia lex prohibuit, ne per ludum transferantur dominia, et quidem si aliqua lex positiva id prohiberet, dominia revera non transferrentur. Tamen de facto id non prohibere iure communi cæsareo patet. Tum quia leges civiles non impediunt

Acquisita ludo prohibito retineri possunt in conscientia.

translationem dominii per lusum, sed tantum dant actionem repetendi, quod amissum est: ergo antequam repetatur, non est restituendum. Tum quia quæ repeti res in lusu amissa possit, videtur esse pœna, ut *Soto, Medina, Cavarruvias* et alii docent, quam solvere nemo tenetur, antequam exigatur. Tum quia dictæ leges latæ sunt, ne quis bona sua prodigat; at sufficit ad hoc, si possit repetere, quod amiserat. Tum quia etiamsi leges civiles id statuissent, tamen per usum contrarium eæ leges abrogatæ essent; ubique enim moris est, ut retineantur ea, quæ per ludum æquiruntur. Ubi tamen lex aliqua municipalis impediret translationem dominii, ibi sine dubio restitui deberet, quod per ludum acquiritur. *Dices*, lege 5. Cod. de legibus, dicitur nullum pactum, nullum contractum esse validum inter eos, qui contra legem contrahunt. At ludentes ludo prohibito id faciunt: ergo. Respondeo cum *Bartolo* ibi et aliis, quos *Molina* disp. 88. in fine refert, legem illam non habere locum, quando non solum prohibetur aliquid lege, sed etiam additur modus prohibitionis, cuiusmodi sunt leges prohibentes ludum, quæ non tam volunt promissiones ludentium esse irritas, quam irritandas. Deinde lex illa locum habet, quando contractus fit contra legem usu contrario non abrogatam; hæc vero lex Codicis non est amplius in usu, et solum vim habet in foro exteriori, post latam sententiam. Esset enim lex illa intolerabilis, si valida esset in conscientia attendendo multiplicem Juris Civilis positivi prohibitionem, ex quibus sequitur, quod bene inferat *Sotus* citatus in fine et *Molina* disp. 514. eum, qui amisit pecuniam ludo, non posse eam recuperare per furtivam recompensationem ante iudicis sententiam; acciperet enim rem alienam, ideoque furaretur, cum tamen iuxta sententiam auctorum, quam pro contraria sententia attulimus, talis compensatio fieri possit, quod existimat *Sotus* citatus expresse docuisse *Adrianum*, quamvis, ut *Molina* citatus ostendit, Adrianus revera expresse non dixerit; secus esset, si is, qui lucratus est, iniuste impediret, ne ferretur iusta sententia pro eo, qui amiserat; tunc enim dicta compensatio fieri posset, tamen non censetur iniuste impedire, qui non solum non reddit rogatus, verum etiam interrogatus a iudice, an hoc per ludum acquisiverit ante semiplenam probationem (id est antequam teste uno omni exceptione maiori id probetur), etiam cum iuramento id negare, non mentiendo, sed eludendo amphibologia iniustam iudicis interrogationem. Nam non tenetur reus confiteri crimen in iudicio, nisi saltem semiplena pro-

Contractus contra legem quando dicatur nullus

batio sit, sine qua non interrogatur iuridice, ut illa disp. 514. bene ostendit *Molina*. In hac disputatione sciendum est, *Carolum V.* in quadam constitutione statuisse eam legem in Hispania, ut ludentes pecunia credita sine iuramento non teneantur restituere. Quod ipsum locum habere in aliis provinciis, quæ gubernantur iure Imperatoris, docet *Soto* 4. de iustitia qu. 5. a. 2., *Navarrus* c. 19. n. 17., *Covarruvias* regul. peccat. p. 2. § 4. *Molina* disp. 515. Et ratio est, quia si, qui sic ludit, solvisset pecuniam, posset eam repetere, ut habetur illa lege 15. Cod. de religiosis et sumptibus funerum: ergo potest non solvere. Nam ex lege 198. ff. novo de reg. iuris, cui damus actionem, eidem et exceptio competit multo magis. Contraria sententia est *Alphonsi a Castro* l. 2. de leg. pœn. c. 2., *Medinæ* de restitutione qu. 22. corol. 2. Et ratio est, nam promissiones causales et contractus conditionati iure naturæ obligant posita causa, nisi a lege irritentur. At tales promissiones ludentium iure communi non sunt irritatæ usquam, sed solum statutum est, ne victori detur actio, detur autem victo: ergo etc. Regula autem illa, quod is, qui repetere potest, possit etiam retinere, solum habet locum, cum datur actio ad repetendum aliquid, quod proprium est, ut cum famulus petit stipendium; hic enim sicut potest repetere stipendium, ita potest retinere, si quid ex rebus domini apud se habeat, non autem quando datur actio ad repetendum id, quod per iudicis sententiam debet adiudicari, eiusmodi sunt ea, quæ victus amisit in ludo; alius enim quilibet in propria causa fieret iudex et executor. Nec obstat, quod l. 26. ff. novo de verborum significatione dicitur, generaliter turpes stipulationes nullius esse momenti. Et l. 123. ibidem, si flagitii faciendi, vel facti causa sit concepta stipulatio ab initio, non valet; et l. 7. ff. veteri de pactis §. Si ob maleficium ne fiat, promissum sit, nulla est obligatio. Nam leges illæ, vel solum statuunt huiusmodi promissionem non esse efficacem ad agendum, et in foro exteriori esse irritandam per iudicis sententiam; vel non sunt amplius in usu tales leges, ut *Molina* disp. 88. in fine, annotat; vel solum agunt prædictæ leges de promissionibus ob turpem actionem, in futurum agendam contra legem, quæ adhuc in usu et vigore sit, ludus vero inter flagitia numerari non possit, aut debet, præsertim cum leges ludum prohibentes aut consuetudine contraria sint abrogatæ, aut non obligent sub peccato mortali, ut supra diximus. Utraque harum sententiarum probabilis est, et quamcumque illarum tuta conscientia sequi potest in praxi Con-

Ludentes credita pecunia in Hispania non tenentur solvere.

Extra Hispaniam teneri videntur.

Furtiva compensatio quando licita.

Turpes stipulationes quando dicuntur nullæ.

Utraque tuta sententia.

fessarius. Quamvis promissio, si sit iuramento confirmata in locis, quibus huiusmodi iuramenta irritata non sunt, omnino servari debeat talis promissio, vel peti relaxatio iuramenti iuxta regulam generalem superius sæpe repetitam, quoniam semper, quando sine peccato potest, iuramentum servandum sit. Ubi vero ipsa solutio esset peccatum saltem veniale, ut multi putant esse, cum illa solutio in damnum notabile uxoris, vel familiæ vergit, tunc non tenetur solvere. Si quis tamen solvat id, quod sub iuramento se soluturum promiserat, potest postmodum in iudicio repetere, ut late ostendit ex legibus *Molina* disp. 515. Et is, qui accepit pecuniam, pro qua credita luserat, non tenetur restituere in conscientia ante iudicis sententiam, nequidem in Hispania, licet *Sotus* contrarium velit. Vel quia lex illa solum facit, ut non teneatur quis solvere, quod amisit credita pecunia, non facit tamen, ut post solutionem non acquiratur dominium; vel quia si maxime lex id intendisset, ea ex parte per contrarium usum abrogata esset.

Circa quintum · de testamentis.

Circa quintum: de testamentis. De hac materia latissime post alios disputavit *Molina* tom. 1. tract. 2. a disp. 124. usque ad disp. 251.; quia tamen pleraque ad forum exterius spectant, ea solum, quæ conscientiam attingunt, et theologo necessaria videntur, afferemus.

Certum est igitur imprimis res, non solum per donationem causa mortis, sed etiam per ultimam voluntatem transire posse in alterius dominium. Est autem ultima voluntas, gratuita dispositio de bonis in tempus post mortem disponentis, de ultimis autem voluntatibus computantur testamentum, codicillus, fidei commissum, legatum etc.

Testamentum quid.

Testamentum ait *Iustinianus* in Instit. de testamento, initio, ex eo dictum est, quod sit testatio mentis, quod non tam iuxta etymologiam, quam ad nominis similitudinem intelligi debet etc. Est autem testamentum, ait *Ulpianus* l. 1. ff. infort. de testamentis, voluntas iusta, seu legitima et secundum leges, statuens de illis, quæ quis post mortem fieri vult, cui *Bartolus* addit differentiam, qua testamentum a codicillo distinguatur, nimirum cum directa hæredis institutione. Testamenta enim, in quibus hæres non instituebatur, Iure Cæsareo nulla erant, ut habetur in Institutione de legatis §. Ante hæredes. Ubi tamen irritatur ea lex, quæ testamentum irritum reddebat, ex ea parte, quæ hæredis institutionem præcedebat. Per codicillos vero institui non poterat hæres,

ut habetur in Instit. de codicillis in fine, nisi ex privilegio a militibus, ut habetur lege 36. ff. infortiato de militum testamento. Hæres autem est is, qui sive solus, sive cum aliis in universis bonis et iuribus mortui succedit, etiamsi ex iis bonis solvi debeant aliqua legata. Codicilli autem, ut ex Institutionibus et Cod. de codicillis constat, sunt ultimæ dispositiones sine directa hæredis institutione (præterquam in militibus), sive scripto, sive traditione, per quas declarantur, mutantur, corriguntur testamenta. De quo plura *Molina* disp. 131. Fidei commissum est prorsus idem in re et quoad effectum cum legato, ut docte advertit *Molina* disp. 193. Solum differunt in formula, quando enim verba testatoris diriguntur ad legatorem, ut lego hoc Caio, dicitur legatum, quando autem ad hæredes, vel ad aliquem legatarium rogando, præcipiendo, ut hoc vel illud detur alteri, transmittatur ad posteros, vocatur fidei commissum, de quo late disputat *Molina* disp. 182. et 186. ac sequentibus.

Hæres quis.

Codicillus quid.

Fidei commissum.

Circa testamentum ergo, etsi nulla essent in præsenti explicanda, breviter hæc tamen pauca attingemus. *Primo,* an et qua formula fieri debeant testamenta; *secundo,* qui possint testari; *tertio,* quomodo confirmetur et revocetur testamentum; *quarto,* quibus sit legandum; *quinto,* quam sit multiplex testamentum; *sexto,* de tutoribus et executoribus testamenti; *septimo,* de modo, quo hæredes inter se bona partiri debeant.

Quod ad primum attinet, certum est, sub peccato mortali teneri confici testamentum, quando illius omissio infert damnum tertio, vel quia debita non solventur, vel quia odia vel rixæ orirentur, si testamentum non conficiatur, ut ex principiis generalibus Moralis Theologiæ constat. Extra hos vero casus, etsi sæpe consultum sit condere testamentum, non tamen est obligatio sub peccato. Quod ad solemnitatem testamenti attinet, si clausum sit testamentum, hoc est, non voce coram testibus prolatum, sed scriptis consignatum, ita ut ignorent testes, quid scriptura contineat, tunc coram septem testibus masculis, liberis, puberibus, id est, qui decimum quartum ætatis annum compleverunt, ad id vocatis fateri debet testator hoc esse ipsius testamentum, et septem illi tenentur subscribere totidem sigillis obsignando testamentum, sive eodem, sive diversis annulis, ita habetur lege 21. Cod. de testamento; et in Instit. de testamento §. Sed cum paulatim. In testamento vero, quod voce fit vocaturque in iure nuncupatorium, eædem fere

An, et qualiter testandum.

solemnitates requiruntur, nisi quod sine subscriptione et obsignatione peragatur, ut iisdem legibus habetur; solum excipitur testamentum factum coram principe, quod validum est absque alia solemnitate, et testamentum militum cum manent in expeditione, quod coram duobus testibus valide fit, etiamsi coram fœminis fiat, ut late ostendit *Molina* disp. 129. ex variis legibus. Nomine autem militum intelliguntur omnes, qui in castris sunt, modo sint in loco hostili. Tunc enim gaudent omnes privilegiis militum. Præterea in dispositione ad pias causas sufficiunt duo testes, nec in iis alia solemnitas requiritur, quam quæ iure naturæ necessaria est. Et ratio est, nam ut supra ostendimus, Pontifex plenam potestatem habet in principes et eorum leges, quantum postulat spirituale animarum bonum. Ergo nulla constitutio principum valida est, si bono spirituali possit præiudicare, nisi per Pontificem confirmetur, ut habetur cap. 1. Extra de constitutionibus. Atqui *Alexander III.* c. 11. de testamento statuit, ut in testamentis, quibus Ecclesiæ aliquid relinquitur, non requirantur septem testes, sed duo sufficiant, etiamsi leges contrarium dicant civiles. Imo in foro conscientiæ nec duo quidem testes requiruntur, sed solum ad faciendam fidem in foro exteriori, de quo loquebatur *Alexander* illo capite 11. Nam nunquam statutum est a Pontificibus invalida esse legata ad pias causas sine solemnitate, atque ideo si vel soli hæredi constaret legasse mortuum aliquid in pias causas, teneretur solvere in conscientia. Et forte *Alexander III.* cum cap. 10. de testamento ait repugnare consuetudini Ecclesiæ et Patribus, ut testamentum sine subscriptione quinque vel septem testium sit invalidum, solum loquitur de testamento ad pias causas, ut Glossa ibi ait, quem sequitur *Soto, Molina* disp. 133., ubi Pontifex solum reddit invalida ea, quæ ius cæsareum circa solemnitatem testamentorum exigebat in iis locis, quæ iurisdictioni temporali Pontificis subsunt. Nam in ditione aliorum non potest Pontifex leges iustas non repugnantes fini supernaturali antiquare.

Testamenta pia nullam solemnitatem, nisi iure naturæ necessariam exigunt.

Quod ad secundum attinet, testari et legare non possunt, qui vel naturalem facultatem ad id non habent, vel peculiari ex causa, iure positivo impediuntur. In prima classe sunt amentes, qui actu liberi arbitrii carent; hi enim iure naturæ non possunt testari, nisi in lucido intervallo, quod ex verbis testamenti, et iudicio sapientis æstimandum est. In dubio autem præsumendum est non fuisse intervallum lucidum, ut ex communi sententia Doctorum

Qui possint testari.

ostendit *Molina* disp. 136. Similiter testari non possunt, qui non habent rerum dominium, professi, servi, et filii familias non habentes bona castrensia; excipio tamen ab hac regula milites regulares, et religiosos, qui non voverunt, nisi castitatem coniugalem, ita non vovent nisi paupertatem, quæ et dominium rerum patrimonalium seu hæreditatis, et dominium fructuum commendæ postquam eos perceperint, secum compatitur. Atque ideo improbabilis et rigida est sententia *Navarri,* qui sæpe docet, hos religiosos non habere dominium rerum etiam patrimonialium, et industria propria acquisitarum, sed quicquid acquirunt ordini acquirere, non liberis et hæredibus. Ratio nostræ sententiæ est, nam etiamsi forte initio horum ordinum leges strictius obligabant ad paupertatem, tamen usu contrario et præscriptione multorum annorum hodie non aliter obligant, quam quomodo observatæ sint iam tot annis, nec profitentes hodie obligant se ad aliud, quam ad quod communiter hodie obligare solent voto paupertatis. De cæteris casibus particularibus testamentorum religiosorum late disputat *Molina* disp. 139., ubi illud bene advertit, testamentum religiosi ante ingressum in religionem validum esse, si cum illud testamentum condebat, cogitabat de religione, si tamen nihil cogitabat, invalidum fieri testamentum per professionem. De clericis an testari possint, supra disputavimus. Qui vero ob prodigalitatem remotus est ab administratione bonorum, testari non potest, nec qui in captivitate hostili detinetur, quamvis utriusque testamentum validum sit, si fuerit ante confectum. Nec usurarii publici, nisi prius solvant usuras, vel securitatem solutionis præbeant, nec qui ob libellum famosum in alium confectum diffamatus est, ut ex multis legibus communis iuris late ostendit *Molina* disp. 137.

Religiosi militantes.

Quod ad tertium attinet, certum est, testamentum morte testatoris confirmari, ut etiam Apostolus ad Heb. 9. v. 16. ait. Ita, ut ante mortem semper possit revocare. Si vero iuramento confirmet testamentum, apposita, vel non apposita pœna, non revocaturum, *Bartolus* et alii censent, hoc testamentum non esse firmum et sine periurio revocari posse a testatore; siquidem lege 61. ff. novo de verborum significat. statuitur huiusmodi stipulatio esse contra bonos mores, „si hæredem me non statueris, tantum dabis". At iuramentum non est vinculum iniquitatis: ergo etc. Quare recte *Hermogenianus* ait l. 22. ff. infortiato de legatis et fidei commissis, tertio: Nemo sibi eam dicere potest

Quomodo revocetur et confirmetur testamentum.

legem, ut a priori voluntate recedere ei non liceat. Contraria tamen sententia aliorum, *Covarruviæ, Molinæ* disp. 151. verior est. Nam, ut diximus, ubi iuramenta sine peccato servari possunt, servari debent, nisi impetretur absolutio, sed tale iuramentum sine peccato servari potest; licet enim promissio etiam iurata de non revocanda promissione illicita sit, et mala, tamen non revocare testamentum licitum est. Aliud enim est non revocare testamentum, aliud vero spondere illud non revocare, ut in simili supra circa secundum de promissione diximus, eum, qui simplex votum castitatis habuit, peccasse promittendo solutionem debiti in matrimonio, non tamen reddendo debitum. Testamenta porro revocantur per posterius testamentum legitimum et validum. Si enim posterius invalidum fuerit, non revocat prius testamentum. Similiter per solam revocationam coram testibus idoneis irritum fit prius testamentum, sicuti et per fractionem testamenti. De quibus late *Molina* disp. 153.

Quibus legandum.

Quod ad quartum attinet, imprimis iure communi servus, vel damnatus ad perpetuum in metalla, vel hæreticus, iure communi hæredes testamento institui non possunt, ubi contrario usu tales leges abrogatæ non sunt, olim nec viduæ, quæ ante elapsum annum post mortem mariti nubebant, poterant succedere in hæreditatem, ut habetur lege 1. Cod. de secundis nuptiis, quod ipsum tamen hodie contraria consuetudine abrogatum videtur. Inter eos, qui testamento hæredes constitui possunt, quando testator legitimos descendentes habet, nisi illos hæredes instituat, vel iustam causam illos exhæreditandi reddat, nullum est testamentum. Et si eos hæredes instituat, sed in minori portione, quam sit illis debitum legibus, validum quidem est testamentum, legitime tamen hæredes agere possunt quærela inofficiosi testamenti ad incrementum legitimæ portionis. Ut autem explicemus, in qua portione institui debeant hæredes bonorum, sciendum est ex Institutionibus de hæredibus instituendis §. Hæreditas: olim universam hæreditatem solitam dividi in duodecim partes æquales, quarum singulas uncias vocabant, totam vero hæreditatem assem. Unciam cum dimidia vocabant sexantem, duas uncias sextantem, quinque quincuncem, semis, septuncem etc. Igitur iure communi olim quarta pars bonorum legari debebat descendentibus, ut inter eos æqualiter divideretur; de reliquis bonis libere poterat testator disponere. Postea vero in authentico Novella 18. de triente et

Ex asse hæres

semisse c. 1. et 2. statuitur, ut si testator quatuor aut pauciores filios habuerit, tertia pars bonorum illis relinquatur, si plures fuerint, dimidium bonorum. Inde defectu descendentium tenetur ascendentes, patrem, matrem, avum etc. instituere hæredes in portione illis debita. Et nisi instituat, agere possunt ascendentes quærela inofficiosi testamenti usque ad incrementum legitimæ portionis. Hæc vero portio olim fuit quarta pars bonorum; postea facta est tertia, ut ex variis iuribus positivis ostendit late *Molina* disp. 159. Cum autem intestatus quispiam decedit, vel quia testamentum non condidit, vel quia invalidum condidit, hæredes illius descendentes, si hos habet, succedunt in omnibus bonis, exclusis omnibus propinguis. Quamvis nepotes cum filiis adhuc vivis succedunt una cum patruis loco defuncti, ut ex multis legibus late ostendit *Molina* disp. 162. Si vero careat descendentibus, succedunt ascendentes. Si vero nec descendentes, nec ascendentes habeat, olim soli agnati, idest ex parte virorum consanguinei succedebant usque ad decimum gradum, postea vere etiam ad cognatos extensa fuit hæc lex. Numerari autem decem isti gradus cognationis debent iuxta ius civile et non secundum usum Iuris Canonici. De quibus late disputat *Molina* disp. 161., etiam inter hos cognatos talis est successionis ordo ab intestato, si quis consanguineos fratres et uterinos solum habeat, soli consanguinei, id est ex parte patris et matris coniuncti succedunt ab intestato, et si obierint, ipsorum filii succedunt, etiamsi remotiores sint, his deficientibus succedunt fratres ex iparte solius patris, vel solius matris, excluduntque cæteros omnes collaterales. De quibus latius disputat *Molina* disp. 164.

Circa successionem illegitimorum, id est genitorum extra matrimonium, saltem bona fide existimatum, ab utroque vel alterutro coniugum, licet ob occultum impedimentum revera non fuerit validum matrimonium. Si enim bona fide putantes matrimonium validum contrahant etiam infideles, repudiata priori uxore legitima, legitimos generant filios, ut late disp. 165. *Molina* ostendit. Illud tamen certum est, quod si pater nullos habeat legitimos descendentes nec ascendentes, iure communi posse totam hæreditatem legari illegitimo. Si vero habeat descendentes, solum potest illegitimis legare unciam unam, si vero solos ascendentes habeat, tertiam partem suorum bonorum legare potest illegitimis, si vero decedat quis intestatus, non relinquens hæredes legitimos, vel uxorem, spurius ab intestato succedit in sexta bonorum parte.

In reliqua parte succedunt hæredes alii, ut amici. Si vero uxorem vel descendentes legitimos habeat, in nulla parte succedit illegitimus, quamvis de bonis paternis danda illi sint alimenta competentia iuxta exigentiam prudentis viri. Hæc autem intelligenda sunt etiam de iis, qui legitimati sunt per privilegia; si enim per subsequens matrimonium etiam in articulo mortis contractum sit quis legitimatus, is absolute succedit in omnia iura, æque ac legitimus quicunque tam iure civili, quam ecclesiastico. Recte tamen notat *Molina* disp. 172, per subsequens matrimonium non legitimari, nisi eos, quorum parentes vel tempore conceptionis, vel nativitatis legitimum matrimonium contrahere potuerunt; si enim neutro tempore apti erant ad contrahendum matrimonium, vel quia impedimentum erat consanguinitatis, vel quia alter eorum iunctus erat matrimonio, non legitimantur per subsequens matrimonium. Sed de variis modis legitimationis illegitimorum disputare non est præsentis instituti.

Limitationes successionis hæreditariæ.

Hæc tamen, quæ diximus de successione hæredum, intelligenda sunt cum duabus limitationibus. *Prima* est, nisi hæres ab intestato sit ante exhæreditatus; licet enim parenti suos descendentes exhæreditare ob ingratitudinem. Justæ autem causæ ingratitudinis sunt, ait *Justinianus* in Authentico, ut cum de appellationibus Novella 115. c. 3., si vel parenti manus iniiciat filius, vel gravi iniuria eum afficiat, si in causa criminali accuset eum, qui non sit adversum principem vel Rempublicam, si cum maleficis versetur, si vitæ parentum per venenum, vel alio modo insidietur; si novercæ vel concubinæ patris se misceat, si sit delator patris, si inclusum parentem liberare cum posset, fide iubere pro persona vel debito illius noluit. Præterea verior est sententia illorum, qui aiunt posse parentem exhæreditare filium vel filias contrahentes matrimonium contra rationabilem voluntatem patris, ut bene probat *Molina* disp. 176. *Secunda limitatio est,* nisi hæres amittat hæreditatem, fisco succedente loco ipsius; multi enim sunt casus, in quibus hæres amittit hæreditatem, ut si hæres occidat eum, qui ex testamento, vel ab intestato debebat succedere, aut saltem eius negligentia moriatur, vel interfectorem ipsius publica auctoritate puniri non curat, si uxorem eius, cui succedit, cognoscat, si moriturum testari prohibeat, si testamentum accuset falsi, si eum, cui succedere debet, detentum in captivitate non laboravit eximere, isque in captivitate moriatur, de quibus videri potest *Molina* disp. 178.

Exhæreditatio qua de causa liceat.

De oneribus etiam hæredum idem disp. 216. late disputat; olim enim iure communi eo ipso, quod quis adibat hæreditatem, ex quasi contractu censebatur se obligare ad solvenda omnia debita testatoris, atque ideo, si hæreditas ad id non sufficiebat, tenebatur de suo satisfacere, quamvis non tenerentur legata solvere ultra hæreditatem, et hæredes detrahere poterant falcidiam, id est quartam partem sibi debitorum, reliqua vero legatariis dividere debebant secundum proportionem geometricam, si omnibus integre tribui, quod legatum fuit, non poterat, quamvis in quibusdam casibus detrahi falcidia non possit, ut cum sint legata pia, de quibus late *Molina* disp. 213.

De oneribus hæredum.

Falcidia quid.

Quod ad quintum attinet, de divisionibus testamenti, iisdem modis dividi potest testamentum et legatum, quibus supra diximus dividi donationem, nimirum in legatum purum, in conditionatum, in causale, modale, demonstrativum, de quibus idem dicendum proportionaliter, quod de donationibus diximus. Legatum enim conditionatum de præterito et præsenti non suspendit legatum et institutionem hæredis, sed si conditio a parte rei subsistat, eo ipso validum est legatum. Conditio vero de futuro contingenti suspendit. Et quamvis stando in solo iure naturæ, sicut promissio et donatio conditionata, etiamsi conditio sit impossibilis, nulla est, nisi conditio impleatur, ita nec testamentum, siquidem dispositio gratuita et sine onere alterius facta non alio modo obligat, quam vult disponens stando in iure solo naturæ, tamen ex dispositione legis conditiones impossibiles naturaliter, vel de iure, et civiliter, id est, quæ a iure naturæ vel positivo prohibentur, habentur in testamento pro non adiectis, et vitiant testamentum, ut habetur lege 3. ff. infortiato de conditionibus, et alias sæpe. Olim etiam conditio non nubendi nulla erat ex l. 22., 62., 100. ff. eodem titulo, licet conditio non nubendi intra certum tempus, vel certæ personæ valida esset, ut illa l. 62. habet *Terentius, Clemens.* Postea vero quoad viduas antiquata est hæc lex, licet non quoad virgines, ut supra diximus, ubi etiam ostendimus, si simpliciter sub conditione aliquid nuptiarum legetur, hæredi religionem ingresso totum illud deberi, quamvis ut recte advertit *Molina* disp. 207. liceat legare plus filio, vel filiæ, si maneat in sæculo, minus si religionem ingrediatur, non quidem omnino impediendo ingressionem, sed ut facilius possint facere sumptus suo statui convenientes, qui maiores sunt faciendi in statu sæculari.

Variæ testamenti divisiones.

Tutores. *Quod ad sextum attinet,* de tutoribus, inter tutorem et curatorem hoc interest, quod tutor dari solebat tantum impuberi, id est ad annum 14, et fæmine usque ad 12. Curator vero etiam puberibus datur usque ad expletum annum 25. Et quidem si tutores non sint testamento dati, nec ex inquisitione prævia a iudice facta, tenentur tutores non solum iurare, sed etiam cavere rem minoris salvam fore, ut habetur in Institutione de satisdatione tutorum. Tutores vero et curatores esse non possunt religiosi, servi, fæminæ, excepta matre et avia, prodigi, infames, surdi, vel muti. Clerici etiam in sacris constituti non possunt testamentaria, aut dativa tutela, possunt tamen legitima, quando proximiores sunt pupillis; similiter excusantur a susceptione tutelæ, qui habent quinque filios legitimos, qui res principis administrant, qui causa Reipublicæ absunt, pauperes, valetudinarii maiores septuagenario, qui docent publice, etiamsi grammaticam doceant, de quibus leges late refert *Molina* disp. 222. Tutores vero et curatores debent curare personam, res, et negotia pupilli. Et circa personam quidem eligendus est locus, in quo educentur, si de eo testator nihil disposuit, et quamvis disposuerit, iudex tamen aliter statuere potest, si videretur ita expedire pupillo, ut habetur l. 1. ff. infortiato, ubi pupillus educari debeat. Et quidem si parvulus sit, sancitur educari debere apud matrem, nisi hæc ad secundas nuptias transierit. Eodem modo ad alimentum pupilli, ad moderatas recreationes, donationes, liberalitates pars redituum moderata applicari debet, ita tamen, ut semper aliquid supersit, qua patrimonium augeatur. Circa administrationem bonorum, hæc talis esse debet, quam prudens paterfamilias adhiberet, et si quid per negligentiam tutorum pereat, tenetur illud tutor restituere; ex iis autem rebus, quas tutor vendere potest, nihil ipse per se, vel per ipsi subiectos emere potest; præmia autem tutoribus diversa sunt instituta in diversis regnis, in quibusdam vigesima pars redituum, in aliis decima. Quibus vero ex causis removeri possint tutores, vel curatores suspecti, late explicat *Molina* disp. 225.

Executores testamenti. *Executores testamenti,* si a defuncto nulli relinquantur hæredes, debent testamentum executioni mandare, si quid tamen ad captivorum redemptionem legaverit testator, id legatum Episcopo tradi debet, ut is exequatur testamentum, ut habetur l. 48. Cod. de Episcopis et Clericis. Imo *Conc. Trid.*, sess. 22. c. 8. de ref., omnium piarum voluntatum executores constituit Episcopos. Institui autem

possunt executores testamenti etiam *Clerici.* Religiosi vero non nisi de licentia superiorum, imo Fratribus Minoribus iure communi id prohibetur in Clementina Exivi de paradiso §. Verum, de verborum significatione. Et licet compelli nullus possit, ut munus executoris a testatore sibi demandatum suscipiat, si tamen immiscuit se huic muneri, cogi potest, ut pergat. Eo tamen ipso, quod quis munus executionis retractat, amittit præmium et legatum, quod ex eo testamento sibi proveniebat, præter legitimam suam portionem, si quæ ei debita erat ex bonis testantis, ut colligitur ex Novella 1. de hæredibus §. Si quis autem. Tenetur autem executor testamentum exequi, si potest, tempore, quo testator voluit, qui si nullum tempus assignavit, exequi debet, quamprimum potest, imo ut habetur illa Novella citata, si executor admonitus per iudicem intra annum non exequatur testamentum, in pœnam privatur munere executoris, et amittit, quidquid ipsi legatum fuit præter legitimam portionem, si quæ alias ei debita erat. Iudex autem, qui compellere potest executorem, in piis causis est Episcopus, et eius vicarius, ut ex loco Concilii Tridentini citato patet. In civilibus vero Magistratus. An vero executoribus testamenti et prælatis liceat a voluntate testatoris discedere, late disputat *Molina* disp. 249. Sed breviter dicendum est, quod, si quid testator legavit ad pios usus, quod iuxta ipsius mentem executioni mandari non potest, arbitrio executorum et Episcopi debere alio modo in pios usus converti. Si vero testamentum impleri potest, nec est irrationabilis testatio, nec Episcopus, nec executores possunt mutare testamentum. Mutare tamen iusta necessariaque causa potest summus Pontifex, ut post Concilium Viennense Tridentinum sess. 22. c. 6. de ref. declaravit. In causis sæcularibus etiam princeps sæcularis mutare, iusta et necessaria ex causa, potest testamenta, ut ex legibus civilibus colligit *Molina* loco citato. Quamquam hæc potestas consuetudine iam parte ex magna sit limitata.

An voluntas testatoris mutari possit.

Quod ad septimum attinet, de modo, quo hæredes partiri debeant deductis impensis funeris, ære alieno, portione uxoris (quæ quanta esse debeat, cum de contractu societatis agemus, explicabitur); reliquum iuxta voluntatem testatoris et consuetudinem provinciæ dividendum est inter hæredes. An autem, et quousque unus filiorum, in quem maiores sumptus fecit parens, teneatur in divisione bonorum adducere, quæ absumpsit, late *Molina* a disp. 237.

DISPUTATIO III.

DE RESTITUTIONE.

Disputat *D. Thomas* de hac materia quæstione 62., de qua ut ordine præcedamus, imprimis explicanda est natura restitutionis, eius causa et radices generales, ex quibus obligatio restituendi nascitur. Deinde in specie explicanda prima causa restitutionis, quæ est res accepta. Tertio disputandum de secunda causa restitutionis, quæ est iniusta acceptio. Quarto tertia causa restitutionis, quæ est contractus, examinabitur. Quinto qui teneantur ad restitutionem. Sexto disputabimus de ordine, tempore, loco aliisque circumstantiis restitutionis.

Restitutio et satisfactio quomodo differant, Bellarm. l. 1. de pœnitentia c. 1.

Quaestio I.

DE NATURA ET CAUSIS GENERALIBUS RESTITUTIONIS.

Dubitatio prima.

QUID SIT ET QUAM NECESSARIA RESTITUTIO.

Omissa definitione *Petri a Navarra,* qui *l. 1. cap. 2. de* restitutione, ait, restitutionem esse actum iustitiæ, quo damna data reficiuntur, tamquam inadæquata, cum ut ostendemus, et sine ullo damno dato, et solo contractu, sæpe oriatur obligatio restituendi, *restitutio est actus statuendi iterum rem sub dominio alterius.* Vel generalius: *est redditio rei alienæ.* Redditio enim genus est ad restitutionem, et solutionem rei pretio emptæ, debiti etc., atque ideo, non solum solutio, sed et satisfactio latius patet, quam restitutio; omnis enim restitutio est satisfactio, et solutio, sed non contra. Particula „rei alienæ“ non significat rem, quæ redditur, aliquando fuisse sub dominio eius, cui redditur, satis enim est, si substituatur loco eius, quod si adesset, reddi deberet. Unde solutio pretii pro re empta non est restitutio, quia pretium non substituitur pro re, quæ eadem reddi deberet; hæc enim substitutio tunc solum fit,

Restitutio a solutione pretii differt.

quando supponitur aliqua obligatio reddendi rem illam, pro qua aliud substituitur, quæ, si fieri posset, eadem reddi deberet.

Circa necessitatem restitutionis:

Primus error est Græcorum, ut *Castro, Soto, Petr. Navarrus* lib. 1. cap. 1. dub. 1., *Prateolus* verbo „Græci" referunt, non esse necessariam restitutionem, quamvis Hierosolymitanus Patriarcha in epistola ad Protestantes, anno 1576. scripta cap. 11. manifeste contrarium doceat, atque ideo non tam Græcorum universe, quam imperitorum videatur ista persuasio. Quæ tamen et Scripturis et rationi naturali repugnat. Scriptura quidem *Tob.* 2. v. 21., videte inquit, ne furtivus sit, reddite eum dominis suis; quia non licet nobis aut edere de furto aliquid, aut contingere; *Ezech.* 33. v. 15. inter ea, quæ necessaria sunt ad iustitiam, numeratur restitutio rapinæ; *Exod.* 22. v. 3., si fur non habuerit, quod reddat ipse vendatur. *Rom.* 13. v. 1., reddite omnibus debita; nemini quidquam debeatis. Deinde non solum præceptum Christi est, ut diligamus proxinum, sicut nos ipsos, sed et lex naturæ est illa, quod tibi non vis, alteri ne feceris; quod vis, ut fiat tibi, alteri facito. *Tob.* 4. v. 16. *Matth.* 7. v. 12. *Luc.* 6. v. 31. At nemo spoliari vult, et amissa quisque cupit recuperare. Ergo etc. Unde S. *Augustinus* ep. 54., non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, si videlicet, ut ipse addit, reddi possit res aliena; additque privandum communione, qui nolit reddere. Confirmatur. Nam depositum reddendum est domino: ergo multo magis res cum iniuria, iniuste ablata. Idque et mutua hominum societas et dilectio exigit. Deinde eiusdem malitiæ est rem alienam rapere et detinere, detentio enim aliud non est, quam continuatio primæ acceptionis, qua res a domino ablata est, ut recte Petr. *Navarrus* l. 1. v. 1. *dub. 4. n. 20.* At acceptio est illicita: ergo etc.

Restitutio necessaria.

Rapere et detinere eiusdem malitiæ. Vide q. 3. dub. 1. dict. 2. q. 5. dub. 3. dict. 2.

Dices. Luc. c. 11. v. 41. rapacibus Pharisæis dixit Dominus, date eleemosynam, et omnia munda sunt: ergo etc. Deinde nullus peccat retinendo alienum cum consensu domini, saltem tacito, et præsumpto. At quilibet pro salute spirituali proximi tenetur consentire, ut sua bona temporalia amittat, ut ex iis, quæ de ordine charitatis diximus, patet. *Respondeo. D. Augustinus* in Enchir. c. 76. locum illum *Luc.* 11. ita explicat, ut eleemosynam facere teneantur non solum aliis, sed sibi ipsis per debitam pœnitentiam. *Ambrosius, Theophylactus* et alii ita explicant locum illum, ut velint omnia esse munda dantibus eleemosynam; non quod per eleemo-

Eleemosyna quam potens est

synam liberentur ab omnibus peccatis, sed quod eleemosyna in sinu pauperis deprecetur et impetret gratiam recte agendi, et per illam radix omnium malorum, cupiditas et avaritia, evellatur, sicque cætera vitia facilius refrænentur. Ita igitur Dominus loquitur avaris Pharisæis, ut peritus medicus intemperanti, infirmo, cui si dietam servet, sanitatem promittit, licet sola dietâ non sanetur, sed male collecti humores sint expurgandi.

Ad secundum, omissis variis solutionibus, quas *Medina,* de restitutione q. 2. dub. 1. ad 2. adfert., respondeo: Non tenetur quis amittere bona temporalia pro salute spirituali proximi, nisi cum proximus est in necessitate; in qua non est, qui quum possit, non restituit; ut in simili inferius de occisione furis. Quamquam *Sotus* de iustitia q. 6. ad 2. insinuare videtur, eum, qui ex officio curam habet animæ eius, qui tenetur restituere, obligari, ut patiatur detrimentum temporale pro salute non restituentis. Quod *Medina* citatus solum vult habere locum, quando is, cui aufertur, abundat, alter eget, et ex fragilitate putatur lapsurus in furtum, tunc enim ait Medina, eum, qui abundat, teneri donare, ut prævertat peccatum. Videtur autem par esse ratio de restitutione post commisum furtum. Sed hæc mea sententia irrationabiliter dicuntur, et bene respondetur a *Valentia* hic disp. 5. q. 6. 7. 2. §. p. II. In hoc argumento

Secundus error est aliorum, quos refert *Petrus a Navarra* illo capite dub. 2., qui restitutionem putant esse necessariam necessitate medii ad salutem, quemadmodum fides, baptizmus, gratia etc. necessaria sunt necessitate medii. Contra hoc tamen est; nam ea, quæ necessaria sunt necessitate medii, etsi per ignorantiam invincibilem, atque ideo sine peccato omittantur, tamen sine illis haberi salus non potest, ut in materia de fide diximus: ergo si restitutio esset hoc modo necessaria, non posset quis salvari, etsi ex ignorantia invincibili, vel naturali impotentia non restitueret. At infra dicemus, eum qui est impotens restituere, non teneri, nec eum esse extra statum salutis. Unde D. *Augustinus* illa ep. 54. postquam dixisset, non remitti peccatum nisi restituatur, caute addit, id intelligendum esse, siquis possit restituere. Solum igitur necessaria est restitutio necessitate præcepti divini et naturalis.

Dubitatio secunda.

AN RESTITUTIO SIT FACIENDA EX PRAECEPTO VEL NEGATIVO VEL AFFIRMATIVO.

Præcepta affirmativa et negativa, quæ.

Affirmativa præcepta dantur de re aliqua facienda, obligantque ad aliquem actum; negativa vero non obligant ad actum, sed prohibent, ne fiat actus. An vero aliquod præceptum affirmativum sit vel negativum, ex sola formula locutionis affirmativæ vel negativæ cognosci non potest, ut recte advertit *Gab. Vasquez* 1. II. q. 72. a. 6., et *Petrus Navarrus* 1. de rest. c. *1. dub. 3. n.* 18., sive enim præcipiatur, ut audias Sacrum, sive ne absis a Sacro, semper est præceptum affirmativum. Quare cognosci debet præceptum, an sit affirmativum vel negativum, ex re, in quam tendit obligato præcepti. Si enim id, quod præcipitur, sit aliqua actio realis, præceptum erit affirmativum, si prohibeatur realis actio, negativum. Et hac ratione præceptum ieiunandi, licet habeat formam affirmativam est tamen negativum, de non comedendis cibis vetitis, nec amplius quam semel, siquod enim præceptum illud includeret affirmativum, illud esset de una comestione atque ideo, nisi quis semel comederet, non ieiunaret; cum tamen etsi quis non comedat, satisfacere possit præcepto ecclesiastico, licet peccare possit contra temperantiam, vitio sensualitatis ut *Petrus Navarrus* loco citato n. 24. et *Vasquez* docet. Cæterum fieri per accidens potest, quemadmodum ex *Medina* notat Petrus Navarrus, ut negatio actus necessaria sit ex præcepto affirmativo, quoniam non est per se necessaria, sed tantum per accidens, ne impediatur actus positivus necessarius ex præcepto affirmativo, quemadmodum præcepto, quo tenemur audire Sacrum, obligamur non manere domi tempore Sacri. Et e contra ex præcepto negativo per accidens potest esse necessarius actus positivus, quia sine illo periculum est, ne violetur præceptum negativum; qua ratione præcepto non furandi etc. sæpe obligamur ad fugiendas occasiones, ex præcepto non occidendi sæpe debitus est actus conservandi vitam et defendendi. Iam igitur, cum in præcepto restituendi duo contineantur, unum negativum, de non retinendo alieno, aliud positivum restituendi, disputatio orta est inter auctores, quo præcepto teneamur ad restitutionem. *Sotus* l. 4. de iustitia q. 6. a. 2. ait, præceptum restitutionis esse affirmativum, quod tamen in se implicat negativum. Ratio est, nam præcepta

affirmativa sunt, quæ actum aliquem iubent; at restituere est aliqua actio, quam iubemur facere actu restituendi: ergo etc. Joannes *Medina* de restit. q. 2. dub. 1. ad secundum, *Petrus Navarrus* l. 1. q. 1. dub. 3., et quos ipse refert, *Canus, Gabriel, Scotus, Paludanus, Vasquez* illa quæstione *1. II. a. 6. n. 21.* aiunt, præceptum restitutionis esse negativum de non retinendo alienum, contra quod peccatur commissionis peccato, positive retinendo, retentio enim non est quædam positiva usurpatio seu custodia, possessio aut fruitio. Imo ut ostendit ibi *Vasquez*, usurpatio non est peccatum sine retentione, solum vero per accidens necessarius est actus restituendi positivus, quatenus necessarius est ad non detinendum. Addit *Navarrus*, non necessario coniunctum esse præceptum affirmativum negativo. Ratio huius sententiæ est, nam præcepta affirmativa impleri non possunt sine actu positivo eius, qui obligatur. At præceptum restitutionis impleri potest, inquit *Navarrus*, si creditor ex bonis debitoris sumat æquale, vel si res detenta, ut equus, servus etc. fugiant ad dominum, si iniuste incarceratus evadat etc. Ergo.

Pet. Navar. lib. 4. c. 4. n. 4.

Vide infra q. 6. dub. 2. dicto 2.

Dico primo. Quoniam obligatio restituendi non nascitur ex iure in re, quod habet is, cui restitutio fieri debet, quia scilicet vel res est ipsius in individuo vel saltem ipsi obligata per pignus etc., sed solum ex iure ad rem, qualis est obligatio ex damno dato per destructionem rei alienæ, ablationem famæ etc., necessitas restituendi solum est ex præcepto affirmativo, contra quod non peccatur nisi peccato omissionis. *Probatur* evidenter exemplo restitutionis famæ, nam obligatio restituendi famam non oritur ex prohibitione alicuius actus positivi, nullus enim est talis actus in eo, qui iniuste læsit famam alienam: ergo in illo casu oligatio restituendi non oritur ex præcepto negativo, sed tantum ex affirmativo, quo tenemur constituere æqualitatem cum iure illius, a quo fama ablata est. Idem argumentum fieri potest, quoties is, qui ad restitutionem obligatur, nihil retinet, quod in specie et propria entitate sua debeatur alteri, tunc enim restitutio necessaria est non auferendo aliquem actum malum, quod exercet is, qui tenetur restituere, sed præcise debet fieri restitutio ad tollendam inæqualitatem ex actione præcedenti.

Dico secundo. Quoniam obligatio restituendi oritur ex iure in re, quod habet is, cui debet restitui, facienda est restitutio ex præcepto affirmativo, et negativo secundum diversas rationes; præceptum enim non detinendi est negativum, reddendi positivum.

Ita *Caietanus* in Summa verbo Restitutio. *Navarrus* l. 17. n. 54., *Sylvester, Valentia* disp. q. 6. p. 2. §. Solus autem, et alii. Et *D. Thomas,* qui etsi hic q. 62. a. 8. ad 1. dicat in præcepto restituendi includi præceptum negativum, tamen I. II. q. 72. a. 6. ait, non reddere, quod quis tenetur reddere, esse peccatum omissionis.

Probatur. Nam actus invito domino detinendi rem in quam ius habet, non minus est malus, quam actus accipiendi illam rem; sicut enim primam acceptionem non aliud facit inhonestam, quam subductio rei illius a possessore vel domino alieno, ita cum hæc eadem perseverat, facit ut detentio sit mala: ergo obligatio restituendi ea ratione, qua extenditur ad prohibitionem actus detinendi aliena, proprie nascitur ex præcepto negativo de non accipiendo et detinendo, siquidem et detentio rei est aliquid positivum, nimirum custodia, possessio, fruitio, et continuata quædam usurpatio. Quod vero actus reddendi rem alienam domino per se sit necessarius ex præcepto affirmativo, et non tantum ex negativo ad auferendum actum detinendi aliena, patet. Nam actus resarciendi inæqualitatem illatam non minus est necessarius secundum se, quando res in individuo est reddenda domino, quam in aliis casibus, in quibus nulla est realis detentio alieni; sed in illo casu restitutio est necessaria ex præcepto affirmativo, ut dixi conclusione 1. Ergo etiam quando detinetur res aliena, atque ideo peccatum non restituendi alienum, in quod alter habet ius in re, componitur ex duabus partibus, quarum altera est materia commissionis, detinendi scilicet alienum, altera omissionis non reddendi, quod debetur alteri. In casu autem primæ conclusionis solum est præceptum omissionis. Ex quo constat, falso dixisse *Petrum Navarrum,* in præcepto restituendi non necessario includi affirmativum præceptum, cum potuis negativum non necessario coniungatur affirmativo. Ad fundamentum primæ sententiæ patet salutio ex dictis. Ad fundamentum secundæ, in illis casibus non impleri preceptum restitutionis, sed cessare obligationem restituendi, non quia præceptum impletum sit, sed quia per actionem creditoris, vel fugam rei, cessat inæqualitas, quæ fundamentum erat obligationis restituendi, quemadmodum præceptum affirmativum misericordiæ cessat, si alius subveniat pauperi, quia tollitur necessitas pauperis, quæ fundamentum erat obligationis misericordiæ.

Dubitatio tertia.

AN ACTUS RESTITUTIONIS SIT SOLIUS IUSTITIAE COMMUTATIVAE.

Certum est, restitutionem esse actum iustitiæ, et habetur cap. ultimo de iniuriis et damno dato. Et constat ex dictis supra. De natura iustitiæ similiter certum est, restitutionem esse actum iustitiæ commutativæ, quando obligatio restituendi nascitur ex aliqua iustitiæ commutativæ violatione. Nam detentio rei et acceptio eandem malitiam habent, cum detentio sit moralis continuatio acceptionis, ergo si acceptio fuit contra iustitiam commutativam, etiam detentio erit contra eandem. Solum igitur difficultas est, an omnis restitutio sit actus iustitiæ commutativæ. Et ratio difficultatis est, nam si committatur iniustitia contra distributivam iustitiam, restitutio facienda est ad resarciendum damnum, ut mox probabimus: ergo cum eiusdem virtutis sit non inferre damnum et illatum resarcire, actus restituendi in tali casu erit actus iustitiæ distributivæ, præsertim cum talis restitutio opponitur vitio seu iniustitiæ, contrariæ distributivæ iustitiæ, siquidem omne vitium excluditur per actus virtutum sibi oppositos, ut intemperantia per actus temperantiæ, desperatio per actus spei etc.: ergo etiam iniustitiæ distributivæ per actus iustitiæ distributivæ tolli debent. At tollitur per restitutionem: ergo etc.

Detentio et acceptio eandem malitiam habent.

An omnis restitutio actus sit iustitiæ commutativæ?

Dicendum tamen est cum *D. Thoma* q. 62. a. 1. ad 3., *Caietano, Richardo, Navarro, Gabriele, Soto, Covarruvia, Sylvestro*, quos citat *Petrus Navarrus* l. 1. c. 2. dub. 2., restitutionem nunquam esse actum iustitiæ distributivæ, sed semper commutativæ. Ratio a priori huius sententiæ est sumenda ex dictis disp. 1. q. 3. dub. 2. concl. 1. et 2., nam actus iustitiæ distributivæ versatur circa bona communia inter privatos dividenda, seu circa ius alterius, quod non habet quis ratione proprietatis et contractus initi, sed quia est pars communitatis, cuius bona distribuuntur proportionaliter dignitati personæ. Sed reddere alicui damnum, quod ipsi illatum est etiam ex violatione iustitiæ distributivæ, non est bona communia dividere, sed damnum particulare uni illatum resarcire ad æqualitatem: ergo adhuc illa restitutio erit actus iustitiæ commutativæ. Probant alii hoc ipsum, quia in actu iustitiæ distributivæ per se et immediate intenditur æqualitas geometrica, secundum comparationem unius ad alterum, ut ipsum nomen distributionis indicat. Sed in actu restituendi per se et immediate

nunquam intenditur proportio geometrica, sed tantum arithmetica, nimirum ut is, cui fit restitutio, tantum habeat, quantum illi est ablatum: ergo actus restituendi per se est solum iustitiæ commutativæ. Sed hæc ratio non est efficax, ut ex illo dubio 2. constat, cum interdum etiam iustitia commutativa per se proportionem geometricam servet, interdum vero etiam iustitia distributiva eam non attendat. Ad rationem dubitationis addunt aliqui: quando violatur iustitia distributiva, semper violari etiam commutativam, quia quilibet, cui distribui debet res communis, habet ius ad suam portionem determinatam secundum conditionem bonorum et statum proprium, unde, qui non tribuit illi, quod debet, violat iustitiam commutativam, lædendo ius quod alter habet ad rem; obligatio autem restituendi nascitur ex ea parte, ex qua annexam habet iustitiam commutativam. Atque ideo per actum iustitiæ commutativæ debet fieri æqualitas. Sed hoc nullius est momenti. Nam iustitia commutativa et distributiva, cum sint distinctæ species iustitiæ, differunt inter se formaliter, et saltem ratione per intellectum separare possumus rationem unius ab altera. Et iniustitia, ut præcise repugnat huic rationi iustitiæ distributivæ, irrogat iniuriam proximo, ergo resarciri illa debet ad æqualitatem, ergo si violatio iustitiæ distributivæ præcise considerata damnum infert, ex sua ratione infert obligationem restituendi præscindendo a qualibet alia obligatione, ut mox ostendemus. Atque ita ratio difficultatis in suo vigore manet. Respondet *Petrus Navarrus* l. 1. c. 2. n. 18., actum restitutionis, quo resarcitur violatio iustitiæ distributivæ, esse actum iustitiæ distributivæ, perinde acsi fuisset ab initio actus iustitiæ distributivæ, aut integre fuisset datum, verbi gratia Duci ex bonis communibus totum, quod ipsi debebatur, nam quod non fiat restitutio ex cumulo bonorum communium, non tollit rationem iustitiæ distributivæ, cuius formalis ratio in eo solum consistit, ut reddatur, quod proportionatum est dignitati personæ, et sufficit, si id, quod redditur, debitum fuerit ex bonis communibus. Quare sicut inclinat iustitia distributiva ad dandum id, quod est proportionatum dignitati personæ: ita inclinat ad reparandum secundum dignitatem personæ id quod ablatum est. Sed contra hoc est. Nam supra ostendimus, formalem rationem iustitiæ distributivæ esse ius, quod quis habet quatenus est membrum communitatis, cuius sunt bona quæ distribui debent, seu potius honestas, quæ est in tali iure illæso conservando. Et quam-

vis ex dignitate personæ et qualitate bonorum communium sumi debeat mensura huius iuris, hinc tamen non sequitur, quod dignitas personæ sit ratio formalis iustitiæ distributivæ, siquidem etiam in iustitia commutativa sæpe dignitas personæ est mensura debiti, ut si obsequium æquale præstet persona nobilior, plus meretur stipendii, quam si persona vilis id præstitisset.

Ad rationem igitur dubitandi respondeo:

Imprimis nego ad eandem virtutem pertinere, non inferre damnum, et resarcire; potest enim obligatio non inferrendi damnum esse iustitiæ distributivæ, obligatio resarciendi commutativæ. Et ratio est, quia mutatur ratio iuris, eo quod non manent reliqua, sicut ante, siquidem ante distributionem, et in ipsa distributione, unicuique debetur sua portio ex iustitia distributiva, quia hoc debitum est commune, et non proprium, quod ratione iuris proprii in re debeatur; at vero damnum illatum per iniustitiam distributivam iam fit proprium, et hoc resarciri debet per restitutionem. Hic vero actus restituendi et resarciandi damnum illatum per violationem iustitiæ distributivæ non opponitur directe iniustitiæ distributivæ, cui solum opponitur recta distributio. Itaque hæc restitutio damni opponitur non illationi damni, quæ fuit in distributiva iniustitia, ad quod damnum resarciendum consurrexit obligatio commutativæ iustitiæ, eo quod ratione proprii damni factum est debitum proprium, quod ante erat commune. Et ita remote, per factum restituendi, reparatur etiam iustitia distributiva, cum reparatur damnum illatum per iniustam distributionem; sublata autem detentione damni, secundario ipsa iustitia distributiva inviolata servatur. Sicut ergo cum quis violat temperantiam in una materia, non potest circa eandem materiam esse temperans, nec reparare temperantiam circa illam: ita cum quis commisit iniustitiam circa debitum commune, non potest circa idem debitum illam reparare, sed circa aliud, nempe proprium.

Dubitatio quarta.

AN EX VIOLATIONE IUSTITIAE DISTRIBUTIVAE ET ALIARUM VIRTUTUM ORIATUR OBLIGATIO RESTITUENDI.

Advertendum est, hic non quæri, an ex aliis virtutibus nasci possit obligatio aliqua alteri dandi, id enim extra controversiam est, siquidem multo etiam strictius tenemur vota ex virtute religionis,

et iuratas promissiones solvere, quam quæ restitui debent ex contractu. Nec quærimus, an restitutio sit aliquando alterius virtutis, quam iustitiæ, licet enim ab aliis virtutibus imperari possit restitutio, tamen ex obiecto et genere suo solum est actus exterior iustitiæ, cuius est constituere æqualitatem cum iure alterius, quod fit per restitutionem. Solum igitur quærimus, an ex violatione alterius virtutis, quam iustitiæ, oriatur obligatio restituendi. Et quidem si violatione alterius virtutis nullum damnum incurrat proximus, certum est, nullam oriri obligationem restituendi, ut patet in infidelitate, blasphemia etc. Sed solum difficultas est, an si violatione huiusmodi virtutum proximus damnum incurrat, ut verbi gratia si non det eleemosynam extreme indigenti, non defendat proximum, quando est obligatio charitatis, ut vel testificando, vel alio modo defendatur, tum enim oriri obligationem restituendi docent *Angelus, Tabiensis* et alii, quorum sententiam valde probabilem putat *Petrus Navarrus* l. 2. cap. 2. n. 41. et l. 3. c. 1. n. 35. Et pro eadem sententia citat *Valentia* hic d. 5. qu. 6. puncto 3. Caietanum et Richardum, quoniam et ipse valde probabilem putat.

Probat *primo;* Petrus Navarrus, nam in his casibus proximus habet ius ad talia auxilia ex charitate debita et quod tu teneris ipsi præstare, iuste potest hoc a te petere et accipere: ergo negando talia auxilia violatur ius proximi, ortum ex obligatione charitatis. Nec ex eo sequitur, ait *Navarrus,* charitatem obligare ad restitutionem, siquidem obligatio restituendi est iusta, sed solum sequitur et lege charitatis, qua tu teneris, oriri ius in alio, cuius violatio inducit obligationem restituendi. Et hanc rationem valde efficacem putat Petrus Navarrus.

Secundo probat *Valentia:* qui est causa moralis iniustæ acceptionis, tenetur restituere, ut infra ostendemus; sed qui ex charitate tenetur impedire damnum proximi et poterat, si non impedit, est causa moralis: ergo etc. Vide q. 3. dub. 1. dict. 2.

Dico. 1. Ex violatione aliarum virtutum a iustitia nulla obligatio restituendi oritur. Ita *Sotus, Alensis, Adrianus, Sylvester, Medina* et alii citati partim a Navarro c. 17. n. 11. partim a Valentia supra. Probat hoc *Valentia.* Nam qui ex charitate tenetur impedire, nec impedit damnum proximi, non violat obligationem iustitiæ, si enim violaret, vel violaret omittendo facere actum, ad quem tenetur præcepto affirmativo iustitiæ, vel peccato commissionis contra præceptum negativum iustitiæ. At is nullum tale

præceptum iustitiæ violat. Ergo non tenetur restituere. Quod argumentum licet bene probat falsam esse imaginationem Petri Navarri, qui dicebat ex quovis debito charitatis oriri in alio ius proprium, contra quod peccatur peccato iniustitiæ, in eo tamen, quod hic quæritur, petit principium. Id enim quæritur in præsenti, an qui non violat iustitiam sed alias virtutes, teneatur restituere. Ratio igitur probabilis huius rei sumi debet ex discrimine obligationis aliarum virtutum et iustitiæ, nam qui verbi gratia ex charitate, vel misericordia tenetur invare alterum, debitum illius fundatur in necessitate alterius, et tamdiu durat, quamdiu illa necessitas: ergo sublata necessitate non manet in alio ius: ergo nec in me verbi gratia debitum, siquidem fundamentum iuris et debiti est sublatum. At vero debitum, quo quis tenetur ex iustitia, fundatur supra debitum et ius, quod alter habet, ac proinde manente illo iure, semper iniusta est retentio: ergo semper manet obligatio restituendi, quemadmodum manente necessitate proximi manet obligatio charitatis ad succurrendum proximo, et peccat, qui non succurit, cum potest. Licet igitur siquis non defendat proximum indigentem sua ope, cum ex charitate sola tenetur defendere, peccet mortaliter, et periculo cessante nihil iam amplius illi debeat, eo quod tantum illud debitum in sola proximi necessitate fundatur, qua cessante omne debitum cessat; tamen, si non ex charitate solum, sed etiam ex officio teneatur quis impedire damnum proximi, si non impediat, peccabit contra iustitiam et tenetur restituere. Et ratio est, nam ex contractu per acceptionem officii velut vendidit operam suam, qui huiusmodi magistratum acceptavit; unde, si non impendat operam in necessitate, violat ius, quod habent cives in ipsius actus. An vero hic talis duo peccata committat, contra charitatem et iustitiam, vel unicum, quod complectatur malitiam utriusque speciei, disputat Valentia citatus; ubi tamen contra Navarrum et alios bene advertit, confessarium, si non moneat pœnitentem, ut restituat, non teneri restituere, quamvis ex officio teneatur iniungere pœnitenti restitutionem, tanquam rem necessariam ad salutem animæ suæ. Et ratio huius est, vel quia licet confessarius ex officio a Deo sibi delegato teneatur monere et examinare pœnitentem, non tenetur tamen ex aliquo velut contractu iustitiæ, ac proinde non peccat contra iustitiam, sed contra alias virtutes, si non moneat pœnitentem; vel quia tunc solum tenetur restituere damna proximi, qui ex officio tenebatur illa impedire,

Confessarius non tenetur restituere.

Vide infra disp. 3. q. 3. dub. 4.

quando officium per se et immediate debetur proximo, qui damnum patitur. At confessarius ex officio non tenetur nisi prospicere saluti spirituali pœnitentis, qui si non restituat, nullum patitur damnum temporale, et ratione ignorantiæ excusatur etiam a damno spirituali; illum vero, cui debet fieri restitutio, ex sola charitate tenemur indemnem servare. Ergo etc.

Ad argumenta contraria respondeo. Ad primum, quod ex charitate debetur, iuste seu sine iniuria exìgi potest, non tamen ex iustitia, nec violatur ius proprie dictum, quod est obiectum iustitiæ, si non præstetur, quod debitum est ex charitate. Ad secundum, eum solum peccare contra iustitiam et teneri restituere, qui causa est damni proximi, violando per commissionem vel omissionem aliquod præceptum iustitiæ.

Dico 2, violatione solius iustitiæ commutativæ oriri obligationem restituendi, ita *Petrus a Navarra* l. 2. c. 2. n. 144. et l. 1. c. 2. n. 13. et quos citat Caietanus, Medina etc., quamvis contrarium doceat *Soto* l. 4. 96. a. 3. ad 6., *Navarrus* c. 17. n. 13., *Toletus l. 5.* c. 18. *Valentia* disp. 5. q. 6. p. 5. in fine col. 1242. *Suarez* disp. de iustitia Dei, sect. 3. n. 14. in fine, quorum sententiam in praxi tuta conscientia sequi aliquis potest, quando in distributione beneficii ecclesiastici violatur iustitia distributiva, quamvis speculative omnino falsam putem horum sententiam. *Probatur conclusio, primo* quando quis invite privatur aliquo commodo, digno æstimatione, ex iustitia debetur illi compensatio; sed in distributione iniusta contra solam iustitiam distributivam, quamvis non auferatur bonum proprium, quia ante distributionem res illa non est propria, aufertur tamen ipsum ius distributivum, quod est bonum aliquod eius, in quo est dignum æstimatione: ergo etc. *Minor probatur,* per iniustam distributionem boni communis desinit illud esse commune bonum, appropriatur enim alteri per distributionem, ut iam perseverare non possit ius distributivum ad tale bonum; cum tamen illud ius fuerit ante in eo, cui illud bonum distribui debebat: ergo ratione huius iuris ablati iniuste debetur compensatio. *Secundo.* Inæqualitas facta contra ius et iustitiam commutativam resarcienda est, ergo pari ratione etiam inæqualitas contra ius et iustitiam distributivam, nulla enim ratio assignari potest, cur non debeat; nam sicut obligatio satisfaciendi ob inæqualitatem commutativam non solum oritur ex actione iniusta, per quam aufertur aliquod bonum proprium, sed etiam ex actibus,

Favet D. Thomas hic q. 62. a. 1. ad 3.

per quos iniuste impeditur alius, ne assequatur bona, quæ sperabat ex aliena liberalitate et benevolentia, talis enim actus impediendi, licet non auferat proprietatem, est tamen contra ius alterius; sed pari ratione, inæqualitas, quæ contra ius distributivum est, impedit, nequis assequatur proprietatem bonorum, ad quæ habet ius distributivum: ergo etc. Ex quo argumento solvitur ratio, qua *Navarrus* et alii decepti docuerunt contrarium, revera enim, licet qui violat ius distributivum, non auferat quidquam proprium, impedit tamen iniuste, ne assequatur bona, ad quæ habet ius distributivum: ergo sicut is, qui fraude et per iniustitiam impedit, nequis assequatur proprietatem boni, quod ex alterius liberalitate sperabat, tenetur restituere, multo magis etc., cum is, qui habet ius distributivum ad aliqua bona, maius ius habet, quam qui sperat bonum ex liberalitate aliena. Unde qui beneficia ecclesiastica et stipendia publica confert minus digno, tenetur restituere digniori, non quidem integre, sed iuxta regulas, quas infra assignabimus de quantitate rei restituendæ, quæ non est habita in re, sed in spe. Et ratio huius consectarii est, nam licet beneficia et stipendia ordinentur ad conservandos idoneos ministros, quatenus stipendia communia sunt, ex natura rei et iusta distributione debentur iis, qui magis idonei sunt ad talia officia, propter quæ debetur stipendium; ius autem, quod est in magis idoneis ministris ordinatur ad utilitatem illorum, sicut et cætera omnia iura: ergo si illud ius iniuste auferatur, fieri debet æqualis restitutio per actum iustitiæ commutativæ. Illud tamen verum est, nullam oriri obligationem restituendi ex ea distributione, quæ solum fit ex liberalitate, magnificentia, vel misericordia facientis eleemosynam etc. etiamsi non servetur proportio geometrica, sed solum ex violatione iustitiæ distributivæ, quæ supponit ius ad rem in iis, quibus fit distributio, tamquam partium ad communia bona. Quod non advertentes quidam neoterici ineffi-caciter argumentantur contra nostram sententiam.

Dubitatio quinta.

EX QUIBUS CAUSIS ORIATUR OBLIGATIO RESTITUENDI IN GENERE.

Petrus a Navarra l. 2. de rest. c. 1. dub. 1. n. 2., et *Sotus* q. 6. l. 4. sub initium, putant obligationem restituendi solum oriri ex iniusta ablatione et retentione, est enim restitutio, iuxta illos,

actus, quo damnum datum proximo reparatur; quamobrem redditio, quæ debetur ex contractu, non est restitutio, ait *P. a Navarra,* sed solutio; similiter, quod ratione rei acceptæ tenetur quis reddere, etsi non acquisierit iniuste, si non est in mora reddendi, non est restitutio, sed solutio; si vero in mora sit, intercedit iniusta detentio, atque ideo locum habet restitutio.

Rectius tamen *D. Thomas* q. 62. a. 6., tres ait esse causas, ex quibus obligatio restituendi nascitur, nimirum rem acceptam, iniustam acceptionem et contractum, per quem res accipitur sine iniustitia certo tempore reddenda domino, ut in commodato, locato etc. accidit. Et probari potest sententia *D. Thomæ* imprimis ex lege 1. ff. novo de obligation. et actionibus, ubi sermo est de obligationibus ortis ex contractu, et dicitur is, qui accipit commodato, teneri restituere; idem dicitur de depositario et de creditore, qui pignus accipit a debitore. Idem habetur in Institutionibus, quibus modis re contrahitur obligatio, §. Præterea et §. Creditor quoque. Ergo iuxta leges ex contractu commodati, pignoris etc. oritur obligatio restitutionis. Deinde restitutio formaliter est redditio rei alienæ suo domino. At obligatio reddendi domino rem aliquando oritur et sola re accepta, ut cum quis bona fide accipit a fure, quod ipsius non erat, aliquando ex iniusta damnificatione, ut siquis comburat domum alienam, detrahat famæ alienæ etc., aliquando ex contractu voluntarii; mutui, pignoris. Ergo tres sunt causæ, ex quibus oritur obligatio restituendi. Fieri tamen potest, ut simul dupplex titulus obliget ad restitutionem, verbi gratia si adhuc apud furem sit res furto ablata.

Quaestio II.

DE OBLIGATIONE RESTITUENDI RATIONE REI ACCEPTAE.

Tunc oritur obligatio restitutionis ex re accepta, cum quis sine ullo peccato, aut contractu, bona fide acquirit rem, quam postea cognovit esse alienam, ut siquis accipiat rem alienam a fure ignoranter, vel inter res proprias positam rem ab aliquo alio bona fide possideat. Tunc enim obligationem esse restitutionis patet. Tum, quia intrinsece malum et iniustum est, invito domino rem alienam

detinere, et impedire dominum, ne utatur libere suis rebus. At qui rem alienam et bona fide acquisitam, postquam cognovit esse alienam, detinet domino non consentiente, contrectat rem alienam, et impedit dominum, ne libere uti possit re sua: ergo commitit iniustitiam: ergo ex iustitia tenetur non retinere, sed restituere. Tum quia est regula iuris 48. in 6. Decretalium, et l. 14. ff. vet. de condictione indebiti, locupletari non debere quempiam cum iniuria et iactura alterius. At contrarium accideret, si talis non teneretur restituere. Ergo etc. Ex quibus patet, obligationem esse, ut res aliena existens apud aliquem, vel in se vel in suo effectu, aut æquivalente, proprietatario suo restituatur.

Hoc posito solum est controversia, quomodo et cui debeant res huiusmodi restitui.

Dubitatio prima.

QUOMODO FACIENDA EST RESTITUTIO, SI RES ALIENA SIT ABSUMPTA.

Certum est, si res aliena duret in specie, eam restitui debere in specie, si vero bona fide absumpta est, solum debet restituere is, qui absumpsit bona fide, id quo factus est ditior. Ita colligitur ex *Divi Thomæ q. 62. a. 6.*, et habent *Caietanus* ibi, *Soto* l 4. q. 7. a. 2. et habetur. expresse ff. veteri de petitione hæreditatis L. 25. §. Item si rem, cuius legis summam *Bartolus* ponens ait, bonæ fidei possessor tenetur in quantum ex pretio factus est locupletior et non ultra, licet ibidem L. 20. §. Cæterum siquis, possessorem malæ fidei ad totam rem teneri dicit. Et hoc lumine naturæ clarum est. Nam qui bona fide rem alienam absumpsit, obligari non potest ad restitutionem ratione iniuriosæ acceptionis, ut per se patet, nec ratione rei acceptæ obligari ad aliud potest, quam quod ex alienis rebus habet. At non habet aliud nisi id quo factus est ditior, ergo etc. Quod vero teneatur id, quo factus est ditior, patet.

Ex qua regula iuris sequitur, quod siquis bona fide possessam rem alienam donavit alteri, nihil omnino debet restituere, siquidem nec habet rem alienam, nec factus est ditior. Similiter si absumpsit ipse, vel familia ipsius bona fide, sed ditior factus hinc non est, quia nihil eorum quæ alias absumpturus erat reservavit, et eodem pretio, quo rem illam emerat, aliquid aliud pro familiæ sustentione empturus erat, vel si bona fide vendidit eo pretio quo emerat, nihil debet restituere. Secus esset, siquis dono accepisset rem alienam

bona fide eamque vendidisset, cum enim evadat ditior ista venditione, restituere tenetur id quo fit ditior, et si in eodem loco, in quo emerat, vendat maiori pretio, tenetur solvere etiam excessum pretii; secus si in alio loco vendat maiori pretio sua industria, tunc enim excessum pretii, qui potius est fructus industriæ, quam rei alienæ, non tenetur restituere. Demum, si res, qua quis factus est ditior ex usu rei alienæ, plus valeat quam res aliena absumpta, ut verbi gratia siquis utatur veste aliena, attrita, et suam interim duplo meliorem conservet, solum tenetur restituere quantum res aliena valebat. Et ratio est, nam servari debet æqualitas iuris et debiti, quod latius probat *Petrus a Navarra* l. 3. c. 4. p. 3. n. 188. *Dices* L. 48. ff. de acquirendo rerum dominio, et in Institutionibus de rerum domin §. Siquis a non domino defertur, utentes bona fide re non sua, fructus rei facere suos, ergo etsi quis fiat ditior ex detentione rei alienæ, non tenetur restituere. Respondeo, quod ad fructus rei alienæ attinet, distinctione utendum est, ut bene advertit Petrus *Navarrus* citatus n. 190., alii sunt enim fructus rei meræ naturales, quos res ipsa sine ulla industria producit, ut sunt ligna sylvarum, pratorum herbæ, poma arborum etc. Alii sunt fructus meræ industriæ, ut lucra quæ ex pecuniis secundum se sterilibus per cambium vel aliam sollertiam oriuntur. Alii denique sunt fructus mixti, in quibus præter efficaciam rei naturalem humana industria etiam necessaria est, ut proiici debet semen in terram ad colligendum fructum etc. Fructus igitur rei alienæ bona fide possessæ, qui ex mera industria nascuntur, restitui non debent, ut recte docet *Divus Thomas q. 18. a. 3.* in corpore, esset enim usura, si fructus pecuniæ verbi gratia solverentur. Ex aliis vero fructibus, iuxta regulam datam, id tolum debet restitui, quo quis factus est ditior, deductis impensis et valore industriæ ac laborum eius, qui fructum accepit, ut ex *Covarruvia* et aliis notat *Petrus a Navarra,* et colligitur *ex L. 36. §. Fructus ff.* veteri, de petitione hæreditatis, ubi dicitur, omnis possessor deducit sumptus, factos causa fructuum, quod non solum in bonæ fidei possessoribus naturalis ratio postulat ait lex, verum etiam in prædonibus. Ratio vero, cur reddi debeat id, quo quis factus est ditior, ea est, nam res domino fructificant, atque ideo fructus rei potiori iure censentur esse ex ipsa re, quam id, quo quis fit ditior, consumendo rem alienam bona fide; sed istud reddi debet ratione rei acceptæ, ut ostendimus: ergo et valor fructuum, quibus possessor bonæ fidei ditior factus est. Ad legem

Vide dub. 3. in fine, ubi examinatur, quid restituendum, si res sit vendita, non absumpta.

Vide q. 6. dub. 1. concl. 3. ad 3. infra.

vero citatam respondeo, illa lege solum dici, fructus, qui ex re aliena bona fide possessa nascuntur, fieri possessoris bonæ fidei, quando illos percipit, sic etiam fit dominus pretii, quo rem alienam bona fide vendit, tamen sicut iste tenetur restituere, ita ille quoque. Quæ definitio legis citatæ valde est notanda, ex ea enim sequitur, quod si fructus rei bona fide possessæ vendatur tertio, hic non tenetur ad ullam restitutionem. Et ratio est, nam hic tertius non potest obligari ad restitutionem ratione iniustæ acceptionis, cum ut supponimus, titulo emptionis iustæ rem illam acquisiverit, nec ratione rei acceptæ, siquidem eo ipso, quod rem emerit ab eo, qui erat verus dominus, ipse est legitimus dominus huiusmodi fructuum: ergo nullus est titulus, quo obligatur ad restitutionem.

Ultimo denique, si per negligentiam possessoris bonæ fidei res aliena pereat, vel nullos fructus ferat, idque accidit antequam cognoscatur res aliena, non tenetur possessor quidquam restituere. Ratio est, nam qui negligit rem, quam putat suam esse, et fructus illius non tenetur restituere ratione alicuius contractus, ut patet, nec ex re accepta, quæ nulla est, nec et delicto iniustitiæ seu ratione iniustæ acceptionis, hæc enim esse non possunt, quoniam ignoratur, quod res sit aliena. Ergo ex nullo titulo tenetur restituere. Sed hoc modo negligens rem suam peccat contra solam debitam custodiam rei familiaris absque ullo peccato iniustitiæ. Si vero negligentia ista contingat, postquam cognoscit quis rem alienam, quam antea bona fide possederat, distinguendum est. Vel enim possessor est in mora culpabili restituendi, et tunc tenetur restituere non solum fructus rei, quos ex illa percepit, sed et fructus illos, quos dominus rei percepisset, si res illa debito tempore fuisset restituta; et hæc obligatio oritur ex delicto iniustæ detentionis contra restituendi obligationem. Vel statim ac cognoscitur res aliena esse, vult quis restituere, nec est in mora culpabili, quamvis quia nescitur dominus, vel quia abest per culpam etc., non statim restituitur, et tunc solum est obligatio, ut conservetur res aliena communi diligentia. Hoc certum non est. Nam licet ex charitate teneatur custodire, ex iustitia tamen non tenetur. Nam nullus est hic titulus iustitiæ, sicut in deposito, quo servatur. Atque ideo si pereat ex culpabili negligentia possidentis, tenebitur hic restituere, ut communiter docent auctores; ex negligentia tamen colendi, locandi rem alienam, ut eius emolumenta crescant, non tenetur possessor quidquam restituere, quia non est procurator illius, cuius

est res illa, sed solum ad summum habere potest eam obligationem quam depositarius, qui ut infra dicemus, nonnisi ex dolo et lata negligentia coniuncta cum culpa tenetur ad restitutionem.

Dubitatio secunda.

AN QUI DUBITAT, NUM RES SIT SUA, DEBEAT RESTITUERE.

Diximus alibi, opinionem esse determinatum iudicium de altera parte contradictionis absque certitudine, dubium vero esse iudicium de incertitudine utriusque partis contradictionis. Dubium vero potest esse vel de sola proprietate, vel simul etiam de possessione bonæ fidei. *Primo* igitur existimo in hac re certum esse, quod si quis probabiliter opinetur se esse dominum rei, eamque bona fide possidere, licet certitudinem non habeat, posse rem sibi retinere, nec teneri ad restitutionem. Ita *Navarrus* c. 27. n. 288. et *Medina* in 1. *II-æ q. 19. a. 6.* Et ratio est, nam cum difficile sit in rebus certitudinem invenire, sufficit ad hoc ut quis prudenter operetur, si sequitur sententiam virorum prudentum et non moveatur ad assensum sine probabili ratione: ergo etsi quis careat certitudine, dummodo probabiliter iudicet, potest rem detinere. Si postmodum constat consumptam rem fuisse alienam, id solum tenebitur restituere, quo factus est ditior, cum enim hæc consumptio bona fide fiat et sine iniustitia, idem iudicium est de illa, quod de restitutione aliarum rerum, quæ solum debentur ratione rei acceptæ. *Secundo* certum est meo iudicio, eum qui dubius est de proprietate, licet non sit dubius de possessione bonæ fidei, sed vel certus sit vel opinetur, si adhibita diligentia adhuc remaneat dubium, iuste posse rem huiusmodi detinere et absumere. Ita *Medina* q. 11. de restitutione, et diximus supra d. 2. q. 5. dub. 1. Et ratio est clara, nam in restitutione et potestate utendi re aliqua præferri debet, qui habet ius præstantius et efficacius; sed quando dubium est, an proprietas sit tua, vel mea, qui habeo possessionem bonæ fidei, habeo maiorem rationem iuris, siquidem ipsa possessio bonæ fidei est ius quoddam, quod non habet alter de quo dubitatur, an habeat ius proprietatis, ergo etc. Ex quo principio ortum ducit illa *regula iuris* 65. in VI., in pari causa potior est conditio possidentis. At quando inter aliquos dubium est de proprietate rei, interim par est illorum causa, ergo. Nec obstat quod *lib. 5. decret. Gregorii IX., de homicidio c. 18. dicitur,* in dubiis

Quomodo in dubiis tutior pars.

tutiorem partem esse eligendam; illa autem est tutior pars, inquit Pontifex, in qua nullum est periculum, cum tamen in altera parte possit esse periculum aliquod. Atqui in restituendo nullum est periculum, in retinendo autem id, de cuius proprietate dubium est, subsit aliquod periculum, ergo etc. Vide Gabr. *Vasquez 1.* II. disp. 66. c. 7. Hoc inquam non obstat, nam illa regula solum habet locum, si dubium sit, an aliquid licite et honeste fieri possit, vel non possit, seu quod idem est, quando dubium est de omnibus circumstantiis rei, ex quibus pendet honestas operis, tunc enim in dubiis semper sequenda est tutior pars, in qua scilicet aut nullum est aut certe minus periculum; si tamen non sit dubium, an honeste possit aliquid fieri, eo quod propter certitudinem aliquarum circumstantiarum certum sit tuto et licite posse aliquid fieri, tunc non est obligatio, ut in dubiis partem tutiorem sequamur, id quod accidit in præsenti, licet enim dubium sit de iure proprietatis, nullum tamen est dubium de possessione bonæ fidei, quæ possessio facit, ut præponderet conditio possidentis, et ut manente dubio de iure proprietatis secundum regulas iustitiæ possit res iuste retineri imo et vendi aliis, si moraliter certo constet, nullum esse periculum, ne is, de cuius iure proprietatis dubium est, eripiat rem suam emptori; si tamen periculum tale cognoscitur, non potest huiusmodi res vendi, nisi moneatur emptor de periculo. Et ratio clara est, nam tale periculum est defectus quidam rei, qui nocere potest emptori, ergo iuxta regulas iustæ venditionis moneri debet emptor de tali periculo, alias venditio dolosa est, ex qua nascitur restituendi obligatio omnia damna orta ex tali venditione.

Ultimo demum, si dubium sit de proprietate et possessione bonæ fidei, et facta diligentia non possit cognosci veritas, docent auctores, non posse rem huiusmodi retineri, sed distribui debere inter illos, de quibus est dubium, cuiusnam sit, siquidem nulla est ratio, ob quam unus illorum potius quam alius habeat totam rem illam, ergo nulli tota dari debet, sed distribui, quod verum esset, si nullus illorum possideret rem. Cæterum, si unus illorum possideat, ratione huius possessionis ius illius videtur præponderare, si nulla sit certa persona, de qua dubitetur, an res sit illius, sed tantum dubium est in genere, an res sit aliena, remanet tantum onus solvendi valorem, quando dominus rei cognoscitur, nisi forte dubitatio sit talis, cum qua præscriptio currat, atque adeo beneficio huius tollatur obligatio restituendi, iuxta dicta illa *d. 2. q. 5. dub. 1.*

Dubitatio tertia.

AN SUFFICIAT SI POSSESSOR BONAE FIDEI RESTITUAT EI A QUO REM ACCEPERAT, VEL TENEATUR DOMINO RESTITUERE.

In præsenti dubitatione certum est 1-o, posse reddi rem alienam furi, a quo empta erat res, quando moraliter certum est, furem redditurum per se rem illam, vel dominum recuperaturum rem suam, ut inter alios recte notat P. *Navarrus* l. 3. c. 4. p. 3. n. 194. et l. 4. c. 2. n. 18., atque ideo dominus irrationabiliter esset invitus, si nollet emptorem bonæ fidei, hac ratione se indemnem servare. 2-o certum est, siquis rem alienam mala fide emit, cognoscendo scilicet illam esse alienam, et nolendo uti illa contra domini voluntatem, teneri illam restituere domino, etiam cum periculo pretium perdendi, quod pro ea re solvit, ut ex Sylvestro *Caietanus*, *Gabriel*, *Medina* docet, idem *Navarrus* illo c. 2. n. 29. et illo c. 4. n. 201. Et ratio est, nam hic non tantum tenetur ratione rei acceptæ, sed et ratione iniustæ acceptionis ad restitutionem; at iniusta acceptio obligat ad restitutionem etiam cum illo periculo damni: ergo etc. 3-o certum est eum, qui emit rem alienam animo reddendi domino, eo quod cognoscit dominum cum magno suo detrimento perdere rem illam, non teneri gratis reddere domino, sed posse exigere pretium a se solutum titulo negotii utiliter gesti. 4-o certum est, quod siquis rem alienam furetur a fure, non debet furi restituere sed domino, interim cavendo, ne damnum patiatur is, a quo furatus est.

Et ratio huius est, nam licet fur, qui iniuste rem alienam detinebat, non habuerit ius in re, habet tamen hoc ius, ne alius, ad quem res non spectat, usurpet illam, sed sibi relinquat, ut possit sicut tenetur restituere. Similiter certum est, quod si fur, vel is a quo res accepta est, non comparat, ut pretium, ab ipso recuperari possit, restitui debere rem domino suo, ut illo n. 201. fatetur *P. Navarrus*. Similiter, si sine suo incommodo potest quis domino restituere, certum est, ex charitate teneri ei reddere, et non furi cum periculo damni veri domini. Solum igitur controversia est: an qui bona fide accepit rem alienam ab aliquo, sive tamquam propriam imposterum, titulo gratioso, donationis, aut oneroso emptionis, sive ad solum usum et custodiam commodato, locato etc., possit reddere ei, a quo accepit, ad repetendum pre-

tium pro illa re datum, quod alias erat perditurus, vel ad cavendum periculum, quod sequeretur, si res locata, pignus etc. proprio domino daretur, idque præsertim si advertatur periculum esse, ne si res furi detur, nunquam ad proprium dominum perveniat. Et quidem ut *illo l. 3. c. 4. n. 1. q. 4.* notat *Navarra,* omnes consentiunt, quod si quis titulo gratioso bona fide accepit rem alienam, quam cognoscit esse alterius, teneri domino restituere, et præterea si alio modo possit a fure pretium recuperare, certum est, non esse cum dicto periculo furi, sed domino restituendum. Remanet igitur solum difficultas de acceptis bona fide titulo oneroso, quando pretium a se datum alio modo recuperare emptor non potest. An tunc cum periculo damni domini possit rem huiusmodi furi tradere, a quo empta erat.

Status quæstionis.

Prima sententia est *Navarri* c. 17. n. 9., ubi Alensem et Gabrielem pro se citat, *Petri a Navarra l. 3. c. 4. p. 2. dub. 4. n. 191. et l. 4. c. 2. dub. 3. n. 18.*, pro qua sententia late citat illo c. 4. n. 203. Alensem, Angelum, Sylvestrem, Gabrielem, Antoninum, qui docent, rem bona fide acceptam a fure titulo oneroso, non teneri domino reddere, sed posse reddere furi, ut ab eo recipiat pretium solutum, sive fur redditurus sit postmodum domino, sive non. Quod *Valentia* probabile putat disp. 5. q. 6. p. 4. §. Controv. Ratio Navarri est, nam in pari casu innocentiæ quilibet magis tenetur sibi consulere, quam alteri, vel saltem non tenetur magis curare innocens, ut alter servetur indemnis, quam ut ipsemet. At qui bona fide emit rem alienam, non minus est innocens, quam is, qui amisit eam rem, ergo cum æqualis damni periculo non tenetur curare commodum alterius. Confirmatur, nam si timeretur a fure damnum aliquod grave, verbera etc., nisi ipsimet res furtiva redderetur, posset ipsi reddi neglecto domino. At in præsenti timetur damum ab illo, retentio scilicet pretii, ergo etc. Deinde, nemo tenetur rem alienam cum propria iactura in meliori statu ponere, quam eam invenerit, ut si inveniam alienam ovem errantem, vel in faucibus lupi, crumenam in foro, imo si crumenam elevavit, potest iterum abiicere eodem, sine iniustitia, etsi periculum sit, ne dominus re sua privetur, ergo etc.

Secunda sententia huic contraria est *Caietani* q. 62. a. 6., *Soti 4.* de iustitia q. 7. a. 2. §. Ob hoc forte, *Medinæ* q. 10. de restitutione §. Verum, Iosephi *Angles* et aliorum, quos citat Petrus *Navarrus l. 3. c. 4. n. 192.* Probant suam sententiam, nam si potest

rem furi reddere possessor bonæ fidei, ad servandum se indemnem, ergo poterit et aliis vendere, si fur non appareat, vel certe a vero domino pretium exigere. At neutrum potest, ergo etc. Confirmatur, nam si fur non appareat, tenetur quis etiam cum suo damno restituere rem domino: ergo etiam si appareat tenebitur, ex eo enim, quod fur non apparet, nullum novum ius acquirit dominus ad rem suam.

Utraque hæc sententia propter auctorum qui eas defendunt auctoritatem, potest in praxi teneri tuta conscientia. Ut tamen veritas ipsa districte explicetur: *Dico 1-o,* quando res aliena bona fide possidetur, non proprio, sed alieno nomine, illius scilicet, a quo quis accepit rem mutuo, commodato, per locationem, depositum, potest restitui ei, cuius nomine res possidetur, quandocunque timetur aliquod incommodum, nisi illi restituatur, nec tenetur rem huiusmodi quis restituere vero domino. Probatur 1-o ex iure civile l. 31. ff. veteri, depositi vel contra, ubi dicitur, quod licet si fur deponat apud me rem alienam, domino restitui possit, sine iniustitia: ita debet suum cuique tribuere, ut non distrahatur ab ullius personæ repetione iustiore. Tamen, inquit, si ego ad petenda ea non veniam, ei restituenda sunt, qui deposuit, quamvis male quæsita deposuerit, idque etiam in prædone et fure locum habere inquit. Ergo antequam dominus in iudicio repetat rem suam, potest deponenti reddi, quod deposuerat. Id vero si in depositario verum est, in quo minor custodia est necessaria, quam in commodato et locato, ut q. 4. dicemus, multo etiam magis verum erit in his. Deinde, l. 2. Cod., ubi in rem actio etc., si quis alterius nomine rem possidet, inquit lex, litem ab aliquo, per quem in rem actionem sustineat, debet statim in iudicio dominum nominare, qui actoris intentionem excipiat, quia scilicet actio realis in re proprie et primario obligat illum, qui proprio nomine aliquid possidet. *2-o probatur ratione,* nam qui bona fide accipit depositum vel commodatum, non tenetur ad restitutionem primario et per se, sed solum ratione illius, cuius nomine rem possidet. At huic obligationi satisfaciat, relinquendo rem illam ei, a quo accepit, præsertim si alio modo periculum suum cavere non possit, etc. *Et confirmatur*, nam si servus aliquis relinquatur ad custodiam domus, licet sciat quædam mala fide esse possessa in domo, non tenetur illa restituere domino rei, quia sola custodia et possessio alieno nomine non obligat ad restitutionem domino cum periculo

proprio, sed relinqui potest res in manu illius, a quo bona fide accepta est custodia. *Dices,* qui reddit rem alienam ei, cuius nomine possidet, contrectat rem alienam, ergo etc. Respondeo, non contrectare domino rationabiliter invito, siquidem is, qui alieno nomine possidet aliquid, non obligatur cum proprio periculo dare alicui alteri præter illum, a quo bona fide accepit. Dixi, cum proprio periculo, aliqui enim doctores existimant, quod si sine proprio periculo possit quis rem huiusmodi domino reddere, ex alia vero parte periculum sit, ne si domino non reddatur, amittat rem suam verus dominus, restitutionem debere fieri proprio damno; et ratio est, nam nisi domino reddat, is, qui rem alieno nomine tenet, est causa remota iniusti damni domini, nec ulla causa est, quæ ipsum excuset a malitia iniustitiæ, ergo nisi domino reddat, res erit iniustitiæ. Minor probatur, nam licet immediata occasio et causa damni proximi nunquam excuset ab iniustitia, tamen occasio remota excusat ratione periculi, quod sequitur ex intermissione actionis, quæ est causa remota damni, quare reddere verbi gratia depositum ei, cuius nomine possidetur, non est immediata ratio iniustæ actionis, eo quod potest is, cui redditur, bene uti illo deposito restituendo scilicet domino, sed tantum est occasio remota iniustitiæ, quare qui restituit rem deponenti, non influit immediate in actionem detinendi iniuste rem alienam, idcirco excusatur ratione proprii periculi, ut etiam in aliis similibus sæpe accidit. Licet igitur non possit quis etiam remote cooperari ad iniustitiam, quia nullum est periculum proprium, quod excuset talem cooperationem, si tamen periculum adsit, sine iniustitia cooperari poterit. Hoc tamen etsi probabilitate non careat, dubium esse videtur, siquidem ut q. 1. dub. 1. con. 1. ad secundum dicebam, qui est causa remota proximi damni, non tenetur unquam ad restitutionem, nisi intercedat obligatio legis iniustitiæ, qua tenemur impedire damnum proximi, ut in exemplo confessarii dicebamus; an vero ex iustitia vel ex sola charitate teneatur is, qui rem alieno nomine possidet, domino restituere, quando sine periculo proprio id potest, valde dubium est, et rationes nostræ pro contraria allatæ ostendere videntur, quod non tenetur ex iustitia.

Dico 2-o, quando res aliena habetur proprio nomine, etsi aquisita sit titulo oneroso, probabilius est restitui debere dominio etiam cum periculo amissionis pretii. *Probatur 1.,* nam in causis non criminalibus et pœnalibus, sed pure civilibus, quæ pertinent

ad iustitiam, quod iudex cognita causa debet decernere, illud ipsum debet fieri in foro conscientiæ, in his enim rebus iudex non est aliud quam iustum animatum, ut sæpe repetit *Aristoteles*. Atqui ex l. 9. ff. veteri, de rei *vindicatione*, officium iudicis in hac actione hoc erit, ut iudex inspiciat, an reus possideat; neque ad rem pertinet, ex qua causa possideat; ubi enim probavi rem meam esse, necesse habet possessor rem restituere, si non obiiciat aliquam exceptionem. Ergo. 2-o ius in re, et proprietas, quam dominus rei habet, obligat aliquam personam, quæ rem illam restituere teneatur, sed nullam magis obligat, quam illum qui nomine proprio rem huiusmodi possidet, ergo persona hæc debet immediate restituere, non considerando titulum, quo possideat, ut lege citata dicebatur. Minorem ex se claram confirmant etiam argumenta pro secunda sententia allata. *Dices*, illa l. 9. Ulpianus ait, etiamsi Pegasus iuris consultus et alii docuerint, eum, qui possidet alieno nomine, non debere reddere, verius tamen esse, etiam ab eo posse dominum repetere rem suam, ergo is, qui rem alieno nomine possidet, iuxta primum argumentum huius secundæ conclusionis tenebitur in conscientia domino reddere. *Respondeo*. Commodatarium, depositarium etc. non cogi ad restitutionem domino res commodatas, sed ut illa l. 2. Cod. supra citati dicitur, debet nominare dominum commodatarius et exhibere, cum facultate assignandi domino, cuius est res illa, interim concedit lex commodatariis tempus, ut admonere possint proprium dominum, quo sufficienter cavetur de periculo commodatarii. Et hæc est illa exceptio, cüius meminit illa l. g. Ulpianus. Hoc vero non fit, quando res proprio nomine possidetur. Unde clare sequitur, illos qui rem alienam non habent nomine proprio, non teneri per se ad restitutionem domino faciendam ratione rei acceptæ, sed tantum ad tradendum ei, a quo rem acceperant. Ad fundamentum 1-æ sententiæ respondeo, in usu rerum suarum nemo tenetur magis prospicere aliis, quam sibi, tamen in usu rei alienæ magis tenetur quis procurare bonum alienum, quam proprium, magis debet non accipere alienum, quam procurare reparationem proprii periculi, nec enim potest quis accipere alienum, ut impediat proprium periculum. Qui igitur aliena proprie nomine possidet, magis tenetur illa reddere domino, quam procurare, ut eius pretium a fure recipiat, quia non potest uti re aliena, quam possidet proprio nomine, ad recuperanda sua damna sed sicut est immediatus et primarius

possessor, ita tenetur et immediate et primario domino reddere. Ad confirmationem respondeo. In casu, quo bonæ fidei possessor a fure timeret grave periculum novi damni, potest reddere furi, non domino; in præsenti tamen non imminet verum damnum a fure, sed tunc est contractum damnum, quando datum est pretium furi pro re furtiva; deinde non tenetur res alienas in meliore statu ponere, quam nunc sint, atque ideo non potest rem alienam transferre in potestatem furis *cum periculo amissionis; unde etiam in* allato casu, siquis ovem ereptam e faucibus lupi iterum lupis obiiciat, vel facem admotam alienis ædibus semel a se remotam iterum admoveat, iniustitiam committit, et pari ratione siquis inventam crumenam domum portasset et in tuto locasset, non posset iterum proiicere cum periculo amissionis sine iniustitia: ita in præsenti. Quamvis ergo posset quis crumenam non tollere sine iniustitia, nec ovem eripere, nec rem alienam a fure emere, tamen postquam semel rem alienam in tuto collocavit, non posse iterum exponere periculo, ut exponeret, si furi cum periculo amissionis restitueret.

Ultimo, in hac disputatione notandum est, quod siquis vendat rem alienam mala fide sciens esse alienam, tenetur statim pretium reddere emptori et procurare, ut res domino reddatur, non tantum ratione rei acceptæ, sed etiam ratione iniuriosæ actionis seu iniustæ venditionis, quia et emptori et domino rei iniuriosa est, ergo tenetur utrique satisfacere et damna restituere; si vero bona fide vendita est res et nondum consumpta (si enim consumpta sit, quid restitui debeat, dubio primo diximus), vel iam emptor illam reddidit domino, et tunc ex iustitia debet vendens emptori solvere pretium ratione contractus venditionis, qui ex natura sua obligat vendentem ad evictionem, ergo ad solutionem valoris, si alius tanquam suam eripiat emptori; vel nondum reddidit emptor domino rem suam, et tunc, ut *Caietanus, Navarrus* et alii volunt, solvum obligatur venditor bonæ fidei, ut paratus sit solvere pretium emptori, si is restituat; antequam tamen huiusmodi emptor restituat rem domino, non tenetur is, qui bona fide vendidit, reddere emptori pretium. Et ratio est, nam contractus venditionis solum obligat vendentem de evictione si res vendita eripiatur emptori, ex alio vero capite non obligatur huiusmodi vendens quidquam solvere. Non ratione rei acceptæ, quia hanc non habet, nec ex illa factus est ditior, siquis tanti vendidit rem, quanti emerat, si enim pluris vendidisset,

tenctur solvere domino id, quo factus est ditior, cum excessus pretii succedat in locum rei venditæ, ex ea parte qua excedit, licet ex ea parte, qua venditio non excedit emptionem, pretium succedat potius in locum pretii, quod solverat cum bona fide rem emerat. Nec ratione iniustæ acceptionis, supponimus enim vendentem bona fide emisse rem, ergo. Quæ sententia probabilis est. Mihi tamen probabilius videtur contrarium, quod docet *Soto* l. 4. q. 7. a. 2. circa medium, *Valentia* l. 5. q. 6. puncto 3. in fine. Et ratio est, nam ratione rei acceptæ obligatur huiusmodi vendens pretium emptori reddere, siquidem contractus inter ipsum et emptorem nullus fuit, eo quod rem non suam vendiderit, ergo non transtulit dominium rei in emptorem, nec emptor transtulit dominium pretii in ipsum. Unus tamen casus est, in quo, qui rem alienam vendidit ut suam, sed titulo pignoris vel debiti non soluti, in casibus, in quibus leges id permittunt, tunc enim non tenetur quicquam solvere emptori, sed sufficit si det illi actionem pignoratitiam, per quam cogatur satisfacere is, qui pignus dedit, ut habetur l. 38. ff. veteri de evictione. Et ratio est, nam qui vendit pignus, eo ipso admonet emptorem de re aliena, et ideo solum tenetur præstare ius proprium pignoris, quo casu deceptus *Navarrus* c. 17. n. 8. male infert ex illa l. 38. in omni venditione bonæ fidei rei alienæ sufficere, si vendens transferat in emptorem eam actionem, quam ipse habet in eum, a quo bona fide rem emit, repetendi pretium a se datum, quod non displicet *Caietano*, qui pro se Navarrum citat. Hoc inquam censet *Navarrus* male, tum quia lex a Navarro allata solum loquitur de distractione pignoris, tum quia sæpe is, qui primus vendiderat, inveniri non potest, imo etiam, qui rem emerat aliquando non potest inveniri, et consequentur nec restituere, aliquando nec tenetur restituere, ut si bona fide consumpsit rem, vel gratis donavit, iuxta ea quæ dubio primo dixi, atque ideo legitimus dominus non potest rem suam recuperare; tamen quia, ut ex toto titulo de evictione constat, vendens tenetur suum emptorem securum reddere de re vendita aut eius pretio.

Quaestio III.

DE RESTITUTIONE ORTA EX INIUSTA ACCEPTIONE.

Tunc oritur obligatio restitutionis ratione iniustæ acceptionis, quando vel res aliena convertitur iniuste in propriam utilitatem, vel certe sine utilitate nostra facimus damnum alteri rem alienam destruendo etc. Potest autem hoc damnum accidere *vel* in bonis corporis, per occisionem, mutilationem etc., ex quo, ut d. 5. dicemus, oritur obligatio restituendi impensas curationis, lucrum cessans, damnum emergens etc., *vel* in bonis famæ et honoris per detractionem, falsam contumeliam, occulti criminis manifestationem, de quibus d. 6., *vel* in bonis fortunæ, per furtum, rapinam, contractum inæqualem, in quo plus accipitur, quam deberet accipi et sine conditionibus requisitis ad transferendum dominium. Porro dupliciter potest quis esse causa iniusta damni alieni, *vel* physice, *vel* moraliter. Physice quidem, positiva actione damnum dare potest vel ipsemet, vel animantia ad se spectantia, sive prohibendo alienum a consequutione boni alicuius, sive ob turpem causam aliquid accipiendo, sive deserendo rem alienam: et his omnibus modis infertur damnum proximo. Et hoc fieri potest, *vel* ita ut sit quis totalis causa damni, *vel* saltem pars actionis, cooperando, præbendo occasionem etc. Moralis vero causa damni, vel cessando solum a concursu et ope, qua impedire deberet damnum alienum, vel positive consulendo, iubendo etc. est causa damni alieni, de quibus ordine disputandum est. Illud vero in genere certum est, eum qui iniuste accepit rem alienam, teneri restituere etiamsi illam amiserit, consumpserit vel destruxerit. Probatur ex c. 9. de iniuriis et damno dato, si culpa tua damnum datum est vel iniuria irrogata, seu aliis irrogantibus opem attulisti, vel negligentia tua hæc evenerunt, iure satisfacere te oportet, imo si animalia tua aliis nocuere, ad satisfactionem teneris, nisi ea dando velis teipsum liberare. Et qui occasionem damni dat, damnum dedisse videtur, ergo. Deinde iustitia obligat, ut ius integrum unicuique servetur, ac læsum resarciatur, ergo qui iniuste accepit rem alienam, debet resarcire, imo ut *Cœlestinus* definit, de restitutione spoliatorum c. 11., etiam fructus reddi debent, non quos violentus possessor accepit, sed quos dominus percepisset.

Dubitatio prima.

AN OBLIGATIO EX INIUSTA ACCEPTIONE ORIATUR EX SOLA CULPA MORTALI INIUSTITIAE.

Culpam aliter theologi, aliter iuristæ accipiunt, ut bene notat Petrus *Navarrus* l. 2. c. 1. n. 59., *Molina* tom. 2. disp. 293. Culpa enim theologica est operatio libera contra legem facta cum animadvertentia et cognitione requisita ad turpitudinem peccati, seu deviatio a recta ratione, et actus, cui deest rectitudo debita in esse. Iuridica vero culpa est negligentia vel omissio eius, quod faciendum erat ad impediendum damnum alterius, sive fiat cum peccato, sive ratione ignorantiæ et naturalis inconsiderationis fiat absque ullo peccato. Ex qua culpa iuridica, ut q. 4. dicemus, sæpe oritur obligatio restitutionis ex contractu, licet nulla culpa theologica interveniat. Difficultas est igitur, an similiter ex tali culpa iuridica obligatio restitutionis oboriatur ratione nocumenti, vel potuis debeat semper intercedere peccatum et culpa theologica ad hoc, ut quis ratione damni dati obligetur ad restitutionem, et si talis culpa necessaria est, an debeat esse mortalis, vel sufficiat si sit venialis.

Dico primo: ut quis ratione iniustæ acceptionis obligetur ad restitutionem in conscientia, non sufficit culpa civilis, sed necessaria est culpa theologica et peccatum. Ita docet *Sylvester, Innocentius, Panormitanus, Rosella, Gabriel, Sotus,* quos citat et sequitur Petrus *Navarrus* illo l. 2. c. 1. n. 59., quamvis aliqui contrarium putent. Dixi ratione iniustæ acceptionis, nam ut q. 4. dicemus, ratione contractus, ex culpa iuridica potest nasci obligatio restitutionis. Dixi in conscientia, nam statui potest lex pœnalis civilis, quæ in foro externo post iudicis sententiam cogat restituere eum, qui damnum dedit ex culpa iuridica, quamvis in iure communi huiusmodi legem non viderim. Probatur conclusio ex l. 1. ff. veteri ad legem Aquiliam, ubi sancitur, qui iniuria occiderit pecudem, vel servum alienum, tantum aes dare domino damnatus esto. Idem l. 60. ff. veteri, de rei vindicatione, et cap. ult. de iniuria et damno dato. Addit l. 3. Ulpianus, merito addi („iniuria"), non enim sufficit occisum, sed oportet iniuria id factum esse, et subdit l. 5., iniuria factum dici, quod contra ius fit, idest si culpa quis occiderit: ideo si furiosus vel infans damnum dedit, cessat lex Aquilia, quia in iis culpa non est, cum suæ mentis non sint. At hæc omnia indicant, peccatum necessarium esse ad obligationem restitutionis.

Et ratio est, nam iniuria non est sine peccato, siquidem ut 5. Ethic. c. 9. ait *Aristoteles,* iniuriam facere est scienter et sponte lædere, quod sine peccato non fit, ergo etc. Confirmatur ex lege 31. eodem titulo, et in Instit. eodem titulo excusatur ab onere restitutionis, qui ex arbore vel machina proiicit aliquid et casu transeuntem occidit, si illud accidit in eo loco, per quem homines transire non solent, vel prius clamore admonuerit, ergo etc. Deinde, quando nocumentum infertur sine culpa theologica, obligatio restituendi non nascitur ex contractu, qui nullus est, nec ex re accepta, siquidem non possidetur alienum, sed potius destruitur. Nec ex iniusta acceptione, si enim peccatum desit, non est iniusta acceptio, ergo etc. Ex qua consequentia consequitur, eum, qui infert nocumentum ex ignorantia invincibili, excusante a peccato, non teneri restituere, ille autem dicitur inferre damnum ex ignorantia invincibili, ut loco citato n. 63. notat *Navarrus,* qui nulla ratione cogitavit in suo opere esse periculum aliquod damni alieni, vel si cogitavit de periculo, adhibuit moralem diligentiam, quæ secundum prudentiam ordinatam sufficiens videtur ad impediendum damnum. Ex quo idem *Navarrus* n. 60. optime infert, etiam eum, qui infert damnum cum ignorantia invicibili comitante, liberum esse ab obligatione restitutionis. Dicitur autem ignorantia comitans *ex 1. II. q. 78. a. 3.,* quando quis non cognoscit quidem periculum esse, tamen ita est affectus actu positivo, ut si cognosceret, nihilominus eodem modo operararetur; quæ ignorantia etsi non excuset a peccato ratione interni propositi nocendi, quod comitatur ignorantiam, excusat tamen actum externum a peccato atque ideo et ab obligatione restitutionis. Et ratio est, nam ignorantia invincibilis nocumenti etiam comitans tale propositum perversum, licet non faciat nocumentum esse involuntarium, excusat tamen operationem externam a peccato, ut post alios optime demonstrat Gabriel *Vasquez* 1. II. d. 125. c. 2., quia facit damnum non esse voluntarium, siquidem ad rationem voluntarii necessaria est scientia eius quod fit, quæ scientia tollitur etiam per ignorantiam comitantem. Similiter non solum Gab. *Vasquez* 1. II. d. 127., sed etiam Petrus *Navarrus* l. 2. c. 1. dub. 8. n. 12. et alii notant, quodsi amentes, ebrii, dormientes damnum faciant, *vel* ante somnum, ebrietatem etc. non adverterunt esse periculum damni alieni, et sic non peccant inferendo damnum, nec tenentur restituere, *vel* adverterunt periculum et siquidem adhibuerunt debitam diligentiam, *vel* ut loquitur *Gregorius* IX. c. 9.

de iniuriis, nihil omiserunt de contingentibus, ut non eveniret damnum, excusantur a peccato, nec tenentur quicquam restituere, ut notat *Caietanus* hic q. 150. a. 4. et *Navarrus* c. 27. n. 230., atque ideo *Augustinus* 22. contra Faustum c. 44. excusat Loth a peccato incestus in ebrietate commisso. Si tamen advertendo periculum, non adhibuit diligentiam, peccavit, quod periculo ebrietatis se exposuit et obligatur ad resarcienda damna illata. Et hoc est, quod *Divus Thomas* ait hic q. 150. a. 4., non excusari opera ebrii a peccato, si videlicet aliqua ratione prævisa sunt nec impedita sufficienter. Et ratio ominum horum ex dictis patet, nam opera, quæ ex ebrietate sequuntur, si nulla ratione fuerunt prævisa ante ebrietatem, excusantur a peccato, ergo et ab onere restitutionis, quamvis *Durandus, Sylvester* et alii existiment, ebrios teneri ad restitutionem damna facta in ebrietate, quia *Aristoteles* 3. Ethic. a. 3. et *Damascenus* 2. de fide c. 24. dicunt, ebrios male agentes duplici pœna puniendos, quod in foro exteriori iuste fit, ut sic timore impediantur crimina, ex quibus sequi solent damna innocentum, in foro tamen conscientiæ, quando vel prævisum non est tale periculum, vel adhibitum remedium, quod prudenter iudicatum est sufficiens ad impediendum nocumentum, nulla contrahitur culpa iniustitiæ nec obligatio restituendi. Ebrii

Dico 2-do, culpa hæc, ex qua oritur obligatio restitutionis, debet esse contra iustitiam, nec sufficit si sit contra alias virtutes, ut ex q. 1. dub. 4. dicto 1. patet. Probari potest, tum ex l. 3. ff. veteri, ad legem Aquiliam, ubi habetur, nocumentum debere fieri per iniuriam, ut ex illo oriatur obligatio restitutionis, tum quia obligatio restituendi ex delicto oriri debet et aliquo peccato, quod sit ablatio alicuius boni. At sola peccata contra iustitiam sunt ablationes boni alieni et non alia peccata, ergo. Et hæc est causa, cur non teneatur ad restitutionem, qui videt inferri damnum proximo nec impedit, cum ipse ex officio non teneatur impedire, licet peccare possit contra charitatem; nec iudex, qui ex odio fert sententiam iustam, debet quicquam restituere, quamvis peccat contra charitatem.

Dico 3-o., culpa venialis contra iustitiam sufficit ad inducendam obligationem restituendi, licet contrarium videatur Petro *Navarro l. 2. c. 1. n. 4. 6. l. 3. c. 1. n. 52. qui ait,* se id acriter probasse. Probatur tamen conclusio, nam peccatum iniustitiæ potest esse veniale vel ratione parvitatis materiæ, vel ob defectum perfectæ

deliberationis. At utroque modo si reipsa oriatur damnum alterius, inducitur obligatio restitutionis, maior vel minor pro quantitate materiæ, ergo etc. Minor probatur, nam imprimis damnum per iniustitiam venialem ob defectum perfectæ deliberationis illatum voluntaria et libere illatum est, ergo per actum, qui sit peccatum iniustitiæ, ergo restituendum est damnum illatum, hoc modo voluntarium; nam ut ex illo c. 9. de iniuriis dicebam, si culpa tua damnum datum est, ex iustitia resarcire debes. Nec mihi probatur, quod quidam iuniores docent, non teneri tunc restituere totum damnum, sed solum dimidium damni, ita ut sicut in foro Dei, huiusmodi peccata ne prorsus impunita relinquantur, nec tamen similiter mulctantur, ut fieret si deliberate fierent, ita in præsenti etc. Hoc inquam non placet, tum quia sententia singularis est et sine fundamento, tum quia gratis assumitur dimida pars restituendi potius quam tertia est, tum demum totum damnum æque libere et voluntarie contra iustitiam illatum est, ergo totum æque debet resarciri. Deinde, si culpa sit venialis ex levitate materiæ, debere fieri restitutionem, probabiliter q. 1. dub. 1. dicebamus, et habet *D. Thomas* q. 66. a. 3. ad 2., et defenditur c. 18. de restitutione spoliat., et lumine naturæ evidens est, eiusdem malitiæ esse accipere alienum et illud retinere, imo ut notat Gabriel *Vasquez 1. II. q. 72. a. 6. n. 21. sola* usurpatio rei alienæ, si detentio non sequatur, excusari potest a peccato, ut si quis accipiat rem alienam ex animo, ut statim reponat reque ipsa reddat, nullum peccatum committit. Ergo, a fortiori, si accepere rem alienam, quando materia est levis, est veniale peccatum, ergo etiam retinere erit veniale, ergo. Confirmant aliqui, nam si et ex iniustitia veniali non oritur obligatio restitutionis, ergo fieri potuerit, ut si quis per partes exiguas accipiat sensim magnam quantitatem, ita ut nunquam habuerit propositum maiorem quantitatem accipiendi, hic etiam nunquam habebit peccatum mortale, ergo non tenebitur ad restitutionem. Respondet Petrus *Navarrus* illo libro 3. c. 1. n. 52., ultimum actum accipiendi, quo res accepta simul cum præcedenti facit quantitatem notabilem, esse peccatum mortale, atque ideo oriri obligationem restitutionis. Contra hoc tamen est, nam huiusmodi ultimus actus accipiendi non habet sæpe malitiam peccati mortalis, vel quia cum ultimo quis accipit, non recordatur priorum factorum, vel quia licet recordetur, ignorat tunc hanc sententiam theologorum, vel quia cum iuxta contrariam sententiam nulla sit obligatio restituendi præcedentem quantitatem,

Accipere et retinere eiusdem malitiæ.

Parva furta.

quoniam per actus venialiter malos abstulerat, putat non posse hunc actum continuari cum præcedenti, proinde non fieri actum mortaliter malum, ergo nec oriri obligationem restitutionis. At id falsum est, ut ex communi sententia omnium doctorum Gabriel *Vasquez* ostendit *1. II. d. 146. c. 1. et 2.* et ipse Petrus *Navarrus* citatus a. n. 50., quia cum quis primo accipit parvam materiam, peccat venialiter, detentio vero illius continuatur usque ad acceptionem alterius parvæ quantitatis, ex his autem quantitatibus simul sumptis iam fit notabilis quantitas et materia peccati mortalis, ergo actus retentionis, quia ad totam illam materiam refertur, fit mortaliter obligans ad restitutionem sub mortali, non quod ex multis venialibus fiat unum mortale, sed quod ex partialibus materiis venialium peccatorum componatur una magna quantitas, quæ fit materia et obiectum subsequentis peccati mortalis, scilicet detentionis, quæ circa totam illam materiam simul versatur. Illud singulare docet *Navar.* c. 17. n. 140., ultimam acceptionem rei exiquæ etiam cum advertentia damnorum præteritorum non esse peccatum mortale, obligationem tamen reddendi oriri sub peccato mortali propter rationem præditam. Quæ sententia vera est in casu, quo is, qui ultimum exiguum furatur, non advertit tempore furti se ante quoque furatum esse, vel si advertat, invincibiliter ignorare communem hanc theologorum sententiam, imo etsi non ignorat, probabilitate non caret sententia Navarri, quod siquidem ipsa acceptio non sit mortale, dummodo admittatur, ipso instanti, quo ultima quantitas accipitur animo restituendi, commiti peccatum mortale iniustæ retentionis. Et ratio est, nam qui advertit per ultimam retentionem et acceptionem alienæ rei inferre se notabile damnum proximo in virtute præcedentium furtorum, et tamen retinet totam illam materiam, revera mortaliter peccat; quod vero ipsa acceptio non sit mortalis, confirmari potest, quia alias sequitur, quod si quis semel ad quantitatem sufficientem per pecatum mortale pervenisset minutis furtis, quoties imposterum minuta furta committeret, peccaret mortaliter, eo quod in virtute præcedentium furtorum, seu in hoc furto illis prioribus coniuncto damnum notabile inferret, quod tamen improbabile est. Fatetur et Navarrus et omnes alii, per rationem allatam teneri illum qui minutis furtis ad materiam notabilem pervenit, restituere, sub peccato mortali, duabus tantum adhibitis limitationibus. Prima est *Navarri* loco citato, quæ licet Petro Navarra et Vasquez non pla-

Quando minuta furta sub mortali restituenda.

ceat, meo tantum iudicio valde est rationabilis, si videlicet continuato tempore et sine magnis intervallis rem illam accepit, unde si famulus singulis hebdomadis vel mensibus modicum quid furetur, ita ut v. g. intra tres annos demum notabilis quantitas constituatur, non putat Navarrus hunc teneri ad restitutionem; et idem dicendum siquis ex horto vicini singulis diebus unum alterumve pomum auferret, idque quia rationabiliter præsumitur, tam exiguum damnum intra tantum temporis illatum non invitos pati homines civiles, atque ideo exigua damna prius allata censeri possunt condonata, et sic non possunt cum subsequentibus damnis unam materiam constituere, præsertim cum idem sit iudicium de secundo damno quod fuit de proximo. Et nisi hoc præsumamus, vix ullus erit, qui ob exigua damna facta proximo per totam vitam non teneretur sub peccato mortali restituere. Secunda limitatio est *Angeli, Medinæ* et aliorum apud Petrum Navarrum illo l. 3. c. 1. n. 54., si ab eodem et non a diversis acceperit quis illa exigua atque ita nulli intulerit damnum notabile, quæ etiam limitatio licet displiceat citatis auctoribus, tamen si interrupto tempore fiant hæc minuta furta, multo magis in tali casu locum habet prior limitatio, quam si ab eodem quis furaretur, cum talibus furtis minus incommodi accipiat proximus. Denique, licet me in hac re torrenti Doctorum opponere nolim, tamen non video, quomodo convinci posset, siquis diceret, ex minutis damnis sensim illatis non posse conflari unam materiam peccati mortalis, si huiusmodi res minutæ, prout seorsim ablatæ sunt, seorsim etiam destructæ et ablatæ sint, ita ut nec in se existant, nec in effectu, quo absumens ditior sit factus. Et ratio est, nam non potest alio modo effici peccatum mortale ex huiusmodi minutis acceptionibus, nisi quia omnes illæ materiæ componant magnam quantitatem, quæ tota simul est obiectum alicuius actus subsequentis, quo peccatur mortaliter. At in isto casu nullus actus est subsequens, cuius obiectum esse possit tota illa materia simul. Minor probatur, quia hic actus non potest esse acceptio, ut per se patet, nec detentio, nam eo ipso, quod res illæ non existant amplius, non detinentur, ut q. 2. d. 2. dicebamus, ideoque non obligatur quis in tali casu nisi præcepto affirmativo ad restituendum. Licet ergo si actu existerent apud furem omnes res furto sensim ablatæ, verum esse detentionem omnem simul factam, contra præceptum negativum, esse peccatum mortale, quia tunc, tota illa materia coniungitur, ut sit unum obiectum actus deten-

tionis prohibitæ negativo præcepto; tamen si talis detentio non intercedat, vix video, quomodo continuentur materiæ minutorum furtorum, et in quo consistat hæc continuatio, nam in eo consistere non potest, quod tota illa materia sit obiectum unius actus, siquidem plures sunt actus, per quos damna illa illata sunt, nec intercedit detentio rerum illarum, quæ præcepto negativo prohibita sit, siquidem ut supra ostendimus, in tali casu cum non detineatur quicquam alienum, solo præcepto affirmativo obligatur quis ad restitutionem. Et confirmatur, nam si huiusmodi minutæ damnificationes peccatum mortale constituerent, ergo similiter siquis die ieiunii modicum quid aliquoties degustaret, quantum sine violatione ieiunii ecclesiastici gustare posset, tandem ubi ad notabilem quantitatem veniret, mortaliter peccaret. Et si teneretur quotidie orare sub peccato mortali unam coronam, vel dare pro eleemosyna 10 flnos, si singulis diebus omittat unum Pater noster, et unum teruncium subtrahat eleemosynæ, tandem committet peccatum mortale. Quæ omnia, etsi concedat *Vasquez* loco citato, mihi tamen dura et improbabilia videntur, nec video, cur sint concedenda; licet enim siquis voveret v. g. 100 pro eleemosyna, et postea ita distinctionem hanc institueret, ut quotidie unum florenum distribueret, singulis vero diebus retineret 10 cruciferos, revera peccaret mortaliter, quoniam quantitatem notabilis summæ retineret; tamen extra talem casum, siquis quotidie partem minutam obligationis quotidianæ negligat, non peccabit mortaliter, nisi aliquo actu posteriori simul in totam illam materiam feratur. Ex quibus omnibus constat, quantam vim habeat, et in quo casu dicta confirmatio pro 3. conclusione allata. Ex dictis duæ aliæ difficultates facile resolvuntur. Duæ difficultates.

1. An damna ab animalibus vel servis illata teneatur dominus restituere? Dicendum enim est iuxta dictum, quod si dominus animalis prævidit pericula damni, ut quod depascetur sata aliena, percutiet hominem etc., neglexitque remedium adhibere, tenetur satisfacere pro toto damno, nec sufficere, si tradatur animal, vel servus, qui damnum intulit, id enim expresse definit *Gregorius IX.* c. q. de iniuriis, et habet *Ulpianus* l. 2. ff. veteri, de noxalib. actionibus, et docent auctores, quos late refert Petrus *Navarrus* l. 2. c. 1. n. 25., et *Exod.* 21. s. 29. iubetur occidi dominus bovis cornupetæ hominem occidentis, si sciens talem esse non reclusit. Et ratio est naturalis, nam quæ nostra sunt et nostræ custodiæ commissa, sunt velut instrumenta nostra: ergo iure a nobis censen- Damna ab animalibus.

tur fieri, quæ a nostris fiunt nobis scientibus et non impedientibus; imo *Sylvester* v. Restitutio 2. ait, eandem esse rationem respectu familiæ nostræ, si nobis scientibus damnum inferat. Si vero animalia inferunt damnum sine negligentia domini, quia vel non providit damnum, vel prudenter cavit, ne sequatur, et ut *Gregorius IX.* citatus ait, nihil omittit de contingentibus, ut non eveniret damnum, lege civili et ecclesiastica sancitum est, ut dominus vel tradat animal aut servum ei, qui passus est damnum, vel resarciat totum damnum. Ita habetur illo a. 9. de iniuriis et l. 1. ff. veteri, si quadrupes pauperiem fecisse dicatur, et *l. 1. a. 2.* ff. de noxalibus actionibus. Ceterum, an hæc obligatio sit tantum lex humana pœnalis prudenter constituta ad excitandam diligentiam damnorum circa res suas, vel potius lex naturalis, obligans in conscientia ante iudicis sententiam, disputant auctores. Quidam enim apud Petrum *Navarrum* l. 2. c. 1. n. 34. contendunt, non esse legem pœnalem, sed declarationem iuris naturalis, quo subiectum est animal vel servus ei, cui damnum dedit, eo enim ipso, inquit, quod rerum dominia per appropiationem introducta sunt, quilibet habet ius recuperandi damna, quæ ab alio passus est, ergo si brutum fecit damnum, quum illud non habet aliunde quod restituat, quam ex se ipso, ipsum brutum manebit obligatum, et similiter persona non libera servi æstimatur pretio, quo recompensari potest damnum ab eo illatum. Deinde, si hæc lex pœnalis esset, culpa aliqua vel domini vel animalis intercedere deberet; at supponimus non intercedere, et quamvis servus committat delictum nocendo, dominus tamen non potest in re sua puniri absque propria culpa; at servus est domini: ergo non potest illi adimi sine culpa domini, si iure naturali non remaneat subditus illi servus, cui damnum dedit. Mihi tamen certa videtur sententia *Sylvestri* v. Restitutio 2. in fine, et P. *Navarri,* citati, quamvis hi auctores nullam huius rei adferant rationem, hanc scilicet legem esse pœnalem, nec ante iudicis sententiam obligare. Tum quia *Exod.* 21. v. 35. s. talis lex habetur, quod si bos alienum bovem occiderit, vendant bovem et dividant pretium, cadaver etiam inter se partiantur. Et si dominus sciverit bovem cornupetam esse, nec custodierit, cadavere sibi recepto, bovem pro bove reddere teneatur: ergo non est legis naturalis illa disiunctio, ut scilicet animal nocens tradatur, vel totum damnum resarciatur, si enim hoc esset legis naturæ, non statuisset Deus contrarium. Tum quia lege naturæ non magis obligatur ad resti-

tuendum is, cuius animal intulit nocumentum sine culpa illius, quam qui per se ipsum intulisset damnum sine ulla culpa. At hic non tenetur quicquam restituere in conscientia, ut de furiosis, pueris etc. diximus ex l. 5. ff. veteri ad legem Aquiliam et l. 60. ff. veteri de rei vindicatione, ergo etc. Et hoc est quod *Augustinus* epistola 154. ait, non esse reum Crispum, si bos eius vel equus aliquem occidat, sine culpa scilicet ipsius. Nec fundamenta contrariæ sententiæ urgent, falsum enim est, eum qui damnum patitur, habere ius resarciendi damnum ex eo, qui damnum infert sine ulla culpa, ut liquido patet in illis exemplis furiosi, pueri. Deinde, etsi nulla culpa domini intercedat, ad excitandam illius diligentiam talis lex pœnalis ferri potuit, et iuris fictione, culpa civilis præsumi in dominis, quorum animalia nocent.

An si damnum imputatur alteri.

2-a difficultas est, an si quis damnum dedit, quod imputatur alteri innoxio, teneatur huic satisfacere? In qua re duo certa sunt. 1-um est, si is, qui damnum dedit, simul sit causa, ut innocens accusetur et puniatur in iudicio, tenetur ad restituendum omnia damna orta ex condemnatione titulo iniustæ cooperationis per accusationem. 2-o quidquid innocens solvit pro reparando damno, id refundi debere a reo. Et ratio est, nam auctor damni tenebatur solvere damnum datum, illud vero solvit innocens, cui delictum imputatur; atqui ita auctor damni non tenetur amplius solvere læso, cum enim illi iam satisfactum sit, nullum habet ius amplius ad secundam solutionem: ergo qui damnum dedit, solum illi tenebitur satisfacere, qui suo loco restituit. Solum igitur dubium est, an pro aliis damnis innocentis teneatur reus satisfacere. Et omissis variis Doctorum sententiis, quarum obiter meminit P. *Navarrus* l. 2. c. 1. n. 11., dico breviter, si is, qui solum est causa damni et non accusationis innocentis, quando damnum dedit, prævidit illud imputandum innocenti, tenetur ad restitutionem omnium damnorum innocentis. Si vero nullo modo prævidit, solum tenetur solvere id, quod innocens dedit ad reparandum damnum læsi. Cetera vero damna, quæ vel a iudice in pœnam imponuntur, vel alio modo incurrit innocens, non tenetur reus restituere. Ita docet P. *Navarrus* cit. n. 19., *Sotus, Navarrus, Cordubensis* et alii citati ab eo. Prima pars patet, nam qui infert damnum prævidens eventum nocumenti alieni, iniuste agit, non solum respectu eius, cui damnum infert, sed etiam respectu alterius, cui tale damnum imputabitur: ergo tenebitur restituere, sive intenderit tale damnum,

sive non, dummodo prævisum sit damni alieni periculum. 2-a pars patet. Nam ad restitutionem aliorum damnorum non tenetur ex re accepta, vel contractu, ut supponimus, nec ratione iniustæ damnificationis seu delicti, siquidem obligatio restitutionis ratione delicti non oritur sine iniuria, illata ei, cui restitutio fieri debet, eo quod talis obligatio nunquam nascitur sine voluntaria ablatione boni alieni, quæ iniuriam includit; atqui in præsenti casu, qui non prævidet periculum alienum, non est causa damnorum ipsius per iniuriam illatam ei, qui damnum patitur: ergo auctor sceleris nihil tenebitur illi restituere pro torturis v. g., vel lucro cessante tempore incarcerationis, vel pro iis, quæ titulo punitionis imponitur.

Dubitatio secunda.

AN QUAE OB TURPEM CAUSAM, VEL OPUS HONESTUM ALIAS DEBITUM ACCIPIUNTUR, DEBEANT RESTITUI.

Certum est primo, quod si pretium accipiatur ob solam turpitudinem et malitiam moralem actus, debeat accipiens restituere, quia turpitudo illa non est pretio æstimabilis; *præterea* certum est, quod si accipiat ob turpem causam, ita ut acceptio illa sit iniuriosa, et contra iustitiam, obligationem esse restituendi; *denique,* qui licet sine iniuria dantis accipiat, tamen accipit postquam aliqua lege incapax factus est ad accipiendum, vel actio illa iure aliquo annullatur, debet restituere: qua ratione ea, quæ per simoniam acquiruntur, retineri non possunt. Solum igitur controversia est: An extra hos casus accepta ob turpem causam restitui debeant? Prima sententia est Ioannis *Medinæ* de restitutione q. 20., ea quæ accipiuntur tamquam pretia operis natura sua mali, debere restitui, ut siquid accipiat adultera pro adulterio, prostibulum pro pretio fornicationis, grassator pro homicidio. Dicit „tamquam pretia" etc., quæ enim donantur talium operum occasione, ait, non debere restitui, sed illa solum, quæ titulo oneroso dantur, tamquam pretia illicitæ rei factæ, vel faciendæ. Dicit „natura sua mali", nam si sit opus alias bonum, sed ex aliqua circumstantia fit malum, ut labor die festo etc., accipi potest pretium pro tali opere. Favet huic sententiæ *P. Navarrus c. 17. v. 38.,* ubi ait, peccare meretrices accipiendo pretium turpitudinis suæ, et v. 41. ait, confessarium debere illis imponere, ne acceptent præmia

promissa, sicut ipse suasit cuidam, qui pretio conductus homicidium patraverat. Favet etiam huic sententiæ *Valentia* d. 5. q. 6. puncto 5. colum. 1219. §. Quinto quæritur, ubi ait, iure naturæ restituere debere, quod acceptum est tamquam merces actionis, quæ sit contra iustitiam et nullum affert commodum alteri, ut quod accipiatur pro occidendo homine, pro dicendo falso testimonio, vel iniusta sententia ferenda. Quod etiam docent *Soto, Mercado, Cordubensis* relati a P. *Navarro l. 4. c. 2.* v. 128. Probatur hæc sententia: 1. operatio, quæ nullo pretio est digna atque ideo nec vendibilis, non potest esse ratio restituendi aliquid tamquam pretium ipsius; at peccatum nullo pretio est dignum, sed potius supplicio: ergo etc. Deinde 2. promissa et stipulationes ob turpes causas ipso iure sunt nullæ, ut constat et Iure Canonico Ca. 8. de pactis et ex l. *26. 27. 35.* ff. novo de verborum obligatione, et quod plus urget, ibidem l. 123. sic habetur: Si flagitii faciendi vel facti causa facta sit stipulatio, ab initio non valet. Ergo pari ratione contractus onerosus ob turpem causam non erit validus, ergo nec transfert dominium pretii dati, si autem dominium non transfert, is, qui accepit, tenetur pretium restituere. 3. probat *Valentia,* et *Augustinus* ep. 54., cum inquit iudicia et testimonia nec iuste vendi possunt, inique venduntur, scelerate pecunia sumitur; et quod magis urget, ait, iniustum advocatum restituere debere, quod accepit pro pretio iniusti patrocinii, nec posse retinere mercedem iniquitatis, ergo etc.

Dico 1. Propter operationem turpem, etiamsi sit contra iustitiam, — dummodo fraus et dolus absit, et is, qui pretium solvit, potest transferre dominium, — potest accipi pretium moderatum et æquale, sine ulla obligatione restitutionis. Ita docet *D. Thomas* hic *q. 62. a. 5. ad. 2. et q. 32. a. 7., Caietanus* iisdem locis, *Molina* 1. de iustitia d. 94., P. *Navarrus* l. 4. c. 2. dub. 12. præsertim n. 89. 114. 130., et alii auctores, quos loco citato refert *Valentia* et sequitur quoad accepta ob alias turpes causas præterquam ob violationem iustitiæ. *Probatur 1-o.* ex l. 3. ff. veteri, de condictione ob turpem causam, ubi *Ulpianus* ait, non posse repeti, ubi dantis et accipientis turpitudo versatur, ut si detur pecunia ut male iudicetur, et l. 4. subdit; idem esse, si ob stuprum datum sit, et subdit, quod vero meretrici datur, repeti non potest, non quia utriusque turpitudo ibi versatur, sed ob aliam causam, meretrix enim turpiter fecit, quod sit meretrix, sed non

turpiter accipit, cum sit meretrix. Hæc ibi, ergo etc. *2-o probatur* ratione, et omissa argumentatione *Valentiæ*, quam pro hac conclusione nostra docte texit, sic argumentor: Opus malum moraliter, non obstante malitia morali, habet suam entitatem physicam, et qualitates quibus sit utilis, vel delectabilis alteri, habet sæpe annexum periculum, cui se exponit, qui tale opus facit, ut cum miles pro suo principe in bello iniusto pugnat, adultera consentit in adulterium etc. At ratione huius entitatis et qualitatis pretio æstimabilis est actio turpis, et vendi posset, si malitia annexa ipsi non esset: ergo etiamsi annexa sit, vendi poterit, nam huiusmodi malitia non tollit tales qualitates et entitatem actionis, ergo non impedit, quominus pretio æstimabilis sit talis actio, quæ æstimabilis esset, si non haberet malitiam. Sicut ergo siquis in loco sacro vendat, vel die festo laboret, licet peccet, tamen res et labor venditus cum peccato, non minus est pretio æstimabilis, quam si venderetur sine peccato. Ita etc. Quæ ratio in peccatis contra iustitiam, ut in adulterio, homicidio etc., magis etiam militat, in his enim plerumque maius periculum vitæ et famæ intercedit, et maior labor, et quod amplius est, intercedit grave onus pretio æstimabile obligationis scilicet restituendi damna, quæ obligatio naturalis primo obligat executorem operis et magnum adfert nocumentum. Et sane quemadmodum de adultera ostendit *P. Navarrus* n. 121. ex communi doctorum sententia, quod possit retinere pretium adulterii, licet peccaverit contra iustitiam, non video cur pretia aliorum actuum iniustorum non possit quis iuste retinere.

Ad 1. argumentum 1-æ sententiæ respondeo, ratione malitiæ illa operatio non est digna pretio, tamen ratione entitatis, utilitatis, periculi annexi etc. est pretio æstimabilis, ut enim recte inquit *Valentia* supra col. 1223., sicut actus, quo subministrantur alicui materiæ exercendi actus naturales, utiles, vel delectabiles, ut comedendi vel bibendi etc., pretio æstimabilis est, et si forte subministratio aliunde est illicita, ut siquis intentione inebriandi subministret, ita reliqui actus quibus subministratur materia vel subiectum ad usum actus delectabilis vel utilis, non obstante turpitudine huius subministrationis, pretio æstimari potest.

Promissio de re turpi facienda est nulla.

Ad 2. Promissio faciendi aliquid turpe, vel dandi pretium pro operatione turpi, antequam illud opus actu exerceatur, iure naturæ nulla est, nec habet vim ullam obligandi, quod solum habetur illa l. 26. 21. 35. citata, et ratio est, nam nemo potest

obligare se vel alium ad male agendum, ergo nec ad perseverandum in promissione rei dandæ ob turpem causam, cum talis promissio peccatum sit; ergo discedere quisque potest a promissione, si turpis causa nondum est impleta, imo tenetur discedere. Si tamen turpe opus, propter quod pretium promissum est, sit adimpletum, antequam significet promittens se recedere a promissione, tenetur in conscientia, qui promisit, restituere, licet iura civilia in foro exteriori non dent actionem pro tali promissione. Et ratio disparitatis inter promissionem et solutionem ante et post impletum opus est, nam actus dandi vel accipiendi pretium ante impletum opus participat malitiam operis, pro quo datur, quia actus dandi medium est ad finem malum, ad impetrandam scilicet actionem malam, actus vero accipiendi pretium ob malum finem est causa movens ad opus malum. Atqui tam actus qui est medium ad finem malum, quam causa effectus mali, participat malitiam finis et effectus, ergo solutio pretii operis mali ante opus patratum mala est, ergo nemo ad illam obligari potest; atque ideo semper liberum est promittenti recedere a promissione ante opus peractum. Et licet iam quis dederit pretium, si tamen opus vel non perficiatur, vel antequam peragatur, recedat a contractu is, qui pretium dedit, retinere non potuit is, qui pretium acceperat. Et ratio est, nam in illo casu nec donatio pretii intercedit, nec operatio ob quam datum est pretium sequitur, aut si sequatur, sequitur postquam contractus rescissus est, idque non ex malitia vel negligentia dantis pretium, sed potius ex bonitate. At postquam opus iam completum est, actus dandi vel accipiendi pretium non est malus, sed iustus et licitus, et ex parte dantis debitus ex iustitia. Et ratio est, nam tradita re pretio æstimabili, quæ venditur, ex natura rei sequitur obligatio dandi pretium. Ex alia vero parte actus subsequens operationem malam non ordinatur amplius ad illam, tamquam ad finem vel medium, ut ex illa haurire malitiam possit, ergo is. qui promiserat sine peccato, solvere potest et tenetur. Et ob hanc rationem etiam is, qui accipit pretium ante opus peractum, licet peccet accipiendo, non quidem peccato iniustitiæ contra dantem pretium, sed contra virtutem, cui opponitur actus vitiosus, pro quo pretium accipit; non peccat tamen retinendo post opus peractum, quia talis retentio non ordinatur amplius ad peccatum. Nec contra hoc est lex illa 123. citata, ubi etiam promisso pretii pro re turpi iam perfecta nulla datur. Nam vel illa lex solum locum habet in

Munera iudicum.

foro exteriori, eo quod tali promissioni non concedatur actio. Vel certe solum vult illa lex, quod licet promissio pro re turpi facienda, quatenus utilis est, postquam completa est turpis actio, obligat, ut diximus, tamen siquis ob turpem rem patratam promittat ad gratificandam et laudandam scilicet illam, cum et talis promissio et impletio illius isto intuitu facta mala sit, nemo autem obligari possit ad malum, invalida erit talis promissio.

Ad 3. *Augustinus* loco citato duo docet, imprimis scelerate sumi pecuniam pro iniquo iudicio vel testimonio dicendo, quod verissimum est, et ratio a nobis allata demonstrat. 2-o advocatum iniustum, qui scilicet, cum iniuste patrocinatur, decipit litigantem, ut putet se habere iustam causam, debere restituere, sicut et id quod iniuste lucratus est, restituere tenetur advocatus.

Munera iudicum.

Dico 2-o. Pretium acceptum pro opere debito ex iustitia sine pretio, vel ne fiat iniustitia, restituendum est in conscientia, quamvis pro operibus debitis ex aliis virtutibus, ut pro ieiunio, peregrinatione etc. nulla sit facienda restitutio in conscienta, nisi venditio rei spiritualis simoniaca intercedat. Dixi „pretium", nam iure naturæ, seclusis legibus positivis, donationes et munera facta v. g. iudici etc. non debent restitui, quamvis rarissime excusentur iudices a peccato munera accipientes, et seposito iure civili positivo, propter scandalum, vel periculum perversionis iustitiæ, vel quia ex parte dantis non est tanta libertas, quanta ad liberalem donationem requiritur, tamen aliquando fieri potest, ut seclusa lege positiva licite accipiantur talia dona, et stando in solo iure naturæ ex tali acceptione non oritur obligatio restituendi, imo etiam facta prohibitione iure civili, putat *Molina* tom 1. d. 88., ante iudicis sententiam non teneri ad restitutionem huiusmodi munerum, quamvis *Soto*, *Medina* et *P. Navarrus l. 4. c. 2. v. 98* contrarium iudicent, quia quæ hoc modo accipiuntur, involuntarie dantur, nec darentur, si iudex alioqui faceret suum officium; et confirmant hi auctores ex Cod. de legibus l. 5., ubi nullus contractus, pactum vel conventio validus datur, si contra leges fiat; quæ tamen lex non urget, nam ut d. 25. dub. 3. circa 4. diximus, illa lex vel solum habet locum in foro externo, vel abrogata est per contrarium usum. Dixi „et iustitia debito sine pretio", sunt enim quædam officia, quæ a publicis ministris ex iustitia fieri debent, sed non sine pretio, ut est officium notariorum etc. Iam ergo prima pars communis est. P. Navarri loco citato, Navarri ca. 17. n. 34., *Molinæ* tom. 1. d. 98., *Soti, Covar-*

Quomodo lex nullam dicat promissionem ob turpem causam.

Contractus contra leges factus quomodo nullus dicatur.

ruviæ. Et ratione evidenti probatur. Pretium acceptum ultra æqualitatem, circa quam versatur iustitia, iniuste accipitur et restitui debet; sed tale est pretium pro opere debito ex iustitia, vel ut ne fiat iniustitia; ergo etc. Minor probatur. Nam quando operatio vel cessatio ab opere est debita ex iustitia et sine pretio debita est ad servandam æqualitatem dati et accepti seu debiti, et iuris alieni; ergo pretium, quod superadditur, est ultra æqualitatem dati et accepti: sic ergo, siquis furetur vel inveniat 100, et postmodum velit accipere 10 pro pretio restitutionis, revera iniustitiam committit. Ita in similibus. Unde quod iudici datur, ut veram ferat sententiam, restitui debet in conscientia, licet in foro exteriori non permittatur ne is quidem, qui iudicem corrumpere voluit, repetere pretium, ut habetur l. 2. ff. veteri de condictione ob turpem causam, ut scilicet tollantur causæ corrumpendi iudices, frequentius enim corrumperentur, si repetere possent, qui corruperant. Munera.

2-da pars communis est contra *Molinam* d. 93., qui ait, cum, qui alias tenetur ad opus virtutis aliquod, non posse pro illo pretium accipere, ut si ex voto teneatur ad peregrinationem, ex præcepto Ecclesiæ ad ieiunium, ad audiendum sacrum, non posse accipere pretium ab alio, ne sacrum negligat, vel ut ieiunium inviolatum servet, ne inebrietur etc. Nobiscum licet obscure videtur sentire P. *Navarrus* citatus n. 101. Et ratio meo iudicio est clara, nam obligatio restitutionis non oritur nisi violetur iustitia, et lædatur æqualitas cum iure alieno; sed in acceptione pretii pro talibus actibus non læditur æqualitas, ergo etc. Minor probatur, antequam daretur pretium pro opere bono, non erat illud opus debitum ad servandam æqualitatem et alias iste actus est pretio æstimabilis, nam ut etiam *Molina* fatetur, pro ieiunio faciendo eo die, quo quis præcepto Ecclesiæ non tenetur, accipi potest pretium, ergo licet debitus sit iste actus ex obligatione alicuius virtutis, non lædetur æqualitas, quamvis detur pretium pro tali opere. Dixi tamen, in conscia non faciendam esse restitutionem, nam in foro exteriori datur actio ad repetenda ea, quæ data sunt, ne peccatum committatur, ut habet *Ulpianus* l. 2. ff. veteri, de condictione ob turpem causam, ut si detur pretium, ne committatur sacrilegium. Idem habetur l. 7. ff. veteri, de pactis §. Si ob maleficium, ne fiat etc., nulla est obligatio, et addit Glossa „efficax", scilicet ad agendum. Quæ ob fictam causam accipiuntur, quomodo restituenda, supra disp. 2. q. 5. dub. 3. circa 3. Votum expleri potest opere pro quo pretium accipitur.

Dubitatio tertia.

AN QUI IMPEDIT, NE ALIUS ASSEQUATUR ALIQUA BONA, TENEATUR RESTITUERE.

Dico 1-o., qui nocet alteri impediendo a consecutione bonorum, quæ debentur ex iustitia, vel tamquam bona communia, vel propria ratione iuris in re, vel ad rem, ut sunt fructus arboris, vineæ etc., qui sperantur, tenetur ad restitutionem, sive pretio, sive consilio etc., sive quocunque alio modo impediat. Ita communiter omnes Doctores, quos late referunt et sequuntur *Valentia* d. 5, q. 6, puncto 5. in fine, col. 1240., et *P. Navarrus* l. 3. c. 5. n. 7. Et ratio est clara, nam qui hoc modo impedit, est causa efficax, ne alius habeat ius suum, ergo aufertur ius pretio æstimabile invito domino, ergo damnum infertur; qui enim causam damni dat, damnum dedisse videtur, ut habetur cap. ult. de iniuriis et l. 11. ff. novo, eodem titulo, l. 36. ff. novo de furtis et l. 1. ff. veteri de servo corrupto.

Causam damni dans damnum dat.

Dico 2-o., in rebus, quæ non tenentur ex iustitia, sed solum ex beneficio et dono alterius sperantur, si sine vi et fraude illius, a quo sperantur, et absque animo nocendi, ex sola intentione commodi proprii vel aliorum, impeditur quispiam, nulla oritur obligatio restitutionis in impediente. Consentiunt in hoc omnes Doctores. Et ratio clara est, nam quod speratur per liberam voluntatem alterius, si permutatione eiusdem liberæ voluntatis sine vi et dolo impediatur, impeditur sine iniustitia, ergo sine obligatione restitutionis, atque ita, siquis infirmum alteri legare volentem vel donare, precibus vel persuasione inducat, ut altero neglecto sibi leget, nihil tenetur restituere.

Dico 3-o. Qui per vim illatam ei, qui decreverat aliquod bonum conferre in alium, vel fraudem aut deceptionem et mendacium, quibus decipitur, qui donare volebat, vel per importunas preces, aut metum, quæ vim inferre videntur, qui inquam his modis impedit alium a consecutione rerum, tenetur in conscientia restituere ei, quem impedivit. Consentiunt in hoc Doctores, et patet ex 3 legibus Cod. Si quis aliquem testari prohibuerit, ubi, etsi dicatur, sine crimine posse maritum flectere animum uxoris sermone maritali, ut ipsi leget, tamen si quis compellit alium ad testandum, dicitur indignus esse hæreditate Et ratio est, quia licet aliquis non habet ius ad rem, quam alius donatione gratuita

Molina t. 1. disp. 135.

ipsi daturus erat, habet tamen ius, ut alii per media iniusta, per vim scilicet et dolum, ne impediant illos, ex quorum benevolentia aliquid sperabat, et præterea habet propensionem illam voluntatis testatoris, vel principis sibi utilem, quæ ipsi per dolum et contra iustitiam eripitur, ergo etc.

Dico 4-o. Si quis impedit a consecutione aliquem boni non debiti ex iustitia, sine vi et dolo, etiamsi animo nocendi id faciat, non tenetur ad restitutionem, ita *Caietanus, Navarrus, Soto, Medina, Covarruvias, Adrianus,* quos citat et sequitur *P. Navarrus, Valentia* citati, quamvis *Scotus, Richardus, Sylvester* et alii contra putant, quibus favet *D. Thomas* hic q. 62. a. 2. ad 4., et lex 1. §. Idem aiunt ff. novo, de aqua pluvia arcenda, ubi dicitur, si quis fodiendo in agro suo vicini fontem avertat, non teneri, si fecit absque animo nocendi vicino, et ibidem l. 2. §. idem Labeo, qui torrentem avertit, ut ad suum agrum non eat, non tenetur, modo animo nocendi id non faciat. Similes leges habentur l. 24. §. finali, et l. 26. ff. novo, de damno infecto. Nostra tamen conclusio probatur, imprimis, quia etsi quis animo nocendi impediat alium a consecutione boni non debiti ex iustitia, licet peccet mortaliter contra charitatem, tamen quamdiu iustitiam non violat, non tenetur ad restitutionem. At in casu nostro impediens non violat iustitiam, cum nec donatorem, nec eum cui beneficium conferri debebat, privet iniuste ullo iure, ergo etc. Deinde, si illa operatio procederet ex alia intentione, non esset iniusta ablatio boni alieni, nec induceret obligationem restitutionis, ergo nec eam inducit, nam sola externa ablatio boni alieni inducit obligationem restitutionis. At præsens actio non est ablatio boni alieni, si alioquin eadem operatio procedens ex alia intentione non esset ablatio alieni boni, ergo etc. Ad auctoritatem *D. Thomæ* et legum citatarum facilis est responsio. Intelligi enim D. Thomas debet, ex animo nocendi, cui coniuncta sit iniustitia in impediendo, oriri obligationem restitutionis, quod solum volunt leges citatæ, siquidem intentio interior operantis nota esse non potest iudici, ut ex illa iudicari possit, an quis teneatur restituere, an non; sed tunc præsumit lex, dolose et inique fieri aliquid, quando sine ullo fine utili et necessario fit. Igitur in dictis legibus per animum nocendi, qui ad restitutionem requiritur, non intelligitur sola intentio, sed operatio, ex qua sine utilitate operantis sequitur damnum vicinorum, hoc enim damnum in casibus illis legibus

expressis etiam ante iudicis sententiam in foro conscientiæ restitui debet; si quidem inter alias servitutes, quibus fundi vicini propter communem utilitatem sibi serviunt, una est, ut superior serviat inferiori ad transmittendam aquam, quando sine nocumento fieri potest; servitus autem est ius quoddam iustitiæ, et ideo dominus fundi superioris ex iustitia tenetur non impedire aquam fluentem sub terra ad puteum alterius, nisi propter aliquam suam utilitatem, nam si v. g. ipse fundamenta ædificiorum iaciat, puteum aperiat etc., quando vero quis sine tali utilitate operatur, dicitur operari animo nocendi et teneri ad restitutionem.

Dico 5-o. Qui dolo vel fraude impedit aliquem a consecutione rei, quam quis sperabat ex aliena liberalitate, non tenetur in solidum restituere totum, quod sperabatur, etiamsi iam firmatus fuisset animus ad conferendum beneficium per testamentum, donationem etc., sed solum restituere debet pro ratione valoris spei. Ita *D. Thomas* q. 62. a. 2. ad 4., *P. Navarrus* l. 3. c. 5. n. 30., *Caietanus* et alii, licet *Soto*, *Mercado* et alii contrarium velint. Probatur conclusio. 1-o. Nam cum res conferenda alias non sit debita, qui hoc modo impedit, solum aufert spem probabilem consequendi beneficium. At quod tantum est in spe, adhuc est in periculo, cum illa spes multis viis etiam licitis impediri possit, quantumvis animus dantis fuerit obfirmatus. Deinde ante realem collationem res in spe non est tanti valoris, ac esset si re ipsa collata fuisset, ergo non tota res reddi debet, sed tantum, quantum valet illa spes, arbitrio viri prudentis, habita ratione maioris vel minoris dispositionis collatoris ad conferendum, periculi, impensarum necessariarum ad colligendos fructus etc. Quæ limitatio respicienda est in omni restitutione, quæ fit pro re, quam quis non in actu, sed tantum in spe habebat, ut si quis conculcet sata, non tenetur tantum restituere, quantum si iam sata et nata et collecta conculcaret. Nec contra hoc est, quod obiicit *Soto* ex Aristotele 2. lib. phys. 56., quod parum distat, nihil distare videtur, ex quo infert, eum, qui impedit proxime consecuturum aliqua bona, perinde facere acsi bona iam possessa ademisset. Nam sic, qui parum abfuit, quin occideret, non debet perinde restituere, acsi occidisset, ita etc. Ex qua conclusione infert *P. Navarrus,* multos esse, qui ad restitutionem tenentur, et teneri se non putant, nam si quis v. g. versabatur in officio, vel negotio, ex quo multum sperabat, abstrahaturque alterius pollicitationibus, si virgo

Sperata res quomodo reddenda.

Quod parum distat, nihil distare videtur.

propter spem, quam alter illi dabat, plures sponsos reiiciat, ministri magnatum intermittant curare sua propter obsequia domini promissionibus eos onerantis etc., et hi fidem fallant, tenentur restituere pro ratione spei, quam habent decepti.

Dubitatio quarta.

AN ET QUOMODO CAUSÆ COOPERANTES MORALITER TENEANTUR AD RESTITUTIONEM DAMNORUM.

Certum est ex iuris civilis et Ecclesiæ regula, allata dubitatione præcedenti, conclusionem esse 1-o, eum, qui causam damni dat, damnum dedisse, atque ideo teneri ad restitutionem. Potest autem quis esse causa damni, ut initio q. 3. diximus, non solum physica sed etiam moralis cooperando ad damnum alterius, vel positive iubendo, consulendo etc., vel saltem negative non obsistendo. Videndum ergo est, quomodo iubens, consulens, laudans, receptacula præbens, non obsistens, non manifestans teneatur ad restitutionem. Qua de re late *Soto* l. 4. q. 7. a. 3., *P. Navarrus* l. 3. c. 4., *Valentia* d. 5. q. 6. puncto 3.

Dico 1-o. Quando actio iubentis expresse vel tacite, laudantis, consulentis, exprobrantis, quod v. g. non vindicet iniuriam etc., re ipsa influit in damnum, quod alteri infertur, tenetur consulens, laudans etc. restituere, si tamen non influat, nec ullum effectum habeat in voluntate alterius, vel quia non movetur alius ad inferendum damnum, vel quia sine tali iussione, consilio etc. eodem modo operaretur, vel quia ante peractum scelus revocatur mandatum etc., nulla est obligatio restituendi.

Circa quam conclusionem advertendum est, *Sylvestrum, Adrianum, Antoninum, Gabrielem, Paludanum, Richardum* relatos a *P. Navarro* citato n. 8. existimare, tunc solum causas moraliter cooperantes teneri ad restitutionem, quando sine ipsorum consensu etc. opus non fieret; quando vero opus futurum erat sine ipsorum consilio, tunc non teneri eos ad restitutionem, quæ tamen regula merito a *Soto, Caietano, Medina, Petro Navarro* n. 10. falsa censetur. Tum quia sicut causam exsequentem non excusat ab obligatione restitutionis, si v. g. furtum committat, quod alter eodem modo commissurus erat, eo quod furando est vera causa damni, quod alius fur intulisset, nisi præventus esset: ergo similiter ex

eo quod inferrendum esset damnum etiam sine causalitate nostra, non potest colligi, hunc, qui re ipsa influit in damnum, non esse causam, nec teneri restituere. Tum quia quando aliquis facit id, ex quo causa movetur ad celerius, libentius, hoc tempore potius, quam alio operandum, quam operatus fuisset sine approbatione, mandato etc. alterius, re ipsa is, qui mandat etc., influit in opus et damnum, quod alias illaturus erat exequens. Et ratio evidens est, nam eadem individua actio est, per quam fit, et per quam tali modo fit opus ab exequente, sicut citius, libentius etc., ergo fieri non potest, ut causa moralis sit operandi ratio citius et libentius, quin simul sit ratio et causa talis operis in individuo, ergo quando causa moralis ratio est, ut causa exequens citius et libentius operetur, re ipsa influit in actionem causæ operantis, qua infertur damnum, etiamsi absque opere causæ moralis illud ipsum damnum illatura fuisset causa exequens, alio modo, tardius scilicet, etc., ergo re ipsa est causa illius damni etc.

Iam igitur probatur conclusio nostra. Nam quando causa moralis influit in damnum mediante causa exequente, revera est causa damni, ergo tenetur restituere; quando vero nullum habet influxum in damnum, eo quod voluntas exequentis nullum modum operandi immutat per consilium alterius etc., sed eodem modo operaretur sine tali consilio etc., consilium solum se habet comitanter respectu damni, nec est causa illius, ergo etc. Quia vero sæpe difficile est scire, an aliqua operatio suadentis, consulentis etc. influxerit in damnum, quod alias inferendum erat: idcirco si post prudentem diligentiam non constat influxisse, non tenetur quicquam restituere consulens etc., ut advertit *Soto, Medina,* q. 1. de restitutione, *Sylvester* v. Restitutio 3. q. 6., *P. Navarrus* l. 3. c. 4. n. 58. et alii. Et ratio naturalis est, tum quia in pari dubio melior est conditio possidentis, tum quia nemo obligatur ad restitutionem, quamdiu non habet certam rationem iudicandi se teneri ad restitutionem. Quod vero in Institutionibus, de obligatione et delicto §. Interdum quoque, dicitur, eum qui nullam opem adhibuit ad faciendum furtum, admovendo scalas, excutiendi pecuniam e manibus, panno rubro armenta fugandi ut alii furentur etc., qui inquam huiusmodi opem non adhibuit, sed tantum consilium, adhortatus est ad furtum, non teneri furti: hoc inquam vel verum non est, vel exponi debet iuxta nostram conclusionem, si nimirum alias eodem modo furaturus erat etiam sine consilio.

Vide dub. 5. ante dictum 5.

Ex hac conclusione facile est plurimos casus particulares resolvere, imprimis enim iubens et pretio movens, si ante operis executionem revocet iussionem, licet postea sequitur damnum, non tenetur restituere, quia revocat causalitatum, et impedit damnum, quantum potest. Consulens vero obligari interdum potest, etiamsi revocet consilium, nisi persuadeat contrarium, ut notat *Navarrus* c. 27. v. 233., licet *Petrus Navarrus* supra n. 1. et clarius n. 27. contrarium velit. Et ratio est, nam licet revocetur consilium, quia tamen per consilium proposita sunt motiva causæ exequenti, utilitas scilicet ipsius, vel infamia, ni vindicet, ni procuret abortum etc., nec alio modo movet consulens quam manifestatione aliquarum rationum commodi, delectabilis etc., quibus rationibus potest moveri causa exequens etiam revocato consilio, atque ideo fieri potest, ut consulens etiam revocato consilio sit causa damni. At vero in præcipiente non est par ratio, quando enim causa exequens movetur a præcipiente, non operatur, nisi ut satisfaciat voluntati præcipientis, etc., quo motivo operari non potest, si præcipiens revocet. Pari ratione qui suffragatur iniustæ collationi, vel iniusto bello inferendo, postquam tam multi suffragati sunt, ut etiam sine ipsius suffragio damnum sequeretur, licet peccet mortaliter, non tamen tenetur ad restitutionem, ut recte notat *Petrus Navarrus* l. 3. c. 4. n. 33., *Medina* 97. ad 5., *Caietanus* et alii, si tamen suffragia sunt irvocabilia. Ratio est, nam causa moralis tunc tantum tenetur restituere, cum influit in damnum; at cum præcesserunt suffragia sufficientia, ea, quæ sequuntur suffragia, supponunt iam causam damni, nec in illud influere amplius possunt. Si suffragia revocari possent, etiam ultimus perinde tenetur ac primus restituere. Et ratio est, nam tunc nondum censetur illatum esse damnum, siquidem præcedentes mutare possunt suam sententiam. An vero parato ad maius facinus licitum sit cooperari, ut minus committat, dubio sequenti explicabitur.

Suffragari iniusto bello ultimo loco.

Ratum habens, seu laudans facinus, post factum non tenetur quidquam restituere, ut recte notat *Medina* q. 7. ad 4., *Petrus Navarrus* l. 3. c. q. 69., et ratio ex dictis clara est, nam licet talis ratihabitio possibile sit, cum tamen tempore posterior sit damno dato, nullo modo potest influere in damnum præcedens, ergo nec inducit obligationem restitutionis, siquidem, ut cap. ult. de iniuriis dicitur, non oritur obligatio restitutionis, nisi ex culpa damnum sequatur. Et eadem est ratio, si causa exequens in gratiam eius damnum

faciat, si tamen is, in cuius gratiam fit damnum, nihil sciat hac de re, non tenetur restituere, siquidem nullo modo est ipsi voluntarium tale damnum. Scio *Navarrum* c. 17. n. 133., *Sylvestrum*, *Angelicam*, Armillam et reliquos Summistas contrarium existimare, imo Navarrus putat incurrere irregularitatem eum, qui ratum habet homicidium in sui gratiam patratum, quia, inquit, ratihabitio æquivalet mandato, ut habetur regula 10. de regulis iuris in VI-o et c. 23. de sententia excommunic. in VI. et l. 194. ff. novo de regulis iuris: ergo sicut ex mandato, ita ex ratihabitione oritur obligatio restitutionis. Sed hoc fundamentum nullius est momenti, nam ratihabitio solum æquatur mandato in pœnis a iure expressis, non autem in effectibus naturalibus, obligatio autem restitutionis non est pœna iuris positivi, atque ideo in hac ratihabitio non acquivalet mandato; qui vero recipit furem etc. occultando ipsum vel res furtivas, et securitatem præbendo, est vera damni causa, et ad restitutionem tenetur; si tamen solum hospitio recipiat furem, vel latronem, quem scit talem esse, nullam tamen inde commoditatem præbeat ad latrocinandum, non tenetur ad ullam restitutionem.

Quomodo ratihabitio æquivalet mandato.

Dico 2-o: qui est causa damni proximi non positive sed tantum negative, eo quod non impedit damna, quæ ex iustitia tenetur et potest impedire, restituere debet, si obligatio iustitiæ sit respectu illius personæ, cui commodum provenire debebat ex actu impediendi. Probatur conclusio, nam imprimis si omissio impediendi non sit contra iustitiam, nullam fieri debere restitutionem ex dictis q. 1. dub. 4. dicto 1. patet, ut enim ibi dicebamus, obligatio restitutionis non oritur, nisi ex delicto contra iustitiam, ergo ubi iustitia non violatur, non est ullum debitum restitutionis. At non violat iustitiam, qui non impedit damna, quæ non tenetur impedire ex iustitia. Licet ergo qui non pascit esurientem, occidit, estque causa mortis illius, et contra charitatem mortaliter peccat, imo etiam contra iustitiam subsidiariam, quæ in necessitate proximi fundatur, et solum obligat tamdiu, quamdiu durat eius necessitas, non tenetur tamen ad restitutionem. Et ratio a priori est, nam quando omissio non est contra iustitiam, seu quod idem est, quando non est omissio actionis debitæ ex iustitia fundata in iure alieno, et non in sola indigentia, non potest habere rationem obligationis rei alienæ, ergo nec potest inducere obligationem restitutionis, quæ necessario supponit rei alienæ ablationem. Si vero sit contra iustitiam talis omissio eo, quod, ut illa

q. 1. d. 4. dicebam, ex contractu, ratione stipendii, et acceptionis officii, vendidit quis alteri suam operam ad tales actus, quos tamen negligit, certum est violatione iuris alieni fieri et oriri obligationem restitutionis. Confer Petrum Navarrum lib. 3. c. 9. n. 122. Nam debitor tenetur restituere interesse, quod creditor patitur ex eo, quod non solvit. At prædictæ personæ debent operam apponere ad indemnitatem: ergo si non apponunt, tenentur ad restitutionem. Addidi tamen in conclusione „si obligatio iustitiæ sit respectu illius personæ, cui commodum provenire debebat ex actu impediendi", nam si ex hoc impedimento commodum provenisset alteri, cui quis non tenetur ex iustitia, etiamsi illius damnum seu privationem commodi non impediat, non obligatur ad restitutionem. Unde si quis iuridice interrogatus, neget crimen, propter quod mulcta solvenda erat, et applicanda alteri, non tenetur restituere mulctam, quam negando evasit, ut notat *Navarrus* c. 18. n. 48., licet *Soto* l. 4. q. 7. a. 3. et alii contrarium doceant. Et ratio est clara, nam licet reus interrogatus iuridice, ex iustitia teneatur fateri verum in causis civilibus, hæc tamen obligatio non est, ratione iuris, quod habet persona cui mulcta applicanda erat, nec intuitu commodi illius, sed ex iure, quod communitas et iudex habet ad publicam correctionem, ex quo tenentur illis manifestare crimina et ipsimet delinquentes, quando iuridice interrogantur. In causis civilibus ergo omissio manifestationis veritatis non est iniuriosa personæ, cui pœna applicanda esset, sed communitati et iudici, ergo etc. An vero ratione huius iniuriæ, quæ fit communitati, aliquid illi restituendum sit, inferius dicemus. Certum enim est, mulctam, quam inflicturus erat iudex, non debere restituere ante sententiam iudicis. Et ex hoc capite excusavimus supra q. 2. dub. 4. confessarium, qui per ignorantiam crassam non iniunxit pœnitenti restituere. Contra *Navarrum* c. 17. n. 22., *Sylvestrum, Angelicam, Rosellam* et alios Summistas, licet enim si per talem ignorantiam iniunxisset pœnitenti, ut restituat, quod vere non tenebatur restituere, vel alio modo damnum ipsi intulisset, teneretur confessarius pœnitenti satisfacere, cum ex officio teneatur pœnitentem servare indemnem. Si tamen non curat utilitatem tertiæ personæ, cui facienda erat restitutio, atque idcirco non iniungat pœnitenti, ut restituat, peccat quidem contra charitatem, non tenetur tamen restituere, quia non infert iniuriam tertiæ personæ, cuius commoda

Confessarii excusantur.

non tenetur curare ex officio, sed solum commodum spirituale pœnitentis. *Dices,* confessarius est iudex pœnitentis. At iudex tenetur inter eum, quem iudicat, et alios, ius dicere, ergo etc. Deinde non monendo pœnitentem participat iniustitiæ pœnitentis, estque causa moralis, ne poenitens restituat, qui restituisset monitus. Demum, non minus tenetur confessarius procurare, ne pœnitens inferat damnum alteri, quam pater familias, ne sua familia damnum det. At si hic non prohibeat cum possit, tenetur restituere, ergo et confessarius. Respondeo, confessarius non est iudex pœnitentis, qui inter ipsum et alios ius dicat, sed solum qui pœnitentis facta diiudicet et absolvat, et licet particeps sit iniustitiæ pœnitentis, sicut qui ratum habet furtum alienum, non tenetur tamen restituere, si non est causa damni per violationem alicuius præcepti iustitiæ. Ostendi autem, non violari iustitiam a confessario, licet peccet contra charitatem. Quod si vero pater familias perinde teneatur resarcire damna, a suis familiaribus illata per suam culpabilem negligentiam, ac tenetur resarcire damna per servos et animalia illata (id enim an ita sit, longiori examine indiget), id est ex quadam servitute civica, quam ex tacito in Rempublicam confluentium pacto tenentur cives, quantum in se est, indemnem servare suum concivem ab iniuriis suorum. Atque ideo non est par ratio confessarii respectu pœnitentis, et civium respectu familiæ. Simili ratione excusantur publici ministri a solutione mulctæ, quæ imponenda erat delinquenti, ut defraudanti vectigalia etc., si ipsi denunciassent, ut recte notat *Navarrus* c. 25. v. 34. licet *Medina* q. 11. §. Alia hinc oritur, contrarium velit, quia, inquit, omittunt hi actum debitum ex iustitia scilicet denuntiationem. Ratio tamen nostræ sententiæ est, tum quia sicut qui causa exequens est damni, non tenetur pœnam solvere ante sententiam iudicis, ita multo minus tenebitur causa moralis, quæ dissimulat illatum damnum; tum quia obligatio restituendi aliquod commodum non potest oriri ex iniusta omissione, nisi is, qui omittit, ex iustitia teneatur procurare commodum illius personæ, cui lucrum aliquod et commodum ex tali denuntiatione oriri debebat. At vero ministri, etsi ex officio tenentur accusare certos delinquentes, non tenentur tamen personis, quibus pœna applicanda erat, sed solum communitati, cum qua contrahunt suscipientes officium. Si vero hæc omissio occasionem præbet, ut inferantur damna civibus, quæ isti ministri tenentur impedire ex

Publici ministri non denunciantes excusantur a restitutione mulctæ imponendæ.

iustitia, tenebuntur etiam ex iustitia restituere damna civium, quia sua negligentia et improbitate (eo quod facile sinant se corrumpi) causa sunt, ut multæ committantur iniustitiæ, quas isti ex iustitia impedire tenentur. Et hoc est, quod *D. Thomas* ait q. 67. a. 4., iudicem, qui pœnas facile relaxat, peccare. Ultimo, ex hac conclusione sequitur, teneri magistratum, principem etc. restituere omnia damna, quæ subditi per ipsorum negligentiam patiuntur, siquidem ex iustitia tenentur subditos defendere. Item famulos restituere debere damna, quæ domini patiuntur per ipsorum negligentiam in rebus sui officii, ut si custodes sylvarum, piscinarum, vinearum etc. negligant officium, nisi forte rationabili causa negligant, ut quia sine discrimine vitæ non possunt damnum aliquod impedire vel non tanti momenti. Denique qui legitime in iudicio interrogatus falsum testimonium dixit, vel verum testari neglexit pro defensione innocentis, restituere tenetur; e contra vero, qui rem aliquam proximi invenit, quam putat perituram aliquo furto, nisi ipse conservet, si non tenetur ex contractu ad eam restituendam, etiamsi pereat, non tenetur restituere, licet peccat contra charitatem; idem est si quis accepto munere a latrone etc. non deferat illum, cum ex officio ad id non tenetur. At vero custodes sylvarum etc. si transigant cum fure et pretium accipiant, ne deferant, tenentur restituere lucrum, quod ex mulcta furis accepturus erat dominus sylvæ etc., si tamen hæ mulctæ custodibus deberentur ex contractu, non tenerentur ad restitutionem huiusmodi pretii, quamvis peccare aliunde possent, si vel iuramento, vel alio modo obstricti sunt malefactores iudici sistere. Recte autem probat *Navarrus* c. 17. n. 124., posse custodos se occultare, ut delinquentes semper timeant insidias custodum, sicque magis a furtis arceantur.

Iudex facilis cur peccet.

Principes, ministri, famuli.

Dubitatio quinta.

AN ET QUANDO TENEANTUR RESTITUERE CAUSAE COOPERANTES PHYSICE.

Causæ physice cooperantes, *aliæ* solum cooperantur remote, ut qui remigant contra christianos in triremibus Turcarum metu mortis, tormenta trahunt, arma, vela et alia instrumenta, quibus delictum perpetratur, subministrant; *aliæ* vero immediate cooperantur ad damnum, idque accidere potest duppliciter, vel enim in damno sunt plures partes, quarum una uni causæ respondet, altera

alteri, ut cum multi furantur res diversas, vastant unam civitatem etc., vel certe in damno non sunt plures partes, quarum una ab uno, altera ab altero cooperante inferatur, sed totum nocumentum procedit a singulis tanquam a causis partialibus, ut si plures occidunt unum hominem, plures furentur unum lignum, quod nullus per se accipere poterat.

Dico 1-o. Causæ, quæ solum remote cooperantur ad damnum, non tenentur restituere, nisi et reipsa influat ipsorum actio in nocumentum et præterea culpabilis sit talis cooperatio, eo quod a peccato non excusatur gravi aliqua et rationabili causa. Et primo quidem, si non influat in damnum, eo quod v. g. nullum damnum sequatur, clarum est, non teneri restituere; si vero excusatur a peccato iste influxus, constat etiam ex dictis, non oriri obligationem restitutionis, siquidem nemo in conscientia tenetur ratione damni dati ad restitutionem, nisi peccaverit contra iustitiam: ergo si causa rationabilis excusat a peccato, nulla oritur obligatio restitutionis. Et in hoc est magnum discrimen inter causam remotam et proximam, quod sæpe causæ remotæ excusentur a peccato per aliquam rationabilem causam. Nam siquis v. g. sine ulla necessitate dat gladium alteri advertens imminens periculum necis innocentis, iniustitiam committit; si tamen non posset liberare vitam suam alio modo, quam dando alteri gladium, potest sine peccato illum dare, eo quod ius habet sibi magis quam alteri consulendi. Et ratio huius a priori est, nam qui solum remote cooperatur, solum efficit actionem, quæ ex natura sua indifferens est ad bonum vel malum usum, atque ideo alter bene vel male uti potest tali actione. Ergo si male utatur, sibi imputet, præsertim cum causa remota rationabili causa impediatur, ne hic et nunc malum huius actionis usum impediat. Et ex hoc capite recte excusat christianos remigantes in triremibus Turcarum *Molina* tom. 3. tract. 2. et 115. et *Petrus Navarrus* l. 3. et n. 61., licet Navarrus c. 27. n. 63. eos condemnet. Nam licet tales captivi non possint pugnare contra christianos, etiam metu mortis, eo quod intrinsece mala sit percussio innocentis, quæ in tali pugna intervenit, et universaliter nunquam licet cooperari actioni, quæ intrinsece mala est; quoniam vero sarcinas, tormenta huc vel illuc deferre non est intrinsece malum, ideo licet talis deportatio ordinetur ab infidelibus ad aliorum damnum, tamen ad vitandum proprium periculum licite fieri potest; non posset tamen, si abesset periculum. Imo addit recte

Causa remota excusatur sæpe, rationali necessitate etc.

Remiges christiani apud Turcas.

Molina, posse christianos captivos in bonis fortunæ inferre nocumentum christianis, quando metu mortis ad id adiguntur, destruendo videlicet, capiendo, asportando etc. Nam in eo casu sunt in extrema necessitate illorum bonorum ad vitam conservandam.

Dico 2-o. Causæ immediate influentes in damnum tenentur restituere totum damnum, cuius sunt causæ culpabiles. Consentiunt in hoc Doctores omnes. Et ratio ex dictis clara est. Solum difficultas est, quando plures concurrunt ad idem damnum, quomodo iudicandum sit, quis illorum cuius damni sit causa. Et quidem si totum nocumentum procedat a quolibet causa, ut a principio partiali, eo quod in nocumento non sint plures partes, quarum una ab uno alia ab alio fiat, res clara est, quemlibet in solidum debere restituere totum damnum, deficientibus ceteris, cum quilibet sit causa totius damni, et ideo l. 21. ff. novo, de furtis in fine, dicit iuris consultus, si plures lignum asportarunt, quorum quilibet asportare non poterat, omnes in solidum furti reos teneri, neque enim inquit dici potest, pro parte furtum fecisse singulos, sed totius rei universos.

Unus solus casus est, in quo ad tale damnum cooperari quis potest physice sine peccato, cum scilicet maius damnum inferre volentem non potest quis avertere, nisi suadendo et iuvando ad furtum rei minoris pretii, quod fur solus non posset inferre, ut recte *Medina* q. 1. de restitutione §. Ex his patet. Et ratio est manifesta, nam cooperari minori damno ad impediendum maius, non potest esse iniuriosum nec involuntarium prudenti domino, cui potius manifeste utilis est talis cooperatio, ex prædicto enim fine respectu cooperatoris, impedientis maius damnum, tollitur obligatio iustitiæ. Hoc tamen intelligendum est, si utrumque damnum sit eiusdem domini; si tamen damnum minus alterius sit, et non illius, cui imminebat maius damnum, hoc non est universaliter verum, quia non semper tenetur alter consentire, ut ipse patiatur minus damnum, ad evitandum maius damnum alterius. Unde paratis invadere magnum aliquod oppidum, non licet vel suadere, vel cooperari, ut invadant vicinum pagum. Ex quo patet, quid sentiendum sit a fortiori de consulente facere minus ad vitandum maius malum, licitum enim est tale consilium, illud tamen singulariter addit *P. Navarrus* l. 3. c. 4. n. 29., quod si quis damnum aliquod magnum inferre vellet duobus, suaderi illi posset, ut unius damnum grave negligeret, et solum alteri, cui alias illaturus erat,

Suadere minus malum an liceat.

minus damnum inferret. Solum igitur superest difficultas, si plures partes sint in damno, respondentes pluribus causis partialibus exequentibus, ut cum multi unam vineam invadunt, multi milites unam urbem diripiunt etc. In hoc casu difficilius est iudicare, an singuli sint causa totius damni. In qua re *Sylvester, Angelica* et alii relati a *P. Navarro* l. 3. c. 4. n. 43. et 52. existimant, causas morales principales, ut reges, duces belli etc. teneri in solidum restituere totius civitatis damnum, in quo nulla est inter auctores controversia; causas tamen exequentes, aiunt hi auctores, non teneri restituere nisi illas partes damni, quas illi intulerunt. Idem *Petrus Navarrus* sentit n. 53. 56. et *Navarrus* c. 17. n. 20., *Adrianus* et alii citati dub. 4. conclusione 1., qui docent, cum solum esse causam damni, sine cuius cooperatione damnum non fuisset; eum vero non esse causam damni, sine cuius cooperatione damnum illud eodem modo factum fuisset: et ideo ait *Navarrus,* se consuluisse militi, qui anno 1527. direptioni Romanæ cum Borbonio intererat, non teneri restituere ipsum, nisi quod ad ipsum pervenerat, licet duces in solidum obligatos tradant fuisse. Verum ut illa dub. 4. dixi, hæc regula nullius est momenti, qui enim causa fuit damni, etiamsi alius eodem modo causa fuisset, tenetur semper ad restitutionem, quod tam clarum est, ut *Petrus Navarrus* citato v. 48. existimet, nequidem auctores citatos contrarium sensisse, eosque conatur benigne interpretari, quod nil aliud voluerint, quam nos illo 4. dub. diximus.

Multi unam vineam, urbem diripientes.

Dico 3. Quando concurrunt multi ad damnum, quod sine multitudine inferri non potest, tenentur singuli in solidum restituere saltem secundario. Si tamen multorum præsentia necessaria non est, sed quilibet particularis et posset et re ipsa inferret idem damnum, tunc non tenetur quis restituere, nisi partem damni, quam intulit. Prima pars communis est *Soti, Covarruviæ, Caietani, Medinæ* et aliorum, quos late refert *Petrus Navarrus* l. 2. c. 4. n. 53. et 56. Quæ antequam probetur, sciendum est, idcirco additam esse particulam „secundario“, quia dum dicimus singulos ad restitutionem teneri, sensus non est, quod si unus iam totum restituit, alter etiam debeat totum restituere, siquidem qui damnum passus est, non debet bis sed solum semel rem suam recuperare. Solum igitur sensus est, deficientibus aliis, qui restituere tenebantur primario, idest per se, et non propter omissionem aliarum causarum, quemlibet teneri, ut solum damum restituat secundario, idest ex

suppositione, quod alii deficiant. Iam igitur probatur prima pars conclusionis. Quisque tenetur ad restituendum damnum, cuius est causa culpabilis saltem remota; sed quando multi concurrunt ad aliquod damnum, ad quod necessaria est multorum præsentia, ut ad terrendos custodes vinearum, ad bellum iniustum etc., quantumvis multi sint, singuli sunt causa saltem remota totius damni, etiam partis quæ infertur ab aliis, ergo etc. Minor patet, quoniam præter causam exequentem necessaria est præsentia multorum ad inferendum damnum, eo quod vel nullus privatus auderet aggredi, nisi sciret adesse socios, a quibus in necessitate defendi posset, vel certe facile repelleretur, ni multitudo obsisteret et deterreret, re vera nullus inferret damnum, ni essent præsentes alii: ergo in ipsa multitudine est aliqua causalitas talis nocumenti, atque ideo etiam aliorum præter causam exequentem. Atqui non est ratio, ob quam in tali multitudine hæc causalitas ceterorum sit potius in uno quam in alio, in his quam in illis: ergo erit in omnibus et in singulis; ergo omnes sunt saltem causæ remotæ; ergo tenentur omnes, licet ratione impotentiæ multi excusentur. Licet ergo tale damnum eodem modo inferretur sine actione unius militis particularis, non infertur tamen sine multitudine, in qua ipse est, atque ideo multitudo est causa totius remota damni, quod sine multitudine inferri non posset, et per consequens causalitas multitudinis est in singulis, cum non sit ratio, cur sit in uno potius quam in alio. Ex quo patet, malum fuisse consilium datum a Navarro illi militi Borboniano, nec Petrus Navarrus consequenter loquitur, nam imprimis illo capite 4. n. 16. fatetur, semper conductorem esse causam damni, quia illius adiutorio melius, citius fit damnum, quod signum est influere, et n. 5. idem repetit, nec putat posse intelligi, quomodo causæ adiuvantes non vere cooperentur, et vim inferant, siquis sine illis ob periculum vitæ etc. non eodem modo inferret damnum; et tamen n. 53. concludit, privatos milites non esse causas damni ab aliis militibus illatas.

Secunda pars communiter docetur ab auctoribus citatis *Navarro, Sylvestro, Angelica, Soto* l. 4. q. 1. a. 3. et 4. dist. 22. q. 1. a. 2., ubi ait, quod si plures transeant penes eandem vineam et quilibet accipiat unum vel duos botros, sicque totam vindemient, nullum peccare mortaliter. Verum *Petrus Navarrus* l. 3. cap. 1. n. 47. tunc solum putat hoc dictum *Soti* verum esse, quando unus nihil scivit de furto aliorum, si enim de illis aliorum minutis

furtis notitiam habuit et tamen accipiat botrum, accepturus alias etiamsi solus sine aliis fuisset, quia nulla accasio est timendi resistentem, ratione cuius multitudo posset influere in damnum, ait Petrus Navarrus, hunc sic accipientem peccare mortaliter et teneri sub morte restituere, idque putat sentire Cordubensem, Medinam, Covarruviam, quod etiam sentit Gabriel *Vasquez* 1. II. d. 146. §. Infertur, ubi omnes hos ait peccare mortaliter, licet quilibet modicum quid acceperit, illos solos excusat, qui furantur modicum, postquam alii duo vel tres notabile damnum intulerant. Fundamentum *Petri Navarri* illo l. 3. c. 4. n. 26. est, nam semper, quando plures inferunt damnum, quilibet est causa damni, siquidem nisi quisque illorum inferret, non eodem modo fieret damnum, idest non tam cito, non tam enormiter etc. At dub. 4. dicto 1. ostendimus, hoc sufficere, ut quis sit causa damni, ergo etc. Sed ut dixi, meo iudicio contrarium est omnino certum, et ut Petrus Navarrus refert illo c. 1. n. 48., multi alii, sine ulla dubitatione, tamquam rem certissimam docent, nullum illorum teneri restituere sub mortali Et ratio est clara, nam qui non est causa damni alicuius, non tenetur illud restituere, et qui dicto modo furantur, non sunt causæ, nisi illius partis damni, quam ipsimet intulerunt: ergo non tenetur restituere nisi illam partem, ac consequenter nec peccat mortaliter accipiendo eam. Minor patet, nam unus non habet causalitatem respectu damni ab alio illati, ut inductione per omnes modos causalitatis ostendi potest; parum autem refert, quod sciat quis alios iam intulisse parva damna, dummodo ipse non sit causa, nisi levis damni; quisque enim id solum debet restituere, cuius est causa, atque ideo modica damna solum tenetur sub peccato veniali restituere. Nec fundamentum Petri Navarri valet, nam ut illo dubio 4. dixi, verum est, quando quis causa est, ut alter citius, atrocius inferrat damna, causa est damni; in præsenti tamen id non accidit, ut supponimus, sed solum furto suo exiguo causa est partialis damni, quod simul cum aliis minutis damnis facit notabile damnum, non debet totum damnum resarcire, sed partem.

Dico 4-o. Inter has causas cooperantes primario et ante alios tenetur restituere, qui apud se habent rem alienam vel certe id, quo ditiores facti sunt re aliena, saltem ex ea parte, qua ditiores facti sunt; deinde causa præcipiens tenetur ante alios cooperantes et exequentes. Demum inter alias causas cooperantes causæ exequentes primum tenentur, quam causæ quæ moraliter movent consulendo etc.

Prima pars, quam bene tradit *Petrus Navarrus* l. 3. c. 4. n. 12., etiam auctores ab ipso citati n. 14. *Covarruvias, Medina, Sylvester, Antoninus* et alii probant. Nam res aliena vel effectus eius, quo aliquis factus est ditior, nullo iusto titulo potest detineri: ergo in omni casu restitui debet ratione rei acceptæ, quamdiu enim eam habet, semper manet obligatus ad restitutionem, etiamsi aliæ causæ iam satisfecissent, ut loco citato n. 88. bene advertit *Navarra,* quod signum est primariæ obligationis ante alios. Deinde pluribus titulis obligatur, qui et iniuste accipit et detinet, quam qui solum dedit damnum. Secunda pars est *D. Thomæ* q. 62. a. 7. ad 2., *Sylvestri, Mercado* et aliorum, quos refert *Petrus Navarrus* n. 75. et expresse habetur l. 31. ff. veteri ad legem Aquiliam, ubi actio intendi in eum dicitur deberi, qui iussit si ius imperandi habuit; quod si non habuit, in facientem, et regula 12. ff. novo, de regulis iuris, is damnum dat, qui iubet dari. Et ratio est, nam causa præcipiens, si non physice, certe moraliter est causa principalis, quæ per personam subditam tamquam instrumentum operatur, ergo ipsa principaliter damnum dat, ergo primario tenetur. Scio contrarium docere *Navarrum* et *Medinam,* quorum sententiam putat *Petrus Navarrus* loco citato n. 16. probabilem, sed sine ulla probabili ratione. Tertia pars est *D. Thomæ* ibidem, et colligitur ex illa l. 37. citata, ubi dicitur, quod siquis non habuit potestatem imperandi, cum eo agendum est, qui damnum dedit. Et ratio est, nam causa moralis, quæ non operatur per præceptum, sed alio modo, non urget causam exequentem, atque ideo principalior est causa exequens, etiam morali modo; nec refert, quod causa consulens damnum infert causæ exequenti suo consilio, ut hinc obligetur exequenti; quia damnum quod quis libere sua culpa incurrit, sibi debet imputare ex reg. 86. iuris in VI. et reg. 203. ff. eodem titulo. Et probatur. Nam nemo de improbitate sua consequitur actionem, l. 12. ff. novo de furtis, et forte hoc solum indicat Instit. citato dubio 4. con. 1. et reg. 62. in VI., cum dicitur, nullum ex consilio, dummodo fraudulentum non sit, obligari illi, scilicet cui consulit, quamvis saltem secundario obligetur ei, qui ipsius consilio damnum patitur; quod ipsum tamen solum de consulente dictum intelligi volo, nam qui dat consilium ad contractum vel aliud negotium, recte notat *Petrus Navarrus* cit. n. 22. et 25., non tenetur nisi de dolo, si ex officio non incumbebat illi dare bona consilia; qui enim ex officio tenetur et stipendio, quo conducuntur, tenetur etiam ex negligentia,

ut medici, advocati etc. Ex quibus constat, non esse probandam sententiam *Caietani, Soto,* Barthol. *Medinæ* etc., qui causam consulentem teneri primario docent. Inter causas vero eiusdem ordinis, ut inter plures consulentes, vel plures exequentes recte docet *Petrus Navarrus* ibidem l. 3. c. 4. v. 82., nullum esse ordinem, sed quemlibet altero non expectato teneri, et ibidem n. 81. ait, post exequutores obligari receptatores, post hos non impedientes, cum ex officio tenerentur, quod tamen incertum est.

Dico 5-o. Quando causa principalis integre restituit, reliquæ causæ ad nihil tenentur; si vero minus principalis solvat, obligatur causa principalis satisfacere illi, qui ipsum liberavit ab obligatione restitutionis. Ita *D. Thomas* q. 62. a. 6. ad 3., *Caietanus, Soto, Medina,* et alii, quos refert et sequitur *Petrus Navarrus* c. 4. n. 97. Et ratio est clara, nam qui secundario obligatur restituere, solum obligatur in defectu causæ principalis: ergo illo restituente ad nihil tenebitur, siquidem creditori iam semel integre satisfactum; ideoque non potest idem debitum secundo exigere sine violatione æqualitatis. At vero principalis causa per se tenebitur ex iustitia ad illam satisfactionem. Si vero causa minus principalis solvat, tenetur principalis illum servare indemnem, qui liberavit ipsum ab obligatione restitutionis creditori, ut ex communi sententia ostendit *Petrus Navarrus* contra *Sylvestrum* l. 3. c. 4. n. 86., siquidem ut Labeo l. 43. ff. veteri de negotiis gestis ait, cum pecuniam eius nomine solveris, qui tibi nihil mandavit, negotiorum gestorum actio tibi competit, cum ea solutione debitorum a creditore liberatus sit. Et confirmatur, nam æquum non est, ut peioris conditionis sint, quos pœnitet et restituunt, quam rebelles. In defectu vero causæ principalis aliæ causæ minus principales tenentur illi, qui restituit, pro sua portione satisfacere. Verum *Petrus Navarrus* illo c. 4. n. 101. etsi non audeat *D Thomæ* sententiam reiicere, ait tamen, sibi probabile videri, quod si causa principalis integre restituit, causas secundarias pro rata portione teneri satisfacere principali causæ pro quantitate cooperationis ad damnum, nam causæ, inquit, minus principales læserunt vere, et fuerunt causæ damni: ergo incurrerunt obligationem restitutionis; ergo qui eos liberavit ab hac restitutionis obligatione, utiliter gessit negotia ipsorum, ergo etc. Deinde si ita convenirent causa principalis et aliæ minus principales, ut symbola conferentes omnes simul resarcirent damna, sequeretur iuxta contrariam sententiam, comitti iniustitiam, cum

Aliæ causæ minus principales.

enim solvente causa principali, ceteri liberi maneant, iniuste cogentur a principali, ut contribuant aliquid pro satisfactione damni. Sed hæc facile solvetur ex dictis, causa enim secundaria obligationem restituendi incurrit secundario, a qua ex iustitia tenetur ipsum liberare causa primaria: ergo cum pro opere ex iustitia debita accipi pretium non posse dixerimus, nihil potest a causa secundaria exigi, nec ante solutionem ut symbola conferat, nec post solutionem. Ex quibus omnibus sequitur, quod si creditor dimittat damnum principali causæ, velit nolit etiam necessario dimittit minus principalibus, quia hæ solum tenentur in defectu causæ principalis; at hæc causa non deficit, si dimittatur illi damnum, ergo etc. Et hoc bene admittit *Petrus Navarrus* n. 112., quamvis non satis consequenter ad ea, quæ ante dixerat, revera enim si principalis causa non tenetur per se totum solvere, sed eius partes deberent per se reparare causæ secundariæ, non sequeretur relaxatio aliorum, etiamsi causa principalis liberaretur. Si tamen dimittatur minus principalis, adhuc manet obligata causa principalis, et si uni causæ exequenti dimittatur, aliæ causæ exequentes obligantur, non ad totum damnum, sed ad restitutionem damni, quod solvissent, si omnes causæ exequentes intulissent symbola ad solvendum totum damnum, et solum symbolum illius, cui obligatio remissa erat, sepositum fuisset; nisi forte non tantam obligationem, quantam habet causa secundaria, sed simpliciter debitum omne dimittat creditor in gratiam illius; tunc enim clarum est, nullam causam debere quidquam ulterius solvere ei, qui damnum passus est.

Quaestio IV.

DE RESTITUTIONE ORTA EX CONTRACTU.

Contractus quid

Contractus, ut postea dicemus, aliud non est, quam pactum, ex quo ultro citroque obligamur, ut ex Labeone docet *Ulpianus* l. 19. ff. novo de verborum significatione, quæ tamen Labeonis definitio non est formalis, sed per effectum data, in qua subintelligi debet causa, ex qua oritur dicta obligatio, nimirum pactum, quod non est aliud, ut idem *Ulpianus* l. 1. ff. veteri, de pactis inquit, quam duorum vel plurium in idem placitum consensus, unde et nomen pacis appellatum est, atque ideo inter pollicitationem et

pactum hoc discrimen dat idem *Ulpianus* l. 3. ff. novo de pollicitatione, quod pollicitatio est solius offerentis promissio, pactum vero duorum consensus et conventio. Contractus vero alius est, per quem transfertur dominium rei in alium, ut est mutuum, venditio, permutatio etc., alius, per quem non transfertur dominium, sed tamen traditur res, vel ad usum, ut in commodato, locato, precario etc., vel ad custodiam, ut in deposito, pignore etc. Et ex his contractibus quidam fiunt ob solam utilitatem accipientis, ut mutuum, commodatum, precarium; alii in utilitatem solius dantis, ut depositum; alii demum in utilitatem utriusque, ut pignus, locatio etc. Licet enim pignus sit ad securitatem debiti, ideoque utilitatem creditoris, quia tamen supponit utilitatem debitoris, ideo contractus pignoris censetur utilis etiam debitori. Et pari ratione custodia depositi potest utilis esse utrique, ut si ratione illius solvatur aliquid, quemadmodum etiam cum artifici datur aliquod opus affabre factum, ut circa illud aliquid aliud faciat.

His positis:

Circa obligationem restitutionis ratione contractus duo sunt in genere certissima. 1-o. In contractibus, quibus dominium non transfertur, obligationem esse restitutionis tempore statuto, et qui hoc non servat, cum possit, obligatur imposterum non tantum ratione contractus, sed etiam ratione iniustæ detentionis. Secundum est in contractibus, per quos transfertur dominium titulo oneroso, venditionis, permutationis etc., si res tradita ab alio evincatur, restitui debere non solum pretium acceptum, verum etiam damna, quæ passus est emptor, eo quod non potuerit rem emptam retinere. Alia ratio est gratuitæ donationis, si enim res donata evincatur, nihil debet donator restituere, præterquam in uno casu expresso l. 18. ff. novo de donatoribus § Labeo. Si, ait, rem alienam mihi quis donavit, inque eam sumptûs magnos fecero, et sic evincatur, nulla mihi actio contra donatorem competit, si tamen cum dolo fecit (idest cum scientia periculi evictionis) posse me contra eum habere actionem; et ratio est, nam actus donandi cum præscientia periculi damnorum alienorum est iniustus, et causa damni subsequentis: ergo inducit obligationem restitutionis. Hæc igitur cum ex dictis certissima sint:

Dubitatio prima.

QUANDO RESTITUI DEBEAT RES IN CONTRACTU ACCEPTA SI NOSTRA CULPA PEREAT.

Tribus modis potest perire res contractu accepta, antequam domino reddatur: Vel mero casu fortuito, vel dolo, vel culpa amittentis. Casus fortuitus est, inquit *Gaius* l. 18. ff. novo commodati vel contra, inopinatus eventus, cui homo non potest resistere, ut latronum, hostiumve incursus, naufragium, incendium etc. Dolus vero seu culpa latissime est, inquit *Ulpianus* l. 1. ff. veteri de dolo malo, quævis calliditas, fallacia, machinatio ad circumveniendum, fallendum, decipiendum alium adhibita, quæ definitio complectitur omnes operationes et omissiones coniunctas cum aliqua astutia ad tegendam intentionem circumveniendi alium, cum qua intentione operatur dolosus. Siquidem ut recte notat *Molina* tomo 2. d. 293., non potest esse dolus sine intentione et animo nocendi, aut auferendi alienum. Differunt autem fallacia, calliditas et machinatio. Nam calliditas fit tacendo, ut exprimitur l. 1. ff. veteri de actionibus empti et venditi. Fallacia fit mentiendo verbis l. 44. §. Siquis ff. novo de furtis. Machinatio vero fit arte verborum ut l. 13. §. Idem ff. veteri de actionibus empti etc. Culpa vero, ut supra dixi- mus, et bene notat *Molina* iam citatus, *Petrus Navarrus* l. 2. c. 1. n. 51., alia theologica est, de qua hic non agimus, alia est culpa iuridica, quæ aliud non est, quam defectus diligentiæ, seu negligentia providendi et cavendi, quod provideri debebat, ac poterat absolute loquendo. Unde culpa hæc non includit intentionem nocendi et decipiendi, quemadmodum dolus, includit tamen negligentiam, quæ interdum etiam ad culpam theologicam sufficit, si nimirum coniuncta sit cum præscientia periculi; si vero per inconsiderationem naturalem, absque ulla præscientia committatur, non erit culpa theologica, sed tantum iuridica. Hæc autem culpa iuridica triplex est, ut ex Bartholo et ex aliis notant citati auctores, nimirum lata, levis, levissima, seu magna, mediocris, minima. Lata culpa est negligentia cavendi id, quod omnes communiter et ut plurimum cavent, qualis est eius, qui rem commodatam noctu in platea ante ostium relinquat. Levis est negligentia cavendi id, quod soli diligentes cavent. Levissima vero est negligentia cavendi, quod soli diligentissimi homines cavent. His positis ex disputatis superius constat, ratione delicti neminem teneri ad restitutionem in

Fallacia, calliditas, machinatio differunt.

Culpa theologica, juridica.

Culpa lata, levis, levissima.

conscientia ex ulla culpa iuridica, cui coniuncta non sit theologica: unde sive quis dat operam rei licitæ, sive illicitæ, dummodo vel non advertat periculum damni alieni, vel si advertit, nihil omittat, quod ad impediendum tale damnum prudenter requiritur, non debet restituere, quia sine peccato non potest quis ex delicto obligari ad restitutionem. At vero, quia ex contractu obligatio restitutionis esse potest etiam absque ullo peccato, sola culpa iuridica potest inducere obligationem restitutionis ex contractu. Videndum qualiter, quando etc.

Dico. 1. Ex nullo contractu præcise oritur obligatio restituendi id, quod perit vel deterius fit, casu fortuito, nisi ea conditio explicetur in ipso contractu, ut fit in contractu assecurationis etc. Ita ex communi Doctorum sententia *Molina* tomo 2. d. 295. et habet *Gregorius IX.* c. Unico, de commodato, casus, inquit, fortuitus non debet imputari ei, qui commodatum accepit, nisi sua culpa acciderit vel intervenerit pactum, vel in mora fuerit, et c. 2. deposito, pacto, inquit, culpa vel mora præcedentibus, casus etiam fortuitus imputatur depositario, et *Gaius* l. 18. ff. veteri commodati vel contra, et l. 1. ff. novo, de obligationibus, dicitur teneri de casu fortuito, qui rem, quasi domi ea usurus commodato accepit et peregre portavit. Idem habetur l. 23. ff. novo de reg. iuris, ubi additur, legem dari ipsis contractibus, atque ideo id esse servandum, quod inter eos statutum est, qui contraxerunt. Idem habetur l. 22. Cod. De negotiis gestis, negotium, inquit, gerentes aliorum, non interveniente speciali pacto, casum fortuitum non tenentur. Et ratio est, nam quamdiu in contractu non exprimitur aliud, contrahentes tantum tenentur respicere ea, quæ sunt in illorum potestate. At casus fortuiti non sunt in illorum potestate, ergo ad illos præstandos non tenentur ex contractu, nisi speciali pacto id caveatur, cum enim voluntas contrahentium sit lex ipsorum, possunt sponte se obligare ad subeundum periculum casus fortuiti. Addidi in conclusione „præcise“, nam ex culpa et delicto iniustitiæ, contra ea quæ ponuntur in contractu, oriri potest obligatio restituendi ea, quæ pereunt fortuito, ut si sit quis in mora culpabili restitutionis, si alio avehat, quod solum domi utendum acceperat etc., hæc enim obligatio oritur ex delicto iniusti usus, siquidem causa, cur perit talis res casu fortuito v. naufragio, est, quod contra voluntatem domini in alium locum deferatur. Qua tamen in re bene advertit *Molina* citatus, quod siquis fuit

in mora restitutionis et res apud illum pereat, eodem modo peritura apud dominum, non tenetur restituere, nisi æstimationem usus ultra tempus assignatum, vel aliud lucrum cessant. Et ratio est, nam nemo tenetur plus reddere domino ratione iniustæ detentionis, quam fuerit illi causa damni, at quando eodem modo res periisset apud dominum, non fuit causa, ut res periret, ergo etc. Deinde siquis prudenter putet dominum contentum fore, si diutius rem detineat, vel etiam alio modo utatur re illa, non peccat, nec tenetur in conscientia de casu fortuito.

Dico 2. Ex dolo in quolibet contractu oritur obligatio restitutionis in eo, qui rem habet, si pereat vel peior fiat. Consentiunt Doctores omnes. Et probatur. In deposito, si nullum detur pretium pro custodia, minor est obligatio custodiendi, quam in aliis contractibus, commodati, locati etc., ut mox dicemus. Sed ex dolo depositarii oritur obligatio restitutionis, ergo a fortiori orietur etiam in aliis contractibus. Minor constat ex reg. 23. iuris cit. et ex libro 17. ff. veteri commodati etc., in commodato inquit *Paulus,* hæc pactio, ne dolus præstetur, rata non est. An vero iure naturæ talis contractus sit invalidus de non præstando dolo, vel solum iure positivo, ex iis, quæ disp. c. 95. dub. 3. circa secundum in fine diximus, iudicari debet, videtur enim solum iure humano esse invalidus, siquidem potest quis remittere obligationem etiam futuram ex iniuria sequenti, licet ex alio capite peccet contra charitatem, qui hoc modo contrahit, exponendo manifesto periculo peccandi eum, cum quo contrahit.

Dico 3. Ex culpa lata theologica, cui scilicet coniunctum est peccatum, in omni contractu oritur obligatio restitutionis. Probatur, nam in deposito minor est obligatio custodiæ, quam in aliis contractibus. Et tamen hæc custodia tanta esse debet, quantam quis in rebus suis adhibere solet, ut dicitur illa 32. ff. veteri depositi vel contra, nam ut capite 2. de deposito dicit *Gregorius IX.,* bona fides abesse præsumitur, si rebus tuis salvis depositum amisisti. Ex quo constat, non esse bonæ fidei possessorem, qui minus diligenter custodit depositum, quam res suas. Si tamen sine peccato committatur hæc lata culpa, ex inadvertentia eius qui depositum habet, non tenetur depositarius ex negligentia et desidia, quia qui negligenti suam rem tradit, debet sibi imputare damnum, inquit *Iustinianus* in Institutionibus, quibus modis obligatio contrahatur §. Præterea, et l. 1. ff. novo de obligatione. Quodsi iisdem locis

et aliis dicatur, depositarium solum teneri ex dolo, ideo est, quia nomine doli intelligitur etiam lata culpa theologica, quæ cum peccato coniungitur, nam l. 226. ff. novo de verborum significatione, magna culpa dicitur esse dolus, et l. 32. ff. veteri depositi etc. ait *Celsus*, latiorem culpam dolum esse, nec salva fide minorem, quam suis rebus diligens præstare potest depositarius, et idem dicitur ff. novo de obligatione. Circa culpam vero levem et levissimam minor difficultas est, in quibus contractibus oriatur ex illis obligatio restitutionis. *Sotus* l. 4. q. 7. a. 2. con. 4. docet, nullum teneri in conscientia ad restitutionem in commodato, deposito, et aliis contractibus, de culpa levi iuridica et levissima, nisi quando coram Deo sit peccatum mortale, quia venialia peccata vix in his vitari possunt. Consentit *Ledesma* relatus a *Molina* tomo 2. d. 295. in fine, *Navarrus* vero c. 17. Summæ a n. 179., *Sylvester, Angelica* v. Commodatum et Depositum, docent, quando contractus est in utilitatem solius accipientis, illum teneri de culpa levissima etiam, ut in mutuo, commodato etc.; si vero sit in utilitatem solius dantis in deposito etc., accipiens solum tenetur de culpa lata, non de levi et levissima; si vero in utilitatem utriusque, ut in pignore, locato, conducto etc., accipiens tenetur de culpa levi et lata, non de levissima.

Dico 4-o. Quando contractus obligat ex culpa levi et levissima ad restitutionem, nullum peccatum, nec ulla culpa theologica requiritur, sed sufficit culpa iuridica, ita *Navarrus* c. 17. Manualis n. 187. et alii. Et ratio est, nam ea, quæ in contractu ponuntur, ex iustitia fieri debent, etiam si non subsequatur alia ratio obligationis, ipse siquidem contractus est obligatio et lex contrahentium, ut ait *Ulpianus* l. 23. ff. novo de reg. iuris. At contrahentes, quando aliud non exprimunt, censentur contrahere secundum formam iuris. In iure vero civili et ecclesiastico statutum est, commodatarium v. g. debere restituere, etiamsi ea cura res commodatas custodiat, qua suas, atque adeo cum ea diligentia, quæ a peccato excuset; nisi diligentissimus sit in custodiendo, ergo nisi aliud exprimatur in contractu, tenebitur etiam absque ullo peccato de culpa levissima iuridica. Et hoc est, quod *Gaius* ait l. 1. ff. novo de obligatione, ex contractu nasci obligationem etiam sine maleficio, proprio quodam iure. In quo, latum est discrimen inter obligationem restituendi ex delicto et ex contractu.

Dico 5-o. Regulæ a Navarro, Sylvestro, Angelica assignatæ veræ sunt secundum iuris communis ordinem, nisi aliud in con-

tractu exprimatur, exceptis duobus casibus, precarii scilicet et depositi apud nautas et cauponarios. Dixi, secundum morem iuris etc. Nam ex natura rei, nisi id in contractu exprimatur, non videtur oriri talis obligatio iustitiæ, quod solum æstimo voluisse *Sotum*. Prima pars patet ex iure, nam imprimis quia mutuum et commodatum est in utilitatem accipientis solius, tenetur commodatarius etiam de levissima culpa, ut habet *Gregorius IX.* de commod. c. 1. et *Ulp.* l. 5. ff. veteri commodati vel contra, ubi in deposito, inquit, dolus solus præstandus est, quia nulla utilitas versatur eius, apud quem deponitur, nisi forte et merces accesserit, tunc enim etiam culpa exhibetur, aut si ab initio ita conventum sit, ut periculum præstet is, penes quem deponitur; ubi vero utriusque utilitas versatur, ut in empto, locato, pignore, dolus et culpa præstatur, commodatum vero, quia plerumque solam utilitatem continet accipientis, et culpam præstat et diligentiam. Similia fere habentur l. 18. ibidem, etiam bene addit iuris consultus „commodatum plerumque esse in utilitatem accipientis", nam si et in utilitatem dantis fiat, ut si quis commodet vestem, ad honestius excipiendum communem amicum, tunc commodatarius solum de levi culpa, non autem de levissima tenebitur, ut optime *Molina* tomo 2. d. 295. Similis lex est l. 1. ff. novo, de obligatione, ubi depositarium ait iuris consultus non teneri, nisi ex dolo, licet commodatarius teneatur, etiamsi ita custodiat res alienas, ut proprias, si diligentissime non custodiat, quia depositarius non sui gratia accepit, sed eius, a quo accepit; pari ratione ff. veteri, de periculo et commodato rei venditæ, dicitur is, qui rem venditam apud se habet, si pereat ante traditionem, teneri de culpa levi, non de levissima, quia scilicet in venditione utriusque contrahentis utilitas intervenit. Et eandem puto esse rationem pignoris, contractus enim pignoratitius est in utilitatem utriusque contrahentis, ut paulo ante dixit Ulpianus, datur enim pignus et pro securitate accipientis, et ut is, qui dat, aliquid obtinere possit ab accipiente pignus. Demum idem iudicium est de artifice, qui res pro pretio reficiendas accepit, ut habetur l. 13. ff. veteri, locati, conducti etc., ubi si fulloni, inquit, vestis polienda datur, et a muribus corrodatur, restituere tenetur. Et similia habentur l. 5. ff. veteri, nautæ, caupones, etc., ubi artifices et caupones custodiæ nomine ex locato teneri debentur, secus esset, si artifex sine mercede laboraret, tunc enim non teneretur, nisi ex dolo, sicut depositarius.

His positis tale confici potest argumentum: contrahentes illa præstare debent ex iustitia, quæ in contractu posita sunt. At quando nihil aliud exprimitur in contractu, censetur fieri contractus secundum formam iuris; in iure autem expressum est, ut vidimus, eum, qui in solam suam utilitatem accipit, teneri ex culpa levissima. Ergo et in foro conscientiæ id servari debet, nisi aliud explicetur in contractu.

Secunda pars conclusionis patet, nam imprimis precarium, etsi solum fiat in utilitatem accipientis, tamen ut l. 23. ff. novo de reg. iuris habetur, precarium sicut et depositum solum recipit dolum malum seu culpam malam, quæ dolus reputatur. Idem habetur l. 6. ff. novo, de precario, ubi causam huius rei dat *Ulpianus*, quia precarium non est datum ad certum tempus, sed revocari ad libitum potest. Contra vero licet nautæ et caupones custodiam rei recipiant in utilitatem utriusque, tamen l. 1. et 2. ff. veteri, nautæ, caupones, etc., statuitur etiam ex culpa levissima, teneri nautas et caupones, et ideo hanc legem latam esse, ait iuris consultor, ne detur materia conspirandi cum furibus adversus eos, quos hospitio susceperunt. Ex his facile est iudicare, ex qua culpa teneantur iudices, advocati, medici, tutores restituere. Solvi etiam potest ex dictis illa quæstio, quam late disputat *Molina* tomo 2. d. 2. q. 6., ad quid teneantur, qui in periculo v. g. naufragii, incendio, negligunt rem alienam ex solo contractu debitam ut suam conservent. Dixi ex solo contractu debitam, nam si debeatur etiam ex delicto præcedenti, ergo quomodocunque res pereat, debet pretium restitui domino, siquidem ut con. 1. ostendimus, si interveniat culpa v. g. commodatarii, qui diutius rem detinuit, alio avexit etc., tenetur etiam de casu fortuito, et l. 2. Cod., de condictione furtiva, damnum rei furtivæ in quovis casu dicitur esse furis, ante ablationem, nisi forte eodem modo res periisset apud dominum, iuxta dicta superius. Solvitur inquam illa quæstio: siquidem quando contrahentes tenentur ex dolo seu culpa lata, non ex culpa levi, non tamen ex levissima, ut in deposito, pignore, locato, conducto, sine obligatione restitutionis negligi possunt aliena, ut propria maioris vel æqualis pretii conserventur. Probatur, nam licet in foro exteriori præsumatur dolus, quoties locata etc. depereant salvis propriis, ideoque cogatur restituere, nisi aliunde probent abfuisse dolum, ut con. 3. ostendimus; tamen in foro conscientiæ ita non est, siquis enim rem suam pretiosam, vel pretiosiorem conservet, in dicto

Iudices, advocati, medici.

casu nullam culpam nequidem iuridicam admittit, in illa enim omissione nihil est, quod etiam homines prudentissimi non faciant, quilibet enim negligit minora damna ad vitanda maiora, sic et damna æqualia aliorum pro suis æqualibus: ergo nulla ibi culpa intercedit, nequidem levissima, ergo nec obligatio restitutionis. Et confirmatur, nam in contractibus, qui utiles sunt utrique contrahenti, non est ratio, ob quam res aliena præferatur propriæ, ergo etc. An vero si, ut res suas quis minoris pretii salvet, et negligat alias, et ex sola culpa lata et levi teneatur restituere, licite id faciat, non est adeo certum; licet enim si certam spem habeat, quod is, cuius bona pretiosiora conservat, resarciat damna, quæ patitur negligendo aliquod suum minus damnum, certum est obligationem esse, ut negligat minus damnum proprium; et ratio clara est, nam res in contractu accepta, quando sine damno conservari potest, debet conservari. At potest in tali casu, ergo etc. Si vero non adsit talis spes, an quis ex iustitia ad id obligatur, vix potest iure definiri, licet interdum charitate obligari possit quis ad impediendum grave damnum alterius levi suo incommodo.

Quando vero contrahentes tenentur ex culpa levissima, ut commodatarii etc., non tenentur quidem restituere, si negligant aliena ad conservanda sua meliora, tenentur tamen, si negligant, ut sua æqualia vel meliora defendant. Primum patet, nam nulla, ne levissima quidem culpa et imprudentia est negligere rem viliorem, pro conservanda pretiosiore. At commodatarius non debet restituere, si res commodata pereat sine ulla sua culpa, ergo etc. Unde probandum non est, quod *Molina* loco citato §. Tertio etc. ait, obligari in isto casu commodatarium ex re sua pretiosiori valorem rei minus pretiosioris refundere commodanti. Secundum patet, nam si pro re minoris valoris negligeretur res pretiosior, certum est, quod imprudentia et culpa committeretur, ergo oriretur obligatio restitutionis. Ex alia vero parte teneretur commodatarius maiorem diligentiam adhibere in custodiendo commodato, quam in rebus propriis, ut habetur l. 1. ff. novo, de obligationibus, idque vel ratione accepti beneficii, vel quia ex iustitia strictius obligante tenetur custodire commodatum, propria vero solum ex liberalitate, ut supra diximus. At minorem adhibet curam, qui negligit commodatum æqualis pretii, ut sua conservet, ergo etc. Et ideo l. 5. ff. veteri, commodat, etc., dicitur commodatarius teneri restituere, si incendio, ruina etc. pereat res commodata, suis rebus exportatis,

quod tamen intelligendum est, si cetera sint paria, secus enim esset, si res commodatarii multo pretiosiores conservarentur. An vero, et quando quis sumere possit compensationem pro sua re neglecta, late dicit *Molina* citatus, sed ex dictis facillime iudicari poterit etc.

Dubitatio secunda.

QUANDO RESTITUI DEBEAT RES IN CONTRACTU ACCEPTA, SI PEREAT MALITIA, VEL NEGLIGENTIA INTERNUNCII.

Dico 1-o. Si internuncius eligatur a creditore, etiamsi res pereat, cessat omnis obligatio debitoris. Ita *Ulpianus* l. 10. §. ult. et l. 12. ff. veteri, commodati vel contra, *Molina* tom. 2. a. 296. Et ratio est, nam si creditor designat personam, cui res traditur, in ipsa traditione ius et dominium rei transit in creditorem, qui rem illam accepit per designatam illam personam, ergo totum periculum est creditoris. Duo tantum addit *Molina* l., hoc locum non habere, si creditor tantum mittat nuntium, qui de solutione debiti moneat, illum tamen non designat, per quem res mittatur, tunc enim, si res per talem missa pereat, non continuo liberabitur a delicto, qui misit, ut illa l. 12. notat *Ulpianus*. Et ratio est, quia tunc creditor non accipit rem suam per se vel per suos, ergo etc. Secundum est, si signum aliquod statuerunt debitor et creditor, ut qui tale signum exhibuerit, illi res debita consignetur, et tale signum manifestetur a debitore alicui fraudulento petitori, non liberabitur debitor ab obligatione, liberaretur autem, si per ipsum non esset manifestatum hoc signum.

Dico 2-o. Si internuncius eligatur a debitore, et solutio debeatur ex delicto, tenetur debitor solvere secundo, quomodocunque res pereat. Ita *Navarrus* c. 17. n. 67. Et ratio est, nam quando debitum est ex delicto, illud delictum est ratio, ut postea per internuntium res pereat, quando non periisset per internuntium sine tali delicto, ergo ratione iniustæ acceptionis, sive debitum sit personale, sive reale, sive ex iure in re, sive ex iure ad rem, semper obligatur ad restitutionem, donec satisfaciat domino rei, quod tamen intelligi nolo excepto uno casu, de quo in fine huius dubii loquemur.

Dico 3-o. Si electus nuntius a debitore debitum personale ex contractu non tradat creditori, etiamsi id fiat absque ulla culpa debitoris, obligatur nihilominus ad secundam solutionem, excepto

casu, de quo in fine dubii. Ita Ioanes *Medina* q. 2. de restitutione dub. 3. in fine, *P. a Navarra* l. 4. c. 5. n. 72. cap. 1. n. 13., ubi id probat ex *Innocentio III.* c. 1. de pignoribus, quod caput, etsi obscurum sit, ibi tamen Pontifex definit, debitorem, cuius nuncius, qui fidelis putabatur, fugit cum pecuniis, liberum esse quidem a peccato et pœna legis commissoriæ, tamen sortem debere iterum reddere computatis in eam fructibus pignoris, quam interim creditor ex re pignorativa acceperat. Et ratio est, nam quando debitum est personale, quamvis tradatur personæ, quam eligit debitor tamquam fidelem, tamen dominium illius non est penes creditorem, quousque ipse vel persona a se designata rem traditam non accipiat, ergo si perit, domino perit, res enim, cum casu et sine culpa pereunt, domino pereunt, et multo magis si culpa intercedat. Atque ideo cum creditor nondum habuerit rem suam, debet illam habere.

Dico 4-o. Quando debitum ex contractu est reale et mittitur ad creditorem per internuncium, quem elegit debitor, si in eligendo internuncio culpa debitoris intercessit, tenetur iterum restituere; si non intercessit, non tenetur. Ita docent *Navarrus* c. 17. n. 185., *Medina* cit. §. Si primum, *Petrus Navarrus* cit. n. 4. et 9., *Molina* sup., et quos refert, *Sylvester, Panormitanus.* Colligitur imprimis ex l. 10. et 20. ff. veteri, commodati etc., ubi si argentum commodatum, inquit lex, per infidelem servum mittatur, tunc non meum damnum est, et l. 11. additur, secus esse, si non eligatur idoneus homo. Et ratio est manifesta, quia res quælibet, si sine mea culpa pereat, domino perit, non mihi. At huiusmodi res creditoris est, non debitoris, ergo etc. Et ideo l. 1. ff. novo, de obligatione, dicitur, quod si commodatum pereat, damnum est commodantis; si vero mutuum perat, perire accipienti mutuum; quia scilicet per commodatum non transfertur dominium, ut transfertur per mutuum. Atque ideo, qui commodatum accipit, habet dominium reale, qui vero mutuum solum, personale. Qualis autem negligentia et culpa necessaria sit in singulis generibus contractus ad hoc, ut ex illa oriatur obligatio restitutionis, ex præcedenti dubitatione cognosci potest, qui enim accipit commodatum in solam suam utilitatem, tenetur etiam ex culpa levissima, qui depositum ex sola culpa lata, denique, qui locatum ex culpa levi, et levissima, et sic de ceteris. Ex quo solvitur difficultas illa, quam late differt *Petrus Navarrus* citatus, an scilicet si res tradita sit

confessario et is non restituit, perseverat adhuc obligatio restitutionis, ut vult *Navarrus* c. 17. n. 68., cui etiam *Petrus Navarrus* favere videtur. Existimo tamen, non solum in casu ultimæ conclusionis, in quo nulla est difficultas, sed nequidem in casu secundæ et tertiæ conclusionis teneri hunc semper restituere, quod viris doctis placuisse ait *Petrus Navarrus* n. 6. Et ratio est, nam si is, qui debet restituere, non possit sine infamia sua per se restituere, rationabiliter consentire debet creditor, ut restitutio fiat per confessarium vel alium fidelem virum etc., ergo non solum non est rationabiliter invitus, sed etiam actu debite consentit, ut res illa tradatur confessario. Atque ideo in casu, quo sine infamia aliter fieri non possit restitutio, censetur creditor substituisse virum illum fidelem. Extra hunc vero casum verosimiliter vera est secunda et tertia conclusio.

Quaestio V.

DE CIRCUMSTANTIIS RESTITUTIONIS, QUIS, CUI, QUANTUM, QUANDO, QUIBUS EXPENSIS, QUO ORDINE DEBEAT RESTITUERE.

Late de hac re tota disputat post alios *Petrus Navarrus* toto l. 4. de restitutione. Nos, quæ magis necessaria sunt, attingemus.

Dubitatio prima.

QUIS, CUI, QUANTUM DEBEAT RESTITUERE.

Dico 1-o, eum teneri ad restitutionem, qui vel rem alienam habet, vel per contractum se obligavit, vel per delictum iniustitiæ causa est damni alieni, nisi cesset obligatio ista restituendi. Ex dictis clarum est. Potest autem quis liberari ab obligatione, etiamsi non solvat quod debeat, ut late ostendit *Molina* l. 2. d. 56. et præcedenti, si nimirum res aliena legitime præscribatur, iuxta dicta, vel si apud ipsum res pereat casu fortuito, iuxta ea, quæ 4. dub. 1. con. 1. diximus, vel demum si liberaliter relaxet debitum creditor donando scilicet illi hanc obligationem, quæ donatio, ut valida sit, debet esse plenissime voluntaria, atque ideo ignorantia et metus,

quæ impediunt plenissime voluntarium, impediunt, ne donatio sit valida, ut recte notavit *Petrus Navarrus* l. 4. c. 5. n. 21. Unde siquis decipiat dicendo, se minus debere, quam debeat, vel minando se non soluturum, si non remittat, non est valida remissio, sicut etiamsi ideo remittatur pars debiti, ne debitum totum pereat, vel si princeps aut vir magnus precibus obtineat relaxationem, cum hæ preces armatæ videantur; secus tamen si æqualis aut fere æqualis conditionis precibus obtineat relaxationem. An vero si quis falsam paupertatem, vel maiorem, quam habet, indigentiam prætendat, valide impetret relaxationem, ex his, quæ dis. 2. de donationibus ob causam dicta sunt, intelligi potest. Unicum casum ponit *Sylvester* et *Angelica* v. Restitutio, quo si pars remittatur debiti metu totius amissionis, valida est relaxatio, si videlicet tertio promittat creditor, operam suam se adhibiturum, ut recipiat partem debiti, dummodo ea parte contentus sit, tunc enim valida est remissio, licet ex metu fiat. Et ratio est, nam licet hæc remissio respectu debitoris sit donatio, tamen respectu tertiæ personæ debita est ex pacto oneroso, quo obligatur tertius ad procurandam partem debiti. At in contractu oneroso non est necessaria plena libertas, ut in donatione, ergo etc. Donatio.

Dico 2. Exceptis paucis casibus, semper fieri debet restitutio iusto possessori, a quo aliquid ablatum est. Ita docent auctores omnes, quos late rencenset *Petrus Navarrus* l. 4. c. 2. n. 1. Et ratio est, nam illi facta est iniuria, cum privatus sit licito usu et possessione, ergo etc. Unde sive quis sit dominus rei, sive tantum habeat ius utendi, detinendi etc., illi debet restitui, a quo res ablata est; atque ideo res commodata, deposita artifici ad resarciendum data etc., non domino, sed commodatario restitui debet. Et ratio est, nam licet quis non sit dominus rei, si tamen ex voluntate domini rem iuste habet, ius habet illam rem habendi, ergo iniuria illi fit, si privatur re huiusmodi. Si tamen periculum timeatur veri domini, eique sine periculo meo rerumque mearum restituere possum, recte notat *Petrus Navarrus* citat. n. 4., restitui debere domino suo. Addidi „iusto possessori“, nam ut q. 2. dub. 3. dicebam, iniusto possessori non potest semper restitui res furtiva, sed interdum restitui debet vero domino. Addidi „exceptis paucis casibus“, nam *Clemens VIII.* in Bulla de largitionibus religiosorum, decrevit, eum, qui aliquid accipit a religiosis etiam prælatis, restituere debere non illis, a quibus accepit, sed religioni. Et iuxta ius commue,

accepta a religiosis, qui non sint prælati, consequenter nec dominium habent, nec administrationem, eodem modo restituenda sunt monasterio, ut ex multis iuribus ostendit *Petrus Navarrus* cit. 10. Præterea quando dominus ignoratur, vel quando sine infamia aut propter longinquitatem sine periculo, scandalo restitui non possunt, cui dari debeant, disputatione 7. explicabimus. Accepta vero per simoniam, etsi post iudicis sententiam ei dari debeant, cui iudex statuerit, stando tamen in solo iure naturæ, ei deberent restitui, a quo accepta sunt. Ratio est, nam is re ipsa non transfert dominium rei datæ, siquidem nullus est titulus transferendi eo, quod res sacra non sit pretio æstimabilis, ergo cum illud pretium aliquem habeat dominum, dominium illius manebit apud eum, qui dedit, nisi in pœnam privetur dominio.

Dico 3. Tantum est restituendum, quantum damni illatum est, vel quanta est res ablata, aut quantum ex contractu debetur. In hac conclusione nulla est inter auctores controversia. Circa quod tamen quæri imprimis potest, an res aliena sit in specie restituenda, vel sufficiat, si redditur æquivalens? Secundo, cum æstimatio et pretia rerum crescant et decrescant, secundum quam æstimationem sit restituenda res aliena? Tertio, an fructus rei ablatæ sint restituendi, sicut et interesse, seu lucrum cessans, et damnum emergens? Quarto, an tantum restitui debeat, quantum ablatum est, etiamsi res apud furem pereat, eodem modo peritura apud dominum?

Ad 1. Respondeo, si res in specie extat, sive sit usu consumptibilis, sive non, tenemur eam reddere. Ita *Navarrus, Sylvester, Antoninus,* apud *Petrum Navarrum* l. 4. c. 1. n. 4. Et ratio est, nam illius rei dominium non est translatum in alium, ergo debet reddi domino. Recte tamen notat *Petrus Navarrus,* quod si quis aliam pecuniam, vel rem eiusdem bonitatis, quantitatis etc. reddat invito domino, licet iniuriam illi faciat, non teneri tamen ad restitutionem eiusdem rei. Ratio est, quia reparavit damnum ad æqualitatem, nec dominus est rationabiliter invitus, si accepto æquivalente nollet rei suæ dominium transire ad alium, sicut dominium rei æquivalentis transivit ad se. An vero pro iniuria aliquid restituere debeat, in materia de homicidio dicemus.

Ad 2. Omissis variis sententiis, quæ videri possunt apud *Medinam* q. 6. de restitutione, *Petrum Navarrum* l. 4. c. 2. n. 29., respondeo, ratione contractus standum esse iis, quæ iusto contractu statuta sunt, si vero res ablata vel destructa sit, aliter est iudi-

candum. Nam imprimis, si res exstat in specie, reddi debet cum omni suo melioramento naturali, vel mixto, subductis impensis et valore industriæ, ut ex supra dictis patet, et bene advertit *Petrus Navarrus* citato n. 31. Deinde in hac re respicere debemus ad fructum et utilitatem, quam habuisset res apud dominum, si ablata non fuisset. Ed ideo tantum pretium eius reddi debet, quantum res ipsa apud dominum valuisset. Unde si dominus usurus non erat, v. g. frumenti modio tempore difficilis annonæ, fur non debet restituere illud pretium, quo æstimabatur tempore furti, sed solum pretium, quo æstimabatur eo tempore, quo dominus usurus erat frumento. E contra vero interdum plus solvere debet, quam valuerat res tempore furti, si v. g. ablatio rei causa sit, ut dominus insumat maius pretium in re simili, vel impediat, ne tunc magno pretio res distrahatur. Et ratio horum est, nam illud solum debet restitui, in quo dominus est passus damnum; sed in excessu pretii non est passus damnum, si non erat rem venditurus, quando pretium illud crevit, nec adactus est necessitate ad comedendam rem similem maiori pretio, ergo etc. Scio iuniores aliter sentire, et varias texere scrupulos, sed absque solido fundamento. Illud vero recte *Petrus Navarrus* n. 38. addit, quod scilicet si constet, quo tempore dominus absumpturus erat rem suam, non debet restitui summum pretium rei eo tempore currens, sed medium.

Ad 3-um ex dictis q. 2. dub. 1. patet solutio, fructus enim puræ industriæ reddi non debent, reliqui vero fructus deductis impensis reddi debent etiam a possesore bonæ fidei, ex ea parte, qua hic factus est ditior. Ex quo contra Altisiodorensem bene infert *Petrus Navarrus* l. 4. c. 1. n. 40. et 60., lucra acquisita pecuniis, usura etc. acquisitis, non esse restituenda, nam pecunia res sterilis est, et si usui illius aliquis fructus responderet, licite posset usurarius ex pecunia fructum accipere: ergo fructus ex pecunia habitus est merus fructus industriæ, quem nemo tenetur alteri dare. Illud vero recte notant Theologi, in foro conscientiæ etiam furem posse deducere expensas in re furtiva et perceptione fructuum absumptas. Imo etiam expensas utiles, ex quibus res est facta melior. Et ratio est, quia sufficit compensare damnum illatum ad æqualitatem. Dixi „in foro conscientiæ“, nam l. 13. ff. veteri, de condictione furtiva, dicitur is, qui argentum furatus est, ex quo pocula facta sunt, cælaturæ æstimationem non posse recipere. Denique lucrum cessans et damnum emergens una cum re mala

fide possessa restitui debent, ut si propter furtum alienum coactus est dominus usuras solvere, vel a negotiatione cessare; fructus tamen, quos dominus non percepisset, non tenetur fur restituere, ut ex iis, quæ ad secundum diximus, patet, et bene notat *Petrus Navarrus* n. 44.

Ad 4. Diximus supra, possessorem *bonæ fidei* non teneri restituere rem alienam, si apud se pereat, etiamsi cum ipsius culpa perierit, ut quia prodige dissipavit etc., sed solum id, quo factus est ditior, debet reddi; qui vero *mala fide* possidet rem, etiamsi mero casu fortuito perdat, tenetur eam restituere ratione iniuriosæ actionis, ut q. 62. a. 6. habet *D. Thomas:* siquidem possessor malæ fidei est in mora a die acceptionis et iniustæ detentionis. At mora trahit ad se periculum, ut iura loquuntur citata a *Petro Navarro* l. 4. c. 1. n. 11., ergo etc. Deinde similiter debitum personale nunquam cessat ex amissione rei, etiamsi eodem modo peritura fuisset apud creditorem res solvenda, ut patet ex dictis, quæ præcedenti dub. 2. conclusione 3. Debitum vero reale, si pereat apud furem, eodem modo periturum apud dominum, contra *Paludanum* recte docent *Covarruvias, Medina, Sylvester, Antoninus, Petrus Navarrus* illo c. 1. n. 16. et *Molina* cit. q. præcedenti dub. 1. con. 1., non teneri furem restituere, nisi utilitatem, quam dominus percepisset tempore iniustæ detentionis, cuius rationem illo dub. 1. assignavimus; quod ipsum habetur l. 10. §. Si ea conditione ff. ad l. Rhodiam, ubi dicitur, quod si nauta tuas merces in deteriorem navim te inconsulto transtulit, sed eodem modo pereat et deterior et melior navis, non tenetur nauta, secus autem, si melior navis evadat. Imo addit *Petrus Navarrus* n. 20., audivisse se, virum doctissimum, qui diceret, etiamsi res illa non eodem modo fuisset peritura apud dominum, v. g. eodem naufragio, incendio etc., sed longe alio modo, dummodo tamen res peritura fuisset apud dominum, non teneri furem quidquid reddere, etiamsi absumpserit vel inique destruxerit illam; quod etiam *Petrus Navarrus* non improbat. Et ratio horum est, nam fur non tenetur, nisi damnificationis ratione. At in tali casu non infert damnum, ergo etc. Sed profecto id difficile est defendere. Tum quia si depositarius tenetur restituere, quando res sua culpa lata, aut si stipendium accepit, levi pereat, multo magis tenebitur fur, qui iure naturæ tenetur ad custodiam rei furtivæ, donec restituat. Tum potissimum, quia ut q. 3. dub. 4. dicebamus, ad obligationem restitutionis parum refert, an quis ab alio pas-

surus erat vel non erat simile damnum, sed sufficit, siquis sit re ipsa causa damni. At si res non eodem modo peritura erat apud dominum, re vera fur est causa, ut isto modo pereat, atque ideo, ut pereat, quemadmodum ibi ostendimus, ergo tenetur restituere.

Dubitatio secunda.

QUANDO FIERI DEBEAT RESTITUTIO, ET IN QUIBUS CASIBUS DIFFERRI POSSIT.

Dico 1-o. Tres sunt causæ generales, propter quas differri potest restitutio. 1-o si restitutio rei inferat damnum et nocumentum creditori, ut *D. Thomas* q. 62. a. 5. ad 1. docet, nam restitutio, inquit, fieri debet in utilitatem creditoris, ergo ubi non est utilitas ipsius, differri potest, præsertim cum lege charitatis teneamur impedire, quantum possumus, damna proximorum. Ex quo principio inferri potest, eum, qui brevi tempore differt restitutionem, non peccare, quia prudenter æstimari potest talis dilatio non esse nocumento creditori. In eo tamen est aliqua controversia inter auctores, quod quidam existimant, si damnum illud creditoris futurum sit corporale, nullo modo esse restituendum, etiamsi creditor persuaderi non possit, ne rem suam hoc tempore repetat; si tamen sit damnum spirituale, ut quia rem restitutam in ebrietatem, scorta etc. sit insumpturus, et persuaderi non possit, sed omnino velit rem suam reddi, aiunt, debere tunc ex iustitia reddi; sic parochus tenetur ex iustitia occulto peccatori præbere Eucharistiam, et uxor debet reddere marito suo debitum, qui simplex votum castitatis habet, etiamsi sciat peccare maritum, ita docet *Petrus Navarrus* l. 4. c. 2. n. 31. et 33. Alii vero cum Navarro c. 17. n. 63., *Josepho Angles* et aliis a Petro Navarro relatis contrarium putant.

Secunda causa est nocumentum iniustum tertii, quod ex hac restitutione timetur, qua ratione qui ensem depositum habet, non potest restituere, si videat præsens periculum læsionis tertii, et ut *Valentia* ait d. 5. q. 6. puncto 4. §. Secunda moderatio, secutus Caietanum, Covarruviam et alios, quos refert *Petrus Navarrus* c. 17. n. 63., addit, non debere restituere pecuniam, si advertatur ex eius restitutione in discrimen adduci aliquarum pudicitiam ratione indigentiæ. Quæ omnia vera sunt, si sine gravi damno proprio differri potest restitutio. Damnum vero proprium excusare potest restituentem a culpa, etiamsi cooperetur remote ad damnum tertii,

ut superius cum de navigantibus in triremibus Turcarum explicavimus, et patet exemplo accipientium ad usuram in necessitate. Ratio vero, cur si adsit proprium periculum, nemo teneatur in tali casu restituere, est, nam nemo habet ius, ut ego cum illo cooperer etiam remote ad damnum innocentis, præsertim si cooperatio sit culpabilis; at reddere in tali casu est cooperari remote et culpabiliter, ergo etc.

Tertia causa dilationis est damnum et incommodum grave debitoris, siquidem ut recte docet *Petrus Navarrus* l. 4. c. 4. n. 19., nemo cum periculo vitæ, aut salutis tenetur restituere, nec proximus est rationabiliter invitus, si ad vitandum tantum damnum differatur restitutio. Difficultas tamen est, quantum debeat esse hoc incommodum, ut excuset a restitutione. In qua re duas generales regulas assignant communiter auctores, quos loco citato refert et sequitur *Petrus Navarrus*. *Prima regula* est, si ex omissione restitutionis tantum vel fere tantum damnum creditoris sequeretur, quantum sequitur incommodum debitoris, si regulariter facienda est restitutio, Ita *Gabriel, Soto, Paludanus, Navarrus, Sylvester* citati a *Petro Navarro* n. 53. Ratio est, nam æqualitas iustitiæ postulat ut ceteris paribus potius conservetur bonum eius, qui sine culpa patitur, quam eius, qui sua culpa se coniecit in tale periculum. Et præterea iustitia postulat, ut ceteris paribus res potius serviat ei, cui debetur, quam alteri, et rationabiliter est invitus, cui in tali casu res sua non redditur. Ex quo sequitur, quod si iniuste accusatus plectendus sit, etiam cum pari periculo vitæ tenetur ipsum liberare accusator, cum melior sit conditio innocentis, præterea etiam cum amissione status tenetur quis in pari necessitate restituere debitum, ut advertit n. 54. *Petrus Navarrus*. Sequitur etiam solutio illius quæstionis, quam late tractat idem *Navarrus* cit. n. 27., an si et creditor et debitor sint in extrema necessitate, teneatur debitor restituere. *Soto, Caietanus, Tabiena, Ledesma, Petrus Navarrus* aiunt non teneri. Et ratio est, nam in extrema necessitate non est meum et tuum, sed omnia communia sunt, et per ipsam necessitatem debitor fit dominus rei, ergo etc. Contrarium sentiunt *Sylvester. Medina, Scotus,* quos ibidem citat *Navarrus*. Alii iuniores distinctione utuntur, nam si restitutio, inquiunt, debetur ratione iniustæ acceptionis, vel rei acceptæ, teneri debitorem restituere, quia æquale incommodum debitoris non excusat a restitutione. Si vero debitum sit personale ex con-

tractu, aiunt, non teneri. Et ratio est, nam promissio solvendi in contractu semper est cum tacita conditione, dummodo sit potestas; at ubi sine periculo vitæ non potest quis solvere, non est potestas solvendi, ergo etc. Ad fundamentum vero *Petrus Navarrus* respondet, in necessitate bona fieri communia, non quoad proprietatem, sed quoad potestatem honestam utendi rebus aliis, quando alii tenentur ex charitate subvenire. At creditor, qui est in simili necessitate, non tenetur subvenire alteri, et æqualitas iustitiæ postulat, ut ceteris paribus res potius domino serviat, cuius est, quam ei, qui extra necessitatem nullum ius habet ad talem rem. Ex quibus sententiis, quæ probabilior sit, cuivis iudicandum relinquo. An vero ob talem necessitatem ita extinguatur dominium, ut postmodum etiam in opulentiori fortuna non teneatur quis restituere, variæ sunt auctorum sententiæ. *Petrus Navarrus* supra n. 21. putat, eum, qui simpliciter est in extrema necessitate, quia nec hic nec alibi habet, non teneri; licet si alibi haberet et in alio loco extreme egeret, teneretur. Et ratio est, nam in illo casu omnia communia sunt, et alter tenetur illi gratis dare, ut in materia de eleemosyna ostendimus: ergo hic si rem restituisset, posset illam in tali casu sibi usurpare, et eam creditor deberet dare gratis, ita si non restituit, potest retinere. Et id verissimum est, ut convincit argumentum, si dominium sit reale sive ex contractu ut in deposito etc., sive ex delicto, si tamen dominum sit personale, ut in mutuo, emptione etc., et extreme egeat debitor re, quam debet restituere, non liberatur ab obligatione restituendi, si eam consumat. Et ratio est, nam illa res ante traditionem sua est, atque ideo, cum illam habet, non est in extrema necessitate, in qua indigeat bonis proximi, ergo si eam absumit, sibi absumit, et sibi perit res.

De extrema necessitate.

Secunda regula est, quando damnum debitoris, quod sequitur ex restitutione, notabiliter maius est, quam damnum, quod creditor patitur ex dilatione restitutionis, differri potest restitutio. Ita docent auctores communiter, quos refert et sequitur *Petrus Navarrus* l. 2. c. 4. n. 400. et l. 4. c. 4. n. 29. Probatur 1-o ex capite 9. de pœnitentia et remissione, ubi fœmina, quæ herbis medicatis tumorem ventris conciliarat, ut se gravidam fingeret, alienamquæ prolem supposuit, ne mariti hæreditas ad alienos devolveretur, aut certe ex adulterio concepit, iubetur absolvi, etsi nolit fraudem detegere marito ob metum. At huius difficultatis alia causa non est, nisi quia cum periculo vitæ et honoris non debent bona externa restitui,

Adultera.

ergo etc.; deinde iustitia obligat ad servandam æqualitatem per restitutionem, ergo cum tanta inæqualitete, et cum multo maiori damno nemo obligatur; atque ita in tali casu non detinetur alienum rationabiliter invito domino. Non enim habet ius dominus conservandi rem suam cum tanto detrimento alterius. Ex qua regula facile est plurimos in particulari casus resolvere. Imprimis enim verisimiliter bona inferioris ordinis nunquam sunt restituenda cum iactura boni altioris ordinis, utpote bona externa cum periculo famæ, vitæ, ut patet ex canone et ratione naturali allatis, quia vita et fama semper est maius bonum quibuscumque thesauris externis, ut *Prov.* 22. n. 1. de fama habetur. Atque ideo quantumvis crescant bona fortunæ, nunquam erunt tanti momenti, quanti vita et fama; quamvis enim quæ in ratione æstimationis pecuniariæ conveniunt, possunt æqualiter commutari, eo quod ad usus humanos æqualia sunt, licet ad diversum ordinem spectent, ut animalia et res inanimatæ, ea tamen, quæ in ratione æstimationis pecuniariæ non conveniunt, æqualiter commutari non possunt: similiter notat *Petrus Navarrus* l. 4. c. 4. n. 95., virum honoratum et nobilem non teneri, ut arte aliqua statum suum minime decenti querat pecuniam, quam restituat. Deinde sequitur id, quod ibi notat n. 40. cum Sylvestro, Cordubensi, Medina, et aliis, si quis res suas vendere sine magna iactura iam non possit, eo quod emptores desint, vel si instrumenta artis vendenda essent, posse differri restitutionem usque dum commodius res sine damno restituatur, ita tamen, ut damna, quæ creditor ex illa dilatione patitur, ob maiorem debitoris utilitatem resarciantur, quamvis ut ibi n. 53. notat *Navarr.*, non posse per lucrum proprium differri restitutio, nisi forte propterea ad tempus differatur, ut postmodum ex integro satisfaciat omnibus creditoribus ex lucro, quibus alias non posset satisfieri, tunc enim utiliter ageret negotium creditorum. Extra vero hunc casum si restituat, notabile amittit lucrum proprium, quoniam alienis rebus non utitur.

Aliud est damnum pati, aliud non uti alienis.

Præterea ex dictis colligitur, non teneri aliquem restituere debitum etiam ratione delicti, quamvis creditor inde aliquod incommodum notabile sentiat, dummodo non æquale cum tanta rerum suarum iactura, ut statum amittat, quem non ex alienis rebus acquisiverat. Ita Doctores communiter, quos late refert *Petrus Navarrus* n. 31. et probat ratio supra allata. Addidi tamen „statum, quem non ex rebus alienis“, si quis enim statum honorificum

ex bonis iniuste adeptis assecutus esset, ut ex rapina in bello iniusto, ex illicito contractu etc., tenetur restituere etiam cum amissione status, ut *Cordubensis, Soto, Caietanus* citati a Petro Navarro n. 42. docent. Et ratio est clara, tum quia id non est cadere suo statu, sed a non suo in suum, sibi debitum venire; tamen quia ipse nullum ibi damnum patitur, cum nihil de suo amittat. Recte vero addit *Navarrus* c. 45. §., quod si fur iam esset in bona æstimatione apud cives et parce vivendo paulatim vellet satisfacere, cogendum non esse, ut cum iactura æstimationis restituat totum simul, idque multo magis locum habet, si vel debita sunt incerta, vel certe rem, quam restituere debet, bona fide acquisivit, per hæreditatem, emptionem bonæ fidei etc., tunc enim si ante tempus præscriptionis constet, quod res sit aliena, non facile est spoliandus possessor cum imminutione honoris et existimationis. Imo, si v. g. scriba, mercator etc. habet debita incerta, eo quod nesciat a quo accepit, et in paupertatem cadat, potest sibi tamquam pauperi adtribuendo liberari ab obligatione restituendi, ita ut nequidem opulentior factus obligetur ad restitutionem, ut n. 50. notat *P. Navarrus*. Ratio est, nam ista bona pauperibus danda sunt, ut postea dicemus; at pauper est vir honoratus, qui secundum decentiam status sui patitur graves necessitates, ergo etc.

Qui debet, an egredi debeat religionem.

Ultimo denique, quamvis *Medina* q. 3. de restitutione cap. 8. velit cum *Gersone* et aliis, non posse debitorem ingredi religionem, nisi creditoribus satisfaciat, et si ingressus sit, teneri arte vel labore procurare, ut satisfaciat. Ego tamen cum *D. Thoma* hic. 91. 89. a 6. ad 3., *Sylvestro, Caietano, Armilla, Petro Navarro* l. 4. c. 4. n. 92. existimo, imprimis si potest quidem ante ingressum religionis satisfacere vel ita de rebus suis disponere, ut creditoribus satisfiat, id facere debere. Si tamen satisfacere non possit defectu substantiæ, non teneri manere in seculo, ut acquirat arte, militia etc., quo satisfaciat, nisi forte si brevissimo aliquo tempore posset satisfacere, et multo minus tenebitur laborare etc. post ingressum religionis, ut satisfaciat. Et omissa ratione *D. Thomæ,* quæ non adeo videtur efficax, ratio huius rei ex dictis est, quia cum dispendio boni altioris ordinis nemo tenetur restituere; at iactura boni status religiosi est altioris ordinis quavis pecunia. Deinde si ingressus religionem liberat coniugem ante consumatum matrimonium a debito, ergo multo magis etc. Ad hæc, si etiam sæculares, quæ non habent unde satisfaciant, atque ideo excu-

santur per impotentiam, non tenentur gravibus laboribus, arte, quæ suum statum non decet etc. procurare, ut habeant, quod restituant, multo minus ergo religiosi etc.

Dico 2-o. Si obligatio restitutionis est ex contractu, restituendum est tempore determinato in contractu; vel si non est tempus determinatum, restituendum, quando dominus repetit; si vero ex acceptione iniusta vel ex re accepta consurgat obligatio, nec ulla intercurrat prædictarum causarum, ob quas differri possit restitutio, restituendum est quam primum commode fieri potest. Ita docent communiter auctores, quos late refert l. 4. c. 4. n. 1. *Petrus Navarrus.* Et Probatur ex regula 14. ff. novo de regulis iuris et regula 4. §. Quoties ff. novo, de verborum obligatione, ubi sic habetur: In omnibus obligationibus, quibus dies non ponitur, præsenti die debetur. At in obligatione restitutionis dies non ponitur, ergo etc. 2-o nam si res aliena in spe durat, præceptum negativum est de non retinendo. At præcepta negativa semper et pro semper obligant. Si autem res aliena non duret in specie, etsi *Petrus Navarrus* velit, etiam tunc obligationem esse præcepti negativi de non retinendo valore et pretio rei destructæ; tamen etiamsi solo præcepto affirmativo teneamur in tali casu restituere, adhuc probari potest conclusio. Tum quia dominus habet semper ius rem suam habendi, nisi ex ipsius voluntate actuali debita apud alium permittatur; sed in prædictis casibus nulla est voluntas domini, ut rem suam alius habeat: ergo ius habet rem suam habendi; ergo qui illam habet vel destruxit, tenetur statim restituere. Tamen quia detentio damni alieni est continuatio acceptionis, ergo quocumque tempore detinet, semper damnum infert et peccat. Atque ideo *D. Thomas* hic q. 66. a. 3. ad 2. ait, detentionem boni alieni eandem malitiam habere cum acceptione, et Concilium generale Lateranense can. 18. de restitutione spoliatorum, quoad periculum animæ, inquit, non multum interest inter iniuste detinere vel invadere alienum: ex quo liquido constat, non solum tunc peccare detinentem aliena, quando actualiter proponit non reddere, vel actu utitur re aliena, sed etiam quoties voluntate omittit restituere; et ratio est clara, nam omissio operis debiti peccatum est actuale, ergo etiamsi sine proposito voluntarie quis detineat, quod reddere deberet, peccat actualiter.

In solo deposito.

Ex hoc oritur inter Scholasticos difficultas, cuius cognitio necessaria est in praxi confessariis: An scilicet, qui diu detinet

rem alienam, peccet sæpius, vel tantum semel una continua detentione. *Petrus Navarrus* supra n. 9. ait, toto tempore detentionis, unicum tamen peccatum committi. Fundamentum est, quia etiamsi interdum intercipiatur ratio voluntarii, quia tamen manet prima acceptio in extrema damnificatione, non multiplicatur ratio peccati, sicut inquit, qui vult occidere, sumit arma, quærit hostem, aggreditur etc., qui vult fornicari, etiamsi tactus etc. præcedant, non peccat nisi unico peccato: ergo similiter in præcedenti conclusione nisi id dicamus, inquit, impossibile erit, ut pœnitens confiteatur numerum omissionum restitutionis, si diu alienum detinuerit, ergo etc. Qui diu detinet, quoties peccet.

Dico 3. peccatum numero diversum est contra præceptum restitutionis, quoties ex aliqua causa, ut ex somno etc., interrumpitur ratio peccati actualis, si post huiusmodi interruptionem subsequetur libera et considerata omissio restitutionis, ita hic *Caietanus* q. 66. a. 3., et ex principiis moralibus latius hoc ostendi debet 1. II-æ q. 74. Nunc probatur breviter. 1. Quando unum peccatum actuale etiam tempore distat ab altero, ita ut intermedio tempore nulla sit ratio peccati actualis, non possunt continuari et unum numero fieri in ratione peccati actualis, sed quando quis dormit vel naturaliter obliviscitur, quod rem alienam habeat, non est in actuali peccato iniustitiæ; si vero iterum advertat, iterum habetur actuale peccatum omissionis, ergo etc. Minor est evidens, quia ubi non est ratio liberi, ibi non est ratio peccati actualis, ergo etc. Confirmatur, nam si continuarentur in ratione peccati, continuari deberent in ratione actionis moralis, vel omissionis. At in illa non continuatur, quando tempore intermedio interrumpitur ratio liberi. 2. Vel ad continuationem unius peccati actualis sufficit externa detentio continuata, etiamsi in esse morali non continuatur, vel non sufficit. Si primum: ergo qui detinet, perpetuo est in actuali peccato, etiamsi dormiat, quod nec *Petrus Navarrus* admittit n. 16. Si vero id non sufficiat, ergo debet etiam in esse morali continuari actus omissionis, quod non fit, si interrumpatur consideratio. Et confirmatur, nam idem *Petrus Navarrus* n. 14. fatetur, quod si quis proposuit semel restituere, postea tamen iterum nolit restituere, peccata detentionis multiplicantur numero, quia in esse moris discontinuantur, et ut ipse ait, prior intentio intercisa est. At discontinuatur, etiamsi per somnum vel alio modo tollatur ratio liberi et moralis, ergo etc. Ad fundamentum Petri Navarri respondeo:

Optime probat illud argumentum ad moralem diversitatem peccatorum idest ad multitudinem peccatorum, quæ in confessione explicanda est, non sufficere solam physicam diversitatem actionum, quæ peccata sunt, nam nec in homicidio, nec in fornicatione tot sunt moraliter diversa peccata, quot sunt præcise actiones, quarum quælibet habet malitiam, siquidem quoties continuatur una intentio, et ex illa malus actus externus unus, vel plures, quorum unus ex alio oriatur, omnes illi actus moraliter censentur unum peccatum, etiamsi in quolibet actu sua insit malitia. Et idem est in præsenti, nam propositum non restituendi, omissio restitutionis, usus rei alienæ, etiam per actus licet diversissimos, est unicum peccatum, si continuentur in genere moris, non minus quam in exemplis fornicationis, homicidii etc. a Petro Navarro allatis; moraliter vero diversa sunt peccata, quoties interrumpitur ratio peccati. Ad confirmationem. Confessarius non debet esse molestus pœnitenti examinando omnes interruptiones, cum impossibile sit eas exprimere, sed sufficit, si dicat, quamdiu rem alienam detinuit, cum haberet facultatem restituendi, hinc enim sufficienter intelligitur numerus peccatorum; similiter si prostibula exprimant, quamdiu in tali statu in tam populosa et tam corrupta civitate vixerit, sufficienter exprimunt numerum peccatorum.

Dubitatio tertia.

QUIBUS EXPENSIS FIERI DEBEAT RESTITUTIO, SI IN ALIUM LOCUM DEBEAT RES DEFERRI.

Diversas hac de re Auctorum sententias refert *Petrus Navarrus* l. 4. c. 3., qui, sicut et ipse, confusissime hac de re loquuntur. Breviter, quæ mihi veriora videntur, explicabo.

Dico 1. Etsi, quando restitutio debita est, solum ratione rei acceptæ fieri debeat restitutio expensis creditoris; quando tamen ex delicto est debita, omnes expensæ, quarum necessitas ex tali delicto oritur, faciendæ sunt a debitore; expensæ vero, quæ non oriuntur ex tali delicto, eo quod illas facturus erat etiam dominus rei, transferendo videlicet alio rem, quo mitti debet, a creditore debent fieri; et si factæ sunt a debitore, deduci possunt ex ipso capitali. Ita *Navarrus* c. 17. n. 42., *Soto* l. 4. de iustitia 97. a 1. ad 3., Ioannes *Medina* q. 2. dub. 3., *Petrus Navarrus* cit. n. 6. et

alii. Primum patet, nam ex sola re accepta possessor bonæ fidei solum illud tenetur restituere, in quo factus est ditior, ut supra docuimus: ergo non tenetur pati damnum expensarum, satis igitur est, si moneat dominum, ut pro sua mittat; et si prudenter iudicat dominum, quia nimium distat, velle ut pauperibus vel cognatis ipsius detur, id facere debet, ut sic voluntati domini, quantum prudenter fieri potest, satisfiat. Secundum patet, nam quisque tenetur resarcire damnum, quod ex ipsius culpa sequitur; sed necessitas expensarum, quas dominus facturus non erat (eo quod non erat rem translaturus eo, quo fur transtulit, atque ideo non debebat novis expensis remitti iterum) sequitur ex delicto accipientis: ergo et contraria ratione ostendi potest, non debere refundi expensas, quas dominus facturus erat in transferenda re sua ad illum locum, ad quem iam res mitti debet; si tamen expensæ nimis magnæ fieri deberent, ita ut notabiliter sequeretur maius damnum restituentis ex restitutione, quam creditoris ex omissione, eo quod sumptus itineris excedant debitum, potest fieri restitutio iuxta ea, quæ supra diximus.

Dico 2-o. Si obligatio oriatur ex contractu, in contractibus, qui solum utiles sunt creditori, si nulla culpa debitoris interveniat, expensis creditoris fieri debet restitutio, ut l. 12. ff. veteri, depositi, habetur de deposito, in quo sola custodia requiritur a depositario; in contractu vero, qui solum fit ad utilitatem debitoris, ut in commodato etc., expensæ modicæ fieri debent a debitore; si magnæ fuerint, fieri debent a commodante, nisi aliud in contractu statutum fuerit. Ita habetur l. 18. ff. veteri commodati §. Possunt, ubi expensæ modicæ factæ in retrahendo servo commodato a fuga, vel in medicos, dicuntur fieri debere a commodatario, maiores vero a domino. In reliquis vero contractibus, si creditor discessit ex loco, ubi res debebat reddi, expensæ sunt creditoris; sin debitor, debitoris. Et ratio est, quia quando ex contractu est determinatus locus, in quo facienda est restitutio, etsi debitor sine culpa discedat ex illo loco, tenetur ad solvendum in eodem loco. Addit tamen lex 12. ff. veteri, depositi, quod si res deposita est in Asia, ut Romæ reddatur, id fieri debet expensis deponentis; et bene notat *Petrus Navarrus* n. 16., quod si quis accipiat mutuum in India, restituere debet in Hispania, subductis expensis, quas facturus erat dominus in transferendo, nec maiores expensas potest in sortem computare, qui mutuum accepit, quam re ipsa fecisset dominus.

Ubi et illud bene advertit, non posse sine usura obligari mutuatarium, ut ubicunque creditor repetit, ibi reddat, nullis expensis computatis, nec deducto valore monetæ, quæ plus forte valet in loco, in quo fit restitutio.

Dubitatio quarta.

QUO ORDINE FACIENDA SIT RESTITUTIO, SI CREDITORIBUS OMNIBUS SATISFIERI NON POSSIT.

Omissis variis Auctorum opinionibus, quæ videri possunt apud *Petrum Navarrum* lib. 4. c. ultimo,

Dico 1-o. Si debitor solvere possit omnibus creditoribus, nullus est ordo ex necessitate servandus in restitutione; si tamen omnibus solvere non posset, iustitia postulat, ut ordo aliquis in restituendo servetur. Prima pars patet, nam ex sola mutatione ordinis nullus defraudatur suo iure, quod habebat, dummodo integre satisfaciat illi, ergo etc. Secunda pars ex dictis clara est, et sequentibus conclusionibus comprobabitur.

Dico 2-o. Debita certa et determinata, quæ sicut certo et noto creditori debentur, prius sunt solvenda, quam debita incerta; et debita realia, per quæ scilicet res determinata obligatur alteri tamquam domino, prius sunt restituenda, quam debita personalia, etiamsi incerta persona sit cui debeatur. Ita *Caietanus, Medina* et alii, quos n. 3. et 4. refert *Petrus Navarrus*. Primam partem probat Petrus Navarrus, quia debita incerta solum ex dispositione iuris positivi debent reddi pauperibus, vel locis piis; at vero debita certa iure naturali reddenda sunt creditori; sed strictius obligat ius naturale: ergo etc. Verum inferius ostendemus, falsum esse, quod de restitutione bonorum incertorum docet Petrus Navarrus. Ratio igitur huius rei est, quia in pauperibus vel locis piis non est tantum ius ad habenda bona incerta, quantum est in creditore certo, cuius signum est, quia non tenetur creditor huic potius, quam illi pauperi dare rem incertam, ergo etc. 2-o Probat optime in Manuali *Navarrus* c. 17. n. 49., et *Petrus Navarrus* n. 7., nam quando res est obligata alteri per dominium, eo quod nunquam illius rei dominium amiserit, non est res illa sub dominio creditoris, ergo creditores nullum ius habent, ut ex illa re aliquid illis detur, seu quod idem est, ut legitimus dominus spoliatur re

et utilitate sua propter debita aliena, etiamsi nesciatur, quis sit illius rei dominus, ideoque pauperibus et locis piis danda est. Et confirmatur, nam nemo tenetur ex alieno satisfacere pro se, ergo etc.

Dico 3-o. Inter debita personalia prius solvenda sunt, quæ debentur titulo oneroso, quam quæ gratioso; at gratiosa prius, quam ipsa legata pia etc. Ita *Navarrus* c. 17. n. 50. et *Petrus Navarrus* n. 7. Et ratio est, nam ut supra diximus, gratiosa promissio semper includit conditionem, nisi mutentur circumstantiæ; at si post factam promissionem adveniat impotentia restituendi id, quod titulo oneroso debebatur ante, mutantur circumstantiæ: ergo promissio non obligat Unde, si post impotentiam solvendi tradatur res promissa alteri, censetur fieri in fraudem tertii, et promissio nulla, ut habetur l. 1. et reliquis ff. novo, de iis, qui in fraudem creditorum facta sunt, restituendis, etc. Si tamen ante impotentiam restituendi omnibus facta sit etiam traditio rei donatæ, valida est donatio.

Dico 4. Inter debita personalia titulo oneroso prius solvenda sunt, pro quorum securitate res aliqua obligata est per pignus, hypothecam. Ita *Navarrus* cit. cap. 17. n. 51. et *Petrus a Navarra* n. 10., et ratio clara est, nam tunc debitor non tantum habet ius personale in creditorem, sed etiam realem obligationem in re obligata, quam obligationem non habent alii creditores: ergo præferendus est, qui utrumque ius habet. Si vero plures haberent in eadem re securitatem illam, tunc, qui prior est tempore, potior est iure.

Dico 5. In solutione debitorum personalium, secundum ius commune, ex antiquitate debiti nullus oritur ordo in restituendo servandus. Pari ratione inter debita ex delicto et contractu oneroso nullus est ordo solutionis, sed æqualiter omnia solvi debent, quidquid in contrarium dicat Ioannes *Medina* de restitutione q. 2. dub. 4. con. 4. Prima pars patet ex l. 17. ff. novo, de privilegiis creditorum, privilegia, inquit lex, non ex tempore æstimantur, sed ex causa, etiamsi eiusdem tituli fuerint, concurrunt, licet in his diversitas fuerit temporis. Ex qua lege intelligi potest regula illa iuris, qui prior tempore etc., solum habere locum in iure pignoris, hypothecæ etc., non autem in solo debito personali. Secunda pars communis est contra *Caietanum, Armillam, Navarrum,* Barthol. *Medinam* et alios, quos refert *Petrus Navarrus* dub. 8. n. 35. Est tamen

Sylvestri v. Restitutio 6., 95. *Angelicæ*, *Petri Navarri* et aliorum. Et probatur, nam nihil potest reperiri in his debitis, ex quo unum alteri præferri debeat, ergo æqualiter sunt solvenda, sive debeatur ex delicto, sive ex contractu oneroso. Antecedens facile probari potest inductione omnium rationum, quæ adferri possunt pro constituendo ordine in talibus debitis, licet enim cum maiori iniuria domini retineatur, quod furto vel rapina ablatum est, quam quod per solum contractum acceptum non restituitur, eo quod in postremo casu sola retentio est iniuriosa, acceptio minime; ex eo tamen non sequitur, ullum ordinem esse necessarium in restituendo, siquidem obligatio restituendi non oritur ex modo iniuriæ, seu ex eo in quo iniuriæ differunt, sed ex eo, quod bona aliena accipiantur sine voluntate domini; ordo autem restituendi oritur ex maiori vel minori iure creditoris. At in præsenti æquale ius habet creditor, sive debeatur res ex delicto, sive ex contractu oneroso, ergo etc. Hæc tamen omnia intelligenda sunt, nisi personæ aliquæ a re publica vel præferantur privilegio vel in pœnam postponantur.

Dico 6. Quando plures sunt creditores in eodem gradu quoad ordinem solutionis, non potest debitor absque iudicis sententia bona conscientia solvere uni totum, cum cæteris nihil supersit solvendum, sed debet inter illos secundum æqualitatem proportionis distribuere, ita ut sicut quæ est proportio debitorum, eadem sit solutionis. Ita *Navarrus* c. 17. n. 52. secutus Sylvestrum et alios. Probatur manifeste ex iure civili f. f. novo, quæ in fraudem creditorum facta etc., ubi l. 6. §. Faciendum, dicitur eum, qui iure repetiit totum debitum, etiam si sciverit aliis creditoribus non posse creditorem solvere, sibi vigilavit, nec teneri solvere, quia sicut in iudicio solum ratio habetur allegatorum et probatorum, et quæ iuxta allegata constituuntur, rata sunt. Atque ita iudicis auctoritas auget ius creditoris, qui in iudicio repetiit, quamvis qui extra iudicium repetiisset, non augeretur ius illius. Deinde vero l. 24. additur, si uni creditori solvatur propter gratificationem, revocandum est, ne melioris sit unus creditor conditionis, quam alii. Si tamen is iuste exegisset, revocari non posset, quia vigilavit, melioremque suam conditionem effecit, quia ius civibus vigilantibus scriptum est. Quibus verbis insinuatur ratio etiam naturalis huius rei, est enim contra æqualitatem iustitiæ in rebus debitis non æqualiter operari erga illos, quibus æqualiter debemus; sed quando creditores in eodem gradu concurrunt, æquales

sunt in iure etc.: ergo contra iustitiam est, præponere unum, cui integre solvatur. Verum tamen est, quod si debitor, non exigente creditore, et ignorante impotentiam illius solvendi, ceteris debitoribus ultro offerat, et creditor recipiat, potest bona conscientia totum retinere, licet debitor peccavit contra iustitiam. Ratio est, nam creditor iste, qui acceptavit satisfactionem, aliis creditoribus non tenetur ratione rei acceptæ, siquidem res illa nondum erat obligata aliis creditoribus, ergo per possessionem acquirit verum dominium rei acceptæ, nec ratione contractus, ut per se patet, nec ratione iniustæ acceptionis, siquidem ignorantia paupertatis debitoris et aliorum debitorum eiusdem, excusat creditorem a culpa, ergo etc. Et hæc de restitutione in genere.

DISPUTATIO IV.

DE IUSTITIA SERVANDA CIRCA BONA SPIRITUALIA.

Multa possent hoc loco disputari de obligationibus eorum, qui damnum dant non tantum in bonis spiritualibus, sed etiam in iis, quæ annexa sunt bonis spiritualibus, ut de distribuentibus beneficia ecclesiastica indignis, de ecclesiasticis non recitantibus Breviarium, de acceptis simoniace etc. Quia tamen de his est alibi proprius disputandi locus, duo hoc loco breviter solum explicabimus. *Primo,* an qui lædit aliquem in bonis animæ, tam naturalibus et acquisitis, quam gratuitis et supernaturalibus, inducendo scilicet ad peccatum, avertendo a religione etc., teneatur restituere? *Secundo,* an sacerdos, qui pro una missa a pluribus accipit eleemosynas, teneatur ad damnum spirituale eorum, qui dant eleemosynas?

De bonis animæ.

Dico primo. Qui scienter et cum iniuria abstulit bona animæ naturalia, vel acquisita, ut cum quis alium dementat, impedit ne addiscat aliquam scientiam vel artem, docet falsitatem et errores, tenetur restituere omnia damna secuta ex tali actione secundum iudicium prudentis viri. Consentiunt Doctores omnes, et ratio clara est ex dictis, nam ad restitutionem tenetur, qui cum iniuria auffert aliquid utile ad usus vitæ humanæ, vel qui impedit, ne quis libere

exerceat suas facultates, quarum dominium aut usum habet, ut de organis corporis inferius dicemus, ergo. Addidi „cum iniuria“, si quis enim sine iniuria id faciat, tam non tenebitur ad restitutionem, quam, qui sine iniuria resecat brachium, non tenetur. Dixi, restituere debere damna secuta, nam ut infra dicemus, sicut pro ipsa vita et membris corporis non est ulla restitutio facienda; siquidem liberi hominis vita et membra corporis non sunt pretio æstimabilia, ita nec pro damno personali in bonis naturalibus animæ quidquam restituendum est, quod a simili iisdem rationibus probandum est, quibus illud præprimis disputatione sequenti ostendemus. Dixi „secundum iudicium prudentis viri“, nam considerari debet utilitas personæ, negotiorum, occasionum lucrandi, ex quibus omnibus iudicandum erit, quid sit restituendum iuxta regulam præcedentis disputationis qu. 5. dub. 3. datam de modo restituendi res, quas quis in spe non re habet. Addidi „docens falsitatem“ etc., nam ut ex communi Doctorum sententia notat *P. Navar.* l. 2. c. 2. n. 4., qui falsum docendo sic alios in errorem induxit, nisi eiusmodi falsa docuerit, quæ probabilia sunt, et nihil interest discentis, sive verum sit, sive falsum, tenetur revocare errorem indicando se falsum docuisse. Pari ratione si cui ex officio incumbat docere verum, et id negligat, tenetur ex iustitia resarcire damna, quæ oriuntur ex eius negligentia, quamvis, ut docet *Navarrus,* posset quis quædam artis suæ secreta non evulgare passim, sed suos tantum docere, nisi esset ars simpliciter necessaria reipublicæ, et communibus remediis succurri non possit, tunc enim esset iniusta conspiratio occultare tales artes. Ex quo constat, quam gravem obligationem habeant non solum hæretici, qui libris suis plurimos inficiunt, sed etiam, qui lascivis, et curiosis rebus, ut astronomicis, animos avocant a studiis utilioribus et nugis implent bona ingenia.

Dico secundo. Etsi is, qui ex intentione ruinæ spiritualis proximum pertrahit ad peccandum, magis peccet, quam si bona externa omnia abstulerit, vel corporaliter occidisset, tamen si sine vi ac dolo pertrahat proximum ad peccatum, quod aliquod ius non violet, non tenetur ex iustitia ad illam restitutionem, sed solum præcepto charitatis ad correctionem fraternam. Dixi „sine vi et dolo“, nam si per vim et dolum induxit, tenetur ex iustitia vim et dolum removere, et insuper si quædam damna passus est proximus, resarcire. Et ratio est, nam vis et dolus est contra iustitiam, et iniuriam

Vis et dolus.

patitur is, qui decipitur; ergo debet ex iustitia removere, nam ut ex disputatione præcedenti dub. 3. concl. 3. dicebamus, quilibet habet ius, ut alii per media iniusta non inferant illi damnum. Ex quo sequitur, hæresiarchas teneri palinodiam cantare et removere dolum ab iis, quos deceperunt. Pari ratione probandum est, damna secuta ex vi et dolo restitui debere, quia deceptus illa iniuste patitur. Addidi in conclusione, qui ex intentione ruinæ proximum inducit, etc.; qui enim ex tali motivo inducit, directe peccat contra charitatem speciali peccato scandali, in quo etiam odium proximi includitur, et præterea ex eo maius damnum patitur proximus, quam vel ex ipsa corporali morte, mortem scilicet animæ; si tamen sine tali intentione inducat ad peccandum propter suam delectationem, commodum, etiamsi inde sequatur amissio gratiæ, non tamen est maius homicidio. Et ratio est, nam si quis alium inducit sine prædicta intentione ex solo motivo delectationis, commodi, non peccat nisi contra illud præceptum et illam virtutem, cui repugnat peccatum, ad quod induxit: ergo si illud non est gravius peccatum homicidio, vel forte nec inducere ad tale peccatum erit gravius; ex eo enim, quod gratia amittatur vel Deus offendatur, non augetur malitia specifica peccati, sed relinquitur in sua specie, si quidem ex ratione generica peccati mortalis est, ut gratiam et benevolentiam Dei secum non compatiatur. Demum addidi „ad peccatum", quod non inferat iniuriam aliis; si enim induxit quis alium ad peccatum contra ius alienum, ostendimus disputatione præcedenti qu. 3. dub. 4., quomodo teneatur restituere. Iam igitur probatur conclusio, nam si teneretur quis pro damno spirituali ad restituendum, *vel* teneretur restituere aliqua bona fortunæ, et hoc non, quia bona spiritualia, præsertim supernaturalia, nullo pretio æstimari aut compensari possunt: ergo nihil temporale pro iis restituendum, ut in simili infra ostendemus de vita et fama; *vel* bona spiritualia, eo quod teneatur verbi gratia ieiuniis, orationibus, precibus, exhortationibus per se vel alios adhibitis reducere omnino lapsum ad pœnitentiam, at ad ista non tenetur ex iustitia, sed solum ex charitate. Et probatur, nam qui induxit alium ad peccandum modo prædicto, non tenetur ad ullam restitutionem ratione acceptæ rei, siquidem nihil alieni apud se habet, nec ratione damni dati, tum quia, qui sine peccato damnum dedit contra iustitiam, non tenetur ad restitutionem, ut qui sine vi et dolo induxit verbi gratia ad fornicationem simplicem, non peccavit contra iustitiam,

ergo etc.; tum quia scienti et consentienti nulla fit iniuria, ac proinde nec restitui quicquam debet ratione iniuriæ illatæ; at qui pertraxit alium ad peccandum sine vi et dolo, scientem et volentem pertraxit, ergo. Et similiter cum possit ille, qui peccavit, post lapsum resipiscere cum Dei gratia, et non vult, non patitur damnum invitus, imo ut *P. Navarrus* c. 2. ait, eo ipso videtur remittere obligationem, etiamsi quæ fuisset, quod, cum possit damnum sibi illatum resarcire, nolit redeundo in gratiam cum Deo.

Qui impedit aliquem ab ingressu religionis, vel professum extrahit.

Dico tertio. Qui sine vi et dolo impedit aliquem etiam cum peccato ab ingressu religionis, vel extrahit professum, promissionibus etc., ad nihil aliud tenetur, quam ad quod tenentur ceteri, qui alios ad peccatum induxerunt. Est contra Scotum, Richardum, Antoninum, et Navarrum c. 12. n. 44., quos ipse et *P. Navarrus* l. 2. c. 2. n. 12. citat, qui docent eum, qui extraxit professum, teneri vel eundem, vel alium similem, vel se ipsum restituere religioni. Conclusio tamen nostra est *Sylvestri, Cordubensis, Soto, Mercado, P. Navarri,* qui late alios auctores citat. Dixi in conclusione „sine vi et dolo", nam qui per vim et dolum impedit alium ab ingressu religionis, tenetur removere vim et dolum, et omnia impedimenta, quorum ipse causa fuit, quia vis et dolus contra iustitiam est, et omnia inde nascentia impedimenta. Præter hæc omnia si per vim et metum professum quis extrahit, probabile est, quamvis *Soto* l. 4. qu. 6. a. 3. ad 2. concl. 3. contrarium velit, quod teneatur religioni restituere omnia emolumenta, quæ ex illo habitura erat religio, considerato valore spei, sanitatis, mortis, infirmitatis, inconstantiæ, non minus, quam si per vim et dolum causa fuerit, ne servus aliquis domino utilis esset. Licet enim, ut mox dicam, religio haud habet tale ius in religiosum, quale dominus in servum, tamen quod acquirit religiosus, religioni acquirit, proinde qui extraxit religiosum vi et dolo, fecit per violationem iustitiæ, ut religio hoc damnum haberet; ergo sicut qui patri filium occidit, tenetur restituere emolumenta, quæ pater percepturus erat, licet in filium non habuerit tale ius, qualem in servum, ita in præsenti; quamquam si sine iustitia eripiatur patri filius, vel inutiliter, non aliter facienda sit restitutio, quam religioni, si professus extrahatur sine vi et dolo. Dixi etiam „cum peccato"; nam si sine ullo peccato iusta de causa avertat quis alium ab ingressu religionis vel extrahat, ut quia inamoratus est, vel quia gravis paupertas id exigit parentum, quia religio illi non convenit, certum est non teneri ad restitutionem

ullam eum, qui sic avertit vel extrahit. Qui tamen malo animo, ut sine rationali causa avertit, peccat quidem mortaliter, si tamen vis et dolus absit, non tenetur ad restitutionem, etiamsi professus fuerit is, quem extrahit. Et primo quidem quod non teneatur, si vel ingredi volentem, vel novitium avertat, probatur, nam si quid restituere deberet, vel novitio vel religioni deberet. *Non* tenetur novitio, ut probari potest iisdem argumentis, quibus dicto 2. ei, qui inducitur ad peccatum, debere nullam fieri restitutionem, nec rei acceptæ, cum nihil illius apud se habeat, quem persuasit, ut religionem relinqueret, nec ratione iniustæ actionis, cum non violet illius ius, qui sciens et volens operatur; ergo sicut qui alium sciens et volens ducit ad peccatum, non committit iniustitiam, ita hic a fortiori, siquidem ceteris paribus gravius est inducere ad peccatum, quam revocare a perfectione consiliorum, ad quam nemo tenetur. *Nec* tenetur religioni, nam religio nondum habet ius in novitium, ideoque liberum illi esse sine iniuria ulla discedere a religione, et nisi religio habeat aliquod ius, nihil aufertur contra ius illius: ergo nulla illi fieri debet restitutio. Et confirmari potest, nam si quis novitio persuadeat, ut arctiorem ingrediatur, nihil debet restituere religioni, quod signum est non-habere religionem ius in novitium, cuius violatio veram iniustitiam contineat et obliget ad restitutionem. Quod vero pari ratione, si professus extrahatur, non tenetur is, qui extraxit, ad restitutionem illo lib. 4. qu. 6. a. 3. ad. 2. *P. Navarrus* loco citato n. 11. et 13. ait. Et probatur manifeste, nam imprimis certum est, quod ipsi professo non magis tenetur, quam aliis, quos scienter et volenter ad peccatum induxit. Quod vero religioni non teneatur, probatur, nam si teneretur aliquid restituere religioni, vel teneretur se aut personam æquivalentem sistere religioni, vel certe deberet damna temporalia et utilitates temporales cessantes refundere. *Non primum*, ut recte docet *Soto,* licet *Navarrus* putet eum teneri alium religioni restituere, si commode potest; tum quia ex *Concilio Tridentino* sess. 25. c. 18. de reformatione severe præcipitur, ne quis ad religionem cogatur; tum quia licitum est cuivis tempore novitiatus egredi religionem, ut leges omnes ecclesiasticæ clamant, et qui ingrederetur propter extractum professum, si ex iustitia teneretur ingredi, non posset exire sine iniustitia; tum quia apostata semper manet obligatus ad redeundum, etiamsi is, qui illum extraxit, loco apostatæ ingrediatur: ergo si ingrediatur is, qui extraxit, vel aliquid amplius restituitur religioni, quam oblatum

est, vel posset is, qui loco apostatæ ingressus est, egredi. Rationem huius rei a priori inferius adducemus. *Nec secundum,* nam, ut recte *Soto,* et *P. Navarrus* notant illo c. 2. n. 23., religiosi non sunt veluti servi ad id ordinati, ut religio in suum commodum illis utatur, sicut dominus servis, sed potius religio est propter religiosum, ac proinde religiosi sunt, sicut filii, qui sponte se obligarunt ad religionem, non in religionis commodum, sed in utilitatem propriam spiritualem, ac proinde non tenentur religiosi ex iustitia procurare commodum temporale religionis, nisi illis ex officio incumbat, quando videlicet per acceptionem officii, quasi ex contractu obligantur. Quod a posteriori patet, tum ex illo, quod si professus ex negligentia non exerceat eos actus, ex quibus emolumentum nasceretur religioni, ut si ex inobedientia nollet sustinere cathedram, ex qua monasterio utilitas non modica provenit, non tenetur restituere religioni: tum quia si apostata redeat ad religionem, non obligatur ad ullam restitutionem emolumentorum et cessantium, obligaretur autem, si ex iustitia teneretur ad talia emolumenta. Licet ergo postquam aliquid acquisivit religiosus, id religionis sit, et qui auferret iam acquisita, iniuriam faceret religioni, eo, quod sicut religio tenetur in utroque horum alere religiosum, ita religiosus per illum, quasi per contractum obligat se, ut omnia, quæ acquisivit, sint religionis; tamen antequam aliquid acquirat, non tenetur ex iustitia aliquod temporale emolumentum procurare religioni. Ratio vero huius sententiæ a priori ea videtur esse, nam obligatio manendi in religione est solum ratione voti; at votum non inducit obligationem iustitiæ, sed religionis: ergo professus non tenetur ex iustitia manere in ordine, sed ex virtute religionis, quæ solum est pars potestativa iustitiæ. Cum igitur obligatio restitutionis non oriatur, nisi ex violatione iustitiæ, sicut qui violat, ita etiam, qui inducit ad violandum votum, non tenetur religioni quicquam temporale restituere, nisi propter vim et dolum aliqua iniuria intercedat. Solum igitur satisfacere debet Deo per pœnitentiam et iuxta ea, quæ de fraterna correctione diximus, laborare debet, qui extraxit a religione, ut iterum reducat.

De Missa et stipendiis.

Circa secundum multa sunt, quæ ad huius difficultatis solutionem ex 3. p. supponenda sunt, de quibus late *Suarez* 3. p. tom. 3. disp. 79. et 86, *P. Navarrus* l. 2. c. 2. n. 343. *Supponendum* igitur est breviter *primo,* sacrificia missæ non solum in opere operantis ministri habere valorem per modum meriti, impetrationis

et satisfactionis, sed etiam ex opere operato prodesse non solum offerenti, sed et iis, pro quibus offertur, nisi obicem ponant; nam etsi admittamus id, quod contendit Suarez illa disp. 79. sect. 4. et 5., hoc sacrificium ex opere operato non conferre gratiam iustificantem, nec augmentum illius, nec remissionem peccatorum venialium, tamen pœnam culpis remissis debitam ex opere operato remitti per hoc sacrificium bene probat Suarez sect. 6., et præterea per modum impetrationis obtinet auxilia gratiæ ad iustificationem et augmentum illius, qui modus impetrationis multis modis differt a causalitate et effectu, quem habet hoc sacrificium ex opere operato, ut ibidem sect. 2. dict. 2. Suarez probat. *Supponendum est secundo,* cum Caietano tom. 3. de celebratione missæ qu. 2. et P. Navarro ubi supra n. 247, cum alicui promittitur sacrum communiter, non promitti valorem, quem habet ex opere operantis, nec eius rationem tantam haberi ab eo, qui petit fieri sacrum, quantam valoris ex opere operato. Quod a posteriori manifeste colligitur, nam qui accepto pretio promisit sacrum, satisfacit promissioni, etiamsi celebret in peccato mortali, atque ideo ex opere operantis nullum tunc meritum, nullam satisfactionem habeat sacrificium, ergo. Quare is, qui promisit sacrum, non tenetur ex iustitia suam devotionem applicare ei, pro quo celebrat, quamquam si applicet, sacrum futurum sit utilius. *Supponendum est tertio,* ad solutionem præsentis quæstionis parum interesse, an missa pro pluribus dicta tantum singulis valeat, quantum prodesset, si pro uno solo diceretur, nam stipendium et eleemosyna, quæ pro celebratione datur, non datur propter fructum sacrificii applicandum, id enim revera simoniacum esset, multo magis, quam si pro beneficio ecclesiastico applicando pretium daretur prælato; sed datur illi eleemosyna in stipendium temporale, quo indigent celebrantes, ut ministrando vivere possint et pro suo temporali labori stipendium aliquòd habeant.

In re tamen illud certum est, quod ad illos effectus attinet, quos hoc sacrificium confert per modum impetrationis, quantum est ex parte sacrificii, non minus prodesse singulis, etiamsi pro multis offeratur, quam prodesset si pro uno tantum offerretur, ut ex *D. Ioanne*, et communi sententia probat *Suarez* illa disp. 79. sect. 12., dicto 3., *P. Navarrus* n. 159. Et ratio esse videtur, nam hoc sacrificium ex se potens est ad impetrandam rationem sui valoris, qui cum sit infinitus ratione Christi oblati, hoc sacrificium

de se sufficiens est ad impetranda quælibet finita beneficia, quantumvis multa, ergo ex parte valoris ad impetrandum non limitatur eius effectus. Verum, quia sicuti valor hic non applicatur ad impetrandum, nisi ut coniungitur illi ratio et petitio ministri, dicet nemo hanc vim impetrandi limitari ab ore sacerdotis, quæ minus impetrat pro pluribus, quam uno solo, ut patet; at id dici non potest: nam licet, si in specie non oretur pro aliquo, sed solum pro communitate, cuius ipse pars est, minus utilis sit illi in specie oratio, quam si pro illo nominatim oraretur, ut ex Concilio Constantiensi ostendit *Suarez;* sed tamen, ut prædicti auctores bene notant, si nominatim et in specie pro diversis oratio fundatur, non minuitur ex eo vis impetrandi respectu singulorum. Et ratio est, nam impetratio fundatur in liberalitate dantis, ideoque non est semper infallibilis, liberalitas autem cum in Deo summa sit, sicut et facultas, non accidit in illo, quod in hominibus, qui ob liminatam facultatem nolunt sæpe pro multis rogari. Quod ad alios effectus attinet, quos ex opere operato confert hoc sacrificium, *Suarez* sect. 12. concl. 2., *Scotus, Bonaventura, Gabriel, Richardus, Durandus, Navarrus,* quos late refert supra *P. Navarrus* n. 262., aiunt, si pro pluribus fiat hoc sacrificium, minorem unicuique effectum dari, quam si pro uno solo offerretur. Contrarium sentiunt *Caietanus* loco citato, *Sylvester, Angelus, Canus, Cordubensis,* quos refert et sequitur *P. Navarrus* n. 268. Et videtur esse clara sententia *D. Thomæ* 3. p. qu. 79. a. 5. in corpore, ubi hoc sacrificium sufficiens esse pro omni pœna ait, pro quibus autem offertur, illis fieri satisfactoriam pro mensura devotionis illorum; et ad secundum et tertium, cur non tollatur, inquit, tota pœna, non oritur ex defectu virtutis sacrificii, sed ex defectu dispositionis. Licet igitur intentio offerentis applicet huic vel illi valorem sacrificii et vim conferendi effectum ex opere operato, non dat tamen valorem istum sacrificio, quem infinitum habet a Christo qui offertur, quantum est ex se, ergo potest æque pluribus sufficere. Inde sicuti sacramenta, quando sine propria dispositione percipiuntur, ex Dei voluntate habent determinatum gradum gratiæ, quem conferunt; si tamen pluribus proprias dispositiones habentibus conferantur, ut si in tempestate unica forma absolvantur, vel simul baptizentur unica forma, non minus singulis conferunt sacramenta, quam si separatim singulis collata essent, quia fructus sacramentorum illimitatus est; ita proportionate philosophandum

est de valore sacrificii. Confirmatur a posteriori hæc sententia, nam si limitatus esset effectus sacrificii, et quo pluribus applicaretur, eo minorem effectum singulis conferret, cum ex intentione ecclesiæ et ministri semper applicetur sacrificium etiam præsentibus, sequeretur, melius esse dicere missam, quando pauci intersunt, quam plures. Argumenta vero, quæ in contrarium *Suarez* adfert, ex dictis refutari possunt. Nam ut falso assumit, aliqua sacra defunctorum pro uno solo ceteris exclusis offerri. Et falso ait ex hac sententia posse pro uno sacro innumera stipendia accipi, ut ex istis, quæ paulo post dicemus, constabit, nec sufficienter expedit argumentum deductum a similitudine sacramentorum. Sed de his alibi est nostra sententia explicanda. His præmissis:

Prima sententia.

Prima sententia est eorum, qui dicunt sacerdotem, sive sit dives, sive pauper, posse accipere tot stipendia, quot sufficiant ad honestam propriæ personæ strictamque sustentationem. Ita docet *Caietanus, Soto,* et alii, quos citat *Suarez* disp. 86. sect. 4., quos sequitur *P. Navarrus* l. 2. c. 2. n. 333. et 336. Dixi, suæ personæ, nam n. 325. ait Navarrus, ne quidem pro sustentatione patris egeni posse plura stipendia accipi. Probatur hæc sententia, nam divitiæ sacerdotis nihil conferunt ad æqualitatem iustitiæ et debitum, proinde si pauper accipere potest tot eleemosynas, quot sufficiunt ad suam sustentationem, poterit accipere etiam dives; sed pauper potest: ergo. Minor probatur, nam imprimis nullum damnum spirituale infert iis, pro quibus sacrum facit. Deinde dignus est, qui altari servit, ut de altari vivat, nec honestum est, ut sacerdos mechanica arte lucretur victum, ut late probat *P. Navarrus* n. 337., ergo sicut miles tantum stipendium iuste potest accipere, quantum sufficit ad eius sustentationem, ergo. Confirmat *P. Navarrus* n. 332., nam stipendium hoc non datur sacerdoti ob laborem solum, sed ad honestam sustentationem; et quamvis ob solum laborem daretur, mereri tamen quis potest labore semihoræ victum totius diei, cum in ministris Ecclesiæ non sudor corporalis attendi debeat, sed id solum, ut si ipsi in ministrando pane cælesti occupentur, alii victum temporalem eis subministrent etc. Et sane indignum est sacerdotali dignitate, ut pro victu totius diei tantus ab eo labor exigatur, quantus a colono, præsertim cum sacerdos non permittatur plus laborare, id est plures una die facere missas. Ex quo infert idem Navarrus, quod si sacerdos ab uno stipendium accipiat, et reliquis sine ullo stipendio promiserit sacrum, satisfacere posse utrique

obligationi eodem sacrificio, nam nec quemquam damnificat, nec plus stipendii accipit, quam valeant eius labores.

Secunda sententia.

Secunda sententia est, eum, qui accipit plura stipendia etiam excedentia sustentationem, non peccare contra iustitiam, nec teneri restituere. Hanc sententiam *P. Navarrus* n. 320. putat esse *Angeli, Armillæ, Paludani*, et 330. non putat esse absurdam. Et probari potest, nam si nulli detrahitur de fructu sacrificii ex opere operato, qui præcipue intenditur, et quem solum tenetur applicare sacerdos, etiamsi pro pluribus offeratur; ergo nulli facit iniuriam sacerdos, si admittat alios ad consortium eiusdem sacrificii; sicut igitur qui obligatur alteri, a quo stipendium accipit, ut absolvat, baptizet, non facit illi iniuriam, ex eo, quod plures simul baptizet, vel unica absolutione absolvat in periculo, cum nihil de fructu sacramentorum detrahatur; ergo pari ratione in præsenti pluribus uno actu satisfieri potest. Confirmatur, nam si tabellarius, conductus ab uno, accepto stipendio integro profectionis, potest ab aliis, qui suam operam requirunt, pretium accipere, ergo similiter.

Tertia sententia.

Tertia sententia est, non posse sacerdotem etiam pauperem accipere ultra unum stipendium, nec illud tantum, quantum victui eius diei sufficiat, sed tantum, quantum communi consuetudine determinatum est, ut detur sacerdoti, ita *Suarez* disp. illa 86. Et primo quidem sect. 2. dict. 3. probat, non posse tantum accipi, quantum exigit victus unius diei; tum quia, ubi lege natum est hoc stipendium, non est, ut sufficiat ad integram sustentationem; tum quia actio sacrificandi non durat toto die, sed aliis etiam modis victum quærere potest. Secundo ibidem dicto 4. probat, quod simpliciter non possit amplius uno stipendio accipi, primo quia, inquit, infert hoc modo damnum spirituale proximo, eo quod minus participet de fructu sacrificii, deinde si ab eodem diverso tempore pro diversis sacrificiis diversa stipendia acciperet, non satisfaceret dicendo unicam missam; ergo etiamsi a diversis accipiat diversa stipendia, non satisfaciet. Consequentia patet, nam medium iustitiæ est medium rei, et in ipsis rebus consistit, sive ad unam, sive ad plures personas dicat habitudinem; ergo etc. Demum sectione quarta concludit, id etiam locum habere in egeno sacerdote, nam paupertas seclusa extrema necessitate non dat facultatem accipiendi aliena invito domino, sicuti nec vendendi quid carius, quam valeat, nec mercenarius potest ratione paupertatis accipere aliquid ultra mercedem. Petrus vero *Navarrus*, qui hanc sententiam, quatenus ultra

victum eius diei non licere plura stipendia accipere, probabilem putat, eo fundamento nititur n. 330., quod eleemosyna illa non detur sacerdoti propter applicationem fructus huius sacrificii, sed in stipendium temporale, quo indiget celebrans, ut vivere possit; ergo si maius exigat stipendium, quam valeat labor, et quam sufficiat ad strictam eius diei sustentationem, tenebitur ad restitutionem.

Verum auctores primæ et secundæ sententiæ facile hæc argumenta resolverunt. Nam imprimis, quod lex non taxarit tantum stipendium pro labore ministri, id fecit ob alias rationes honestas; tum ut ne magnitudine pretii deterriti fideles rarius curarent fieri sacrificia. Quod vero actio sacrificandi non requirat diem integram, non sequiritur non posse integri diei stipendium accipi, cum ex multis beneficiis pro divino officio, quod tamen vix in die horam occupat, pro uno interdum die victus totius anni proveniat. Ei vero, cui duo sacra promissa sunt, uno satisfieri non posse, clarum est, nam, ut ipse *Suarez* illo dicto 4. notat, duo stipendia ab eodem homine dantur sub conditione et promissione duorum sacrificiorum, quam promissionem non implet unum celebrando sacrum; deinde, ut *P. Navarrus* n. 328. bene notat, qui unum tantum facit sacrum, unicum fructum applicat; cum tamen si plures faceret, plures fructus applicaret; ergo privat aliquo fructu spirituali, qui unicum facit. At vero, qui pro pluribus sacrum promisit, non tenetur, nisi unicum facere pro quolibet illorum, faciet autem pro quolibet, si pro singulis in specie faciat, et cum tanto fructu eius, quanto pro uno solo faceret. Si tamen promitteret sacerdos operaturum se sacris pro illo solo, qui stipendium dat, ratione contractus teneretur pro illo solo facere. Ad fundamentum P. Navarri dici posset, stipendium temporale ministri esse, quicquid ad eius status et victus decentiam spectat, et opus illud sacerdotis non minus esse dignum tali pretio, quam laborem tabellarii, qui a pluribus plura stipendia recipit. His tamen non obstantibus

Dicendum est breviter, in praxi tutiorem esse ultimam sententiam. Probatur, quia in illa nullum est periculum iniustitiæ; ergo. In praxi.

DISPUTATIO V.

DE IUSTITIA CIRCA BONA CORPORALIA.

Variis modis in genere lædi potest proximus contra iustitiam in bonis corporis: per homicidium, membri alicuius mutilationem, verbera, incarcerationem etc., per filiæ stuprum, aut coniugis adulterium, de quibus ordine disputabimus.

Quæstio I.

AN LICITUM SIT SEIPSUM VEL ALIOS OCCIDERE, ET QUID SIT PRO HOMICIDIO RESTITUENDUM.

Quæ in hac re certa sunt.

In hac re quædam certissima. *Primo certum est,* ex homicidio iniusto aliquam oriri obligationem réstituendi, modo infra explicando. *Secundo certum est,* homicidium iniustum esse peccatum gravissimum, ut *Exod.* 20. 13. et *Ioan.* 3. 11., et sæpe alibi habetur. Et ratio naturalis clara est, nam etsi homo non sit dominus vitæ, habet tamen ius conservandi vitam, et utendi suis potentiis, tanquam usufructuarius, quod ius per occisionem tollitur; ergo quamdiu durat hoc ius conservandi vitam, nec superatur ab alio iure præstantiori, non potest homo sine iustitia occidi. Verum, quia concurrere possunt circumstantiæ, in quibus superari potest ius illud conservandi vitam ab aliquo iure præstantiori, ac poinde tunc sine iniuria potest occidi homo, videndum est, quando id licite fieri potest. Et ex allata ratione naturali constat, quis sit sensus illius præcepti decalogi de non occidendo; sensus enim non est, ut privata auctoritate, vel ut innocentem ne occidas; nam ut mox dicemus, et privata auctoritate licet interdum occidere vel mactare invasorem; et ex alia parte etiam nocentes non licet sæpe occidere privato homini. Sensus igitur legis est, ut non occidamus violatione iuris alieni. *Certum est tertio,* ut mox latius ostendemus, posse interdum iuste occidi aliquos. *Certum est quarto,* interdum posse licite desiderari mortem proximi, si nimirum talis sit causa, ut finis huius desiderii, propter quem is, cuius mors

desideratur, optare deberet mortem, ut si quis optet alicui mortem propter bonum, ne flagitia, vel ne graviora facinora perpetret, ne vexet Christianitatem etc. Si tamen quis ex odio cupiat mortem alienam, peccat mortaliter; imo, ut *P. Navarrus* l. 2. c. 3. parte 7. n. 209. recte ait, etiam siquis optet mortem patris vel fratrum etc. propter hæreditatem, vel ut dignitatem ipsius consequatur, peccat mortaliter. Et ratio est, nam ordo charitatis exigit, ut pluris æstimemus vitam proximi, quam fortunas nostras; ergo qui hunc ordinem invertit, peccat. Quare sicuti si proximus esset in extrema necessitate illorum bonorum, teneremur illi dare pro conservatione vitæ, ita etc. His positis

Dubitatio prima.

AN AUCTORITATE PUBLICA NOCENS VEL INNOCENS, SIVE PROBATUS, SIVE NON PROBATUS, LICITE POSSIT OCCIDI NON SOLUM PER MAGISTRATUM, SED ETIAM PER ALIOS.

Melefactores publica auctoritas licite occidit.

Dico primo. Licitum est malefactores publica auctoritate occidere. Est contra Valdenses, qui negabant convenire mansuetudini Novi Testamenti quemquam occidere. Est etiam partim contra *Scotum* 4. dist. 15. qu. 31. Sed quis est iustus occidens? Ubi ait, non licere magistratui ullum occidere extra illos casus, quos Deus in lege expressit, quia, inquit, nulli inferiori licet dispensare in lege superioris. Unde infert, non posse pro furto licite occidi homines, nisi forte sint fures nocturni, quos lex permittit occidi. Et addit etiam Legem Veterem de occidenda adultera revocatam esse a Christo, *Ioan.* 8. 11., nec ego te condemnabo. Probatur tamen conclusio, nam in genere Exodi 22. 18. præcipitur iudici, ut maleficos non permittat vivere, et, ut cætera omittam, Ananiæ et uxoris mortem legimus ob mendacium. Et ratio naturalis est clara, nam qui habent boni communis curam, possunt et debent ea exercere, quæ necessaria et utilia sunt ad conservationem boni communis; sed publica auctoritas habet curam boni communis, ergo potest et debet ea exercere, quæ bono publico conservando necessaria sunt; at occisio malefactorum necessaria est ad conservandum bonum commune, ut cæteri a maleficio deterreantur, quod nisi fieret, in latrocinia verterentur communitates cum non obstante isto metu multos adhuc malefactores videamus; deinde privatæ personæ sunt partes communitatis, partes autem ordinan-

tur ad bonum totius, ergo sicut pars corporis abscindi potest, ut totus homo conservetur, sic etiam in præsenti. Confirmatur, nam licita sunt bella publica auctoritate indicta, quæ sine cæde hominum non geruntur. Ex quibus patet solutio ad fundamentum Scoti, nam in occisione maleficorum nulla fit dispensatio circa præceptum naturale de non occidendo.

Innocentem occidere non licet.

Dico secundo, innocentem, qui probatus non est nocens, pro salute etiam reipublicæ non posse a magistratu occidi. Communis est gravium auctorum sententia; ita *Soto* l. 5. de Iustitia qu. 1. a. 7. *Cordubensis, Sylvester,* et quos late refert *P. Navarrus* l. 2. c. 3. parte 2. n. 129., qui docent, si turca illaturus esset gravia damna reipublicæ, nisi aliquis innocens occideretur, vel occidendus ei traderetur, non posse talem occidi, etiamsi tota respublica deberet everti. Fundamentum horum est, quia non licet facere mala, ut eveniant bona. Et si id liceret, excusaretur Pilatus, qui propter metum Iudæorum occidit Christum Dominum. Et denique cum respublica non habeat dominium vitæ civium, nec maleficio suo dedit innocens ius aliquod communitati, ergo non videtur posse occidi. Hanc tamen sententiam, etsi, quia communis, expresse deserere non vult *P. Navarrus*, fundamentum tamen contrariæ probabile esse iudicat, nec infirmis argumentis confirmari posset contraria sententia. *Primo,* quia tenetur quilibet particularis mortem subire pro conservatione boni communis iure naturali pietatis in patriam, ergo ad eam subeundam cogi posse a magistratu. Nam quod *Soto* ait, ex pietate, et non ex iustitia teneri, ideoque cogi non posse, nullius est momenti; quotidie enim videmus cogi a magistratu subditos etiam pœnis corporalibus ad servanda ea, quæ tenentur non ex iustitia, sed ex aliis virtutibus servare, ut ad non deserendam fidem semel susceptam, ad vitandas blasphemias, artes magicas, ad ieiunandum, ad vendendum frumentum in communibus necessitatibus. *Secundo,* respublica et quodvis naturale totum habet ius exponendi membra sua pro salute totius, unde non solum abscindi potest manus, quando ita necessarium est ad conservationem totius, verum etiam respublica potest exponere suum membrum certo discrimini mortis, collocando illud in loco exposito, ictibus tormentorum, etc., ergo. Nec refert, quod in dicto casu, quando verbi gratia turca peteret innocentem occidi, solum ex aliena malitia esset necessaria mors innocentis ad salutem reipublicæ, et non ex natura sua, nam etiam in bello ex malitia iniuste inferentis

bellum est necessaria mors civium. *Tertio,* innocens probatus nocens in iudicio licite potest occidi iuxta Sotum, non alia de causa, nisi quia tranquillitas et bonum commune exigit, ut iuris ordo servetur; at in nostro casu multo maior est necessitas boni communis, ergo. Nec argumenta contraria urgent, nam facile negaret *P. Navarrus,* malum esse innocentem occidere, quando occisio illius necessaria est ad conservandum bonum commune. In exemplo Christi Domini nullum est simile, nam populus ille non erat in extrema necessitate, sed in extrema malitia, nec Christus ratione suæ dignitatis cogi ab ullo poterat, ut contra suam voluntatem quicquam pateretur, cum ipse Deus esset, nec Pilatus curare debebat scandalum pharisæorum, quod secutum fuisset Christo dimisso. Licet autem respublica non habeat dominium vitæ, habet tamen ius totius respectu suæ partis, atque adeo ut pro conservatione totius partem abscindat. Illud tamen omnes fatentur, propter vitandum scandalum, vel propter infidelium conversionem fas non esse occidere innocentem, quia qui in errore versantur non sunt in extrema necessitate vitæ spiritualis, quam habere aliis modis possunt, sicut communitas in dicto casu esset in extrema necessitate. Addit præterea *P. Navarrus* n. 131., innocentem parvulum fas non esse morti tradere pro salute etiam communitatis totius, quia ille non tenetur mori præcepto pietatis pro patria, cum sit incapax omnis præcepti.

Quando licet occidere innocentes?

Unus tamen casus, in quo absque ulla controversia licitum est occidere innocentes, quando scilicet concomitanter cum aliis malefactoribus, qui iuste occiduntur, etiam innocentes, ubi non separari possunt a nocentibus. Et ratio est, nam ius reipublicæ iustum bellum gerentis ad puniendos malefactores et impedienda futura mala, est maioris momenti, quam privati hominis ius etiam innocentis, at, solum est illicitum occidere hominem, qui gaudet suo iure, nec interveniunt circumstantiæ, in quibus esset ius illius ratione præstantioris iuris, ergo. Duo tamen sunt necessaria, ut talis occisio innocentis licita sit. Primum est, ut actus occidendi innocentem non sit separatus et quasi per se ordinatus ad mortem solius innocentis, verum vel actione ordinata ad occisionem nocentis, vel ad tollendum impedimentum, ne malefactores capi, occidive possint. Secundum est, ut malefactores puniantur non solum ratione damni præcedentis, sed etiam ad impedienda mala, quæ in futurum ab illis timentur. Quando enim esset solum titulus

puniendi propter damna, præponderat ius innocentis et non essent tunc occidendi mali, si sine innocentibus occidi non possent titulo nimirum punitionis, licet quando concurrit ratio impediendi futura mala, possint per accidens cum malefactoribus occidi etiam innocentes.

Ad quid iudex lege charitatis teneatur.

Dico tertio. Quilibet iudex lege charitatis tenetur modis omnibus impedire mortem illius, quem certa scientia novit esse innocentem, etiamsi probatus sit nocens. Quod si non possit, probabile est, posse ipsum non solum in causis civilibus, sed etiam in criminalibus condemnare innocentem. Dixi, teneri lege charitatis modis omnibus, nam charitas hoc exigit, unde si iudex esset princeps absolutus, teneretur, cum posset, gratiam accusato dare, nec ad ullam partis contrariæ instantiam occidere posset. Si vero sit iudex subditus, tenetur, si potest, efficere, ne res deducatur ad iudicium, procurare, si sine scandalo fieri potest, ut liberetur, aperiendo carceres, examinare testes et etiam iuramento interposito eius innocentiam contra falsos testes adstruere; et si nihil horum possit, tenetur, si potest, superiori relinquere rem diiudicandam. Quod si nihil horum possit, probabile est, posse ipsum ferre sententiam, nec dimittere officium teneri, aut grave aliud malum perpeti. Ita quidem, ut non operetur contra conscientiam, sed iudicet, sibi hic et nunc, secundum allegata et probata, iudicare licitum esse, etiam contra privatam scientiam. Ita docet *D. Thomas* qu. 67. a. 2., *Caietanus, Abulensis, Sotus, Covarruvias, Navarrus, Richardus,* quos 13. 7. late *P. Navarrus* refert, et *Valentia* hic. disp. 5. qu. 11. puncto 2. Probatur primo, quia iudex, in quantum iudicat, non est privata, sed publica persona, ergo secundum publicam scientiam debet iudicare. Secundo, si hoc non sit licitum, aperietur via cuivis corrumpendi iudices, qui dicunt se habere notitiam facti, et nolint reos punire. Tertio, magis tenetur iudex habere curam boni publici suæ fidei commissi, quam vitæ alicuius privati, quæ non est commissa illi ex officio, ergo. Addit *Valentia* in c. 28. §. quia vero, extra, de officio legati, iubet Pontifex, ut ordinarius, cui executio demandata est absque cognitione causæ, etiamsi sciat iniustam esse sententiam, debere exequi, ergo. Deinde, iudex non potest censeri recte facere ex officio suo, nisi quod ipse facit, id censeatur facere communitas, facit enim tanquam publica persona, id est, quæ locum communitatis obtinet; at si postposita publica scientia iudicet secundum privatam scien-

tiam, non censetur tunc communitas id facere, cum privata eius scientia non sit scientia communitatis, ergo etc. Dixi sententiam hanc esse probabilem, quia potius ob auctoritatem *D. Thomæ,* quam ob aliquam efficacem rationem illi assentior. Nam etsi nil dubitem in rebus civilibus, sicut quilibet particularis tenetur pro bono pacis, et ne reipublicæ et legum ordo immutetur, patienter ferre sua damna, atque eo ipso se obligat quilibet, quod membrum fieri voluerit communitatis: ita posse iudicem secundum allegata et probata in causis civilibus ferre sententiam contra privatam scientiam, nec dimittere officium teneri, siquidem in pari gradu et casu innocentiæ charitas postulat, ut magis sibi, quam aliis iudex consulat. In criminalibus tamen (nisi periculum sit perturbationis reipublicæ iuxta ea, quæ conclusione præcedenti disputavimus) videtur iudex teneri potius quælibet scandala permittere, imo officio et vita ipsa privari, quam innocentem condemnare, ut *Panormitanus, Ostiensis, Lyranus, Adrianus, Rosella* et alii, quos n. 161. citat *P. Navarrus.* Et probari potest hæc sententia, nam etsi iuris naturalis sit, ut iudex iudicet secundum acta per accusantem, testes, etc., sicut etiam iuris est naturalis non occidere, tamen hoc ius de non occidendo strictius est, quam de eo modo iudicando; at quando duo iura concurrunt, quorum utrumque servari non potest, illud est servandum, quod strictius obligat. Deinde quod potissimum est huius sententiæ fundamentum, quilibet tenetur lege charitatis præferre vitam proximi innocentis suæ utilitati temporali, ergo quando necesse est, ut vel innocens moriatur, vel officium deserat iudex, potius deserendum est officium. Et ex alia parte ad conservandam propriam vitam non potest innocens occidi, ut paulo post dicemus.

Satisfit oppositis.

Ad opposita argumenta facile posset responderi. Ad primum: recte probat argumentum, non posse iudicem ferre sententiam secundum privatam scientiam, nihilque aliud ostendit etiam argumentum Valentiæ, et omnes fatentur, iudicem, quotiescunque iudicet, debere iudicare secundum publicam scientiam. Hinc tamen non bene infertur, teneri semper dare iudiciariam sententiam potius, quam se officio abdicare. Ad secundum, nullum est periculum fraudis, si iudex innocentiam confirmando iuramento accusati potius dimittat officium, quam iudicet. Ad tertium. Licet magistratus maiori cura teneatur defendere communitatem, quam personam privatam, tamen strictius obligatur ad non offendendum innocentem,

et etiamsi quid probaret hoc argumento, nihil probaret, nisi quod præcedenti conclusione dicebamus, ad evitandum publicum malum posse privatum innocentem occidi. Caput vero illud 28., quod adfert Valentia, nihil ad rem facit, nam imprimis ibi non agitur de illo, qui causam cognoscere et diiudicare debet, ut Pontifex diserte docet.

Facultas occidendi a magistratu data

Dico quarto. Magistratus post latam sententiam licite potest dare facultatem cuivis occidendi malefactorem condemnatum. Ante sententiam tamen latam non potest cuivis potestatem facere occidendi maleficos, nec ipsemet potest occidere, nisi propter criminis evidentiam et imminens periculum ordo iustitiæ postularet, ut malefactor statim puniretur. Ita docent communiter doctores. Prima pars probatur, nam qui iuste condemnatus est, potest a magistratu iuste puniri per quemvis executorem sententiæ, quamvis aliunde peccare possit executor, si nimirum mala intentione exequatur sententiam. Contrarium sentire videtur *P. Navarrus* l. 2. c. 3. parte 2. n. 218., ait enim, quod si a damnato melefactore nullum immineat periculum in futurum, non potest concedi hæc facultas occidendi, quia, inquit adimitur reis hoc modo potestas confitendi, quam tamen tenetur iudex concedere etiam cum periculo evasionis, ut n. 2. is ipse notat. Sed certe suæ malitiæ imputare debent malefactores condemnati, si non resipiscant et sine s. confessione occidantur, sicut etiam, qui in carceribus detinentur, si omnia nolint confiteri, occidi possunt ac debent, ut ipse etiam *Navarrus* fatetur n. 224. Secunda pars patet, nam reclusis periculis, ut aliquis condemnetur, audiri et testibus convinci debet, idque de iure naturali esse habetur in *Clement.* de sententia et de re iudicata c. 2. sub finem etc. 291. c. 20.; ratio naturalis est, tum quia per talem legem occasio daretur plurimorum homicidiorum, quæ omnia prætextu istius concessionis fraudulenter revelarentur; tum quia non licet ab aliquo auferre arma, quibus se iuste potest defendere, et reus, antequam sit legitime convictus, potest iuste se defendere vel negando absque mendacio, si delictum secutum sit videlicet, vel alia ratione; ergo qui non audito hoc iusta arma reo aufert, violat ius naturæ. Ex quo colligitur, quod licet leges sæculares non puniant maritum (saltem pœna capitali), qui in flagranti adulterio occidit adulterum et complicem, ut habetur lege 24. ff. novo ad legem Iuliam de adulteriis, et lege 38. §. si imperator, ubi si maritus uxorem in adulterio deprehensam impetu doloris tractus

interfecerit, non excipiet pœnam legis Corneliæ de sicariis: idem habetur Cod. ad legem Iuliam de adulterio lege 4., ubi sicut et lege 15. ultimo digesto novo ad legem Iuliam de sicariis, non omnino impunitus abire debere censetur talis occisor, sed relegatus, quamvis lege 22. ff. novo ad legem Iuliam citatam conceditur patri, ut impune filiam et adulterum occidat, tum quia paterni nominis pietas consilium capit pro liberis, mariti impetus refrenandus fuit. Meminit etiam *Nicolaus Papa* causa 33. qu. 2. c. 6. huius legis de adulteriis, quam nec reiecit, nec approbat eo loco; capite vero præcedenti, ut Gratiano videtur, Nicolaus permittit occisionem adulteræ maritis. Verum in marito ita censuit Gratianus, ut bene ostendit *P. Navarrus* n. 221., nam nec maritus uxorem, nec pater filiam sine peccato occidere potest, quod ipsum docet *Augustinus* l. 7. c. 15. de adulterinis coniugiis, et habetur 33. qu. 2. c. 9., ubi ait non licere Christianis occidere coniugem adulteram. Et ratio ex dictis est eiusdem, quia non potest maritus constitui vindex talis criminis ante iudicis sententiam, ergo quod solum lex potest, dolori marito iusto indulget, ut minus puniatur, quam alias puniri deberet; imo ex eo, quod non omnino impunitum voluit factum mariti, sed relegatione vindicando, colligi potest, non dedisse hanc facultatem etc. Tertia pars patet, nam si crimen alicuius est notorium, et imminet periculum reipublicæ, aut principi, nec reus propter potentiam possit publice citari, propter periculum imminens, si citaretur, potest princeps sine alio processu punire talem occulte, vel curando, ut venenum præbeatur, vel alio modo, quamquam in particularibus rarissime possit, et cautistime debeat hoc adhiberi. Et ratio est, quia imprimis, cuius scelus notorium est, non potest iuste se defendere negando in iudicio, si enim post duorum testimonium negare iuste non potest, minus poterit post notitiam fere omnium, atque ita non adimitur illi aliqua potestas se defendendi. Similiter si immineat periculum, potest privatus homo ad sui defensionem occidere sine strepitu iudicii, ergo multo magis princeps. Addit *P. Navarrus* n. 192., quod si scelus aliquod præteritum esset commissum, sed pro eo sine gravi scandalo et periculo non posset puniri malefactor a principe, siquidem plene probare non posset facinus in processu iuridico, non posset princeps talem licite occidere; si tamen plene probare posset, licet propter scandalum grave non expediat probare, posset tunc princeps secreto perimere, ut verbi gratia, si in iudicium res adduci non

potest sine gravi probro principis familiæ, sine offensione gravi vicinorum principum. Quia tamen in re cautissime procedere convenit, de bello et homicidiis in bello commissis alibi est disputandum.

Dubitatio secunda.

AN PRIVATA AUCTORITATE LICITUM ALIQUANDO OCCIDERE PRIVATAM PERSONAM VEL TYRANNUM?

Quid licitum ad defensionem sui.

Dico primo. Ad defensionem sui vel alterius innocentis licitum est præsentem aggressorem etiam ex intentione occidere cum moderamine inculpatæ tutelæ, id est cum quis non potest alio modo tueri vitam, nisi occidat invasorem. Ita communiter auctores omnes, quos longo ordine recenset *P. Navarrus* l. 2. c. 3. parte 3. n. 330., et habetur c. 18. de homicidio voluntario, ubi vim vi repellere, ait *Innocentius*, omnia iura permittunt, si id fiat cum moderamine inculpatæ tutelæ, ut ius habet, non ad vindictam, sed ad iniuriam propulsandam. Et *Alexander VI.* c. 3. de sententia excommunicat., si quis, ait, clericum sibi vim inferentem vi repellat, non est excommunicatus, cum id omni iure sit licitum. Idem habetur sæpissime in iure civili, ut lege 3. ff. veteri de iustitia et iure, quod quisque ob tutelam sui corporis facit, iure fecisse putatur. *Ratio:* probatur imprimis a posteriori, nam nisi iure naturæ liceret improborum hominum facinori obviare, occasionem daret ius naturæ ad eorum scelera, et ea redderet faciliora, meliorisque conditionis efficeret scelestos, qui securi grassarentur, nisi eos liceret occidere. A priori ratio est, nam tum homicidium solum est illicitum, cum ius conservandi vitam non superatur ab alio præstantiore iure; at in tali casu superat ius innocentis, quia præferendum est ius illius, qui alium non læsit, iuri invasoris iniusti: ergo in aggressore, sine cuius destructione non potest conservari innocens, in periculo constitutus, omne cessat ius, quod habet, ne occidatur. Addunt alii, eum, qui occidit aggressorem, non occidere privata auctoritate, sed esse publicam personam iure naturæ destinatam ad occisionem aggressoris; sicut enim iudex iure naturali habet ius defendendi innocentem, ita quilibet hoc habet ius, quando aliud remedium non superest. Sed ut hæc conclusio rectius intelligatur, singulæ illius partes latius sunt explicandæ.

Dixi itaque „licitum esse occidere aggressorem“, nam imprimis non licet directe occidere alium præter aggressorem, unde non

licet innocentem conculcare equo, ut effugiam manus invasoris, nec illius vitam certo moraliter periculo cum spe exigua exponere. Nemo enim habet ius, ut cum innocentis morte suam vitam tueatur. Ex quo principio bene infert *Sylvester* verb. Medicus, non esse licitum, ut prægnanti procuretur abortus post fœtum animatum, etiamsi certa mors immineat et fœtus et matris ex infirmitate, nam non licet intendere, vel accelerare mortem innocentis, ut alius servetur, quia medium intrinsece malum non potest propter finem fieri bonum. Quamvis igitur prægnans, si taurum fugere possit, et vitam tueri, etiamsi sciat secuturum abortum, tamen pro sua vita conservanda procurare abortum non potest. Et ratio disparitatis est, nam fuga matris fit in protectionem utriusque, non unius tantum, unde parum refert, quod inde sequatur mors fœtus; at vero medicamentum, quod abortum procurat, non est remedium fœtus, quo intendatur eius salus, sed potius est acceleratio mortis illius. Imo vero existimo, ante fœtus animationem non licere matri pro tuenda vita corporali directe procurare abortum, quia est actus contra naturam, sicut non licet directe procurare pro tuenda sanitate effusionem seminis; licet tamen matri uti medicamentis directe sanitatem causantibus, licet inde sequatur abortus, sicut licet uti cibis calidis, licet inde sequatur pollutio. Præterea puto, licere sanguinem mittere matri cum periculo mortis fœtus. Et ratio est, nam etsi sanguis sit alimentum fœtus et non liceat extremo egenti cibum auferre etiam ad sustentationem propriæ vitæ, in præsenti tamen alia est ratio, nam sanguis est alimentum prolis, ut sit etiam alimentum matris deserviens illi ad vitæ sustentationem, unde licet fœtus habeat ius ad illud alimentum, tamen etiam mater habet ius et quidem prius ad illum sanguinem, prout ipsi opus fuerit, atque ideo non tenetur in se retinere alimentum prolis, nisi prius consulat suæ saluti. Quemadmodum igitur si proles iam nata extremo indigeret lacte, mater posset ad suæ vitæ defensionem lac profundere, nec teneretur cum periculo suæ vitæ pabulum dare proli, ita etc.; nam ei, qui alimento extremo indiget, non potest alter etiam extreme indigens illud adimere, ergo similiter mater non tenetur intra se relinquere sanguinem sibi noxium ad tuendam vitam suæ prolis. Dixi „cum moderamine“ etc.; quod moderamen tunc est, cum adeo necessaria est occisio invasoris, ut nullum aliud restet remidium; sin aliud superesset remedium, non fieret cum ista moderatione, nec sine violatione iustitiæ et obligatione

restituendi, quamvis ut recte notat *Soto* l. 5. de iustitia qu. 1. art. 4., sufficit, ut quis in conflictu videat sibi imminere mortis periculum, tunc enim non esset tutum immorari in examinatione, an illo vel illo modo posset evadere mortem sine occisione invasoris, licet vero etiam dormientes, mente captos, pueros etc. cum prædicto moderamine occidere, quia licet hi non peccent invadendo, tamen in pari casu innocentiæ mihi potius favere debeo, ut recte advertit *P. Navarrus* n. 347. Addit vero Navarrus c. 15. Man. n. 3., virum militarem, qui sine dedecore fugere non potest, etiamsi fugiendo se et invasorem conservaret, non teneri fugere, sed occidere posse invasorem, ut ex dicendis conclusione 3. constabit. Dixi „præsentem aggressorem". Ut enim actus occidendi titulo defensionis honestus sit, debet esse præsens aggressio, si enim iam illatum est damnum, nec durat amplius aggressio, iniusta est occisio, cum non habeat rationem defensionis, nec actionis repellendi vim. Aggressor autem seu invasor ille dicitur, qui privata auctoritate mortem intendit inferre. Intendit, dixi, nam necesse non est, ut prius sit læsus, et aliquam iniuriam acceperit ab invasore, qui occidit, sed sufficit, si videat quis inimicum armatum et paratum ad occidendum, mutilandum etc. accedere, ut ex *Soto, Sylvestro,* et communi sententia notat *P. Navarrus* 349. Imo sufficit, si videat inimicum machinantem insidias, tunc enim, si non superest aliud remedium, prævenire potest, ne præveniatur. Et ita ait *Navarrus* c. 15. n. 2., mulierem, quæ vidit pugionem sub cervicali et scit decrevisse maritum illam occidere, posse prævenire, nam mortaliter ille actu invadit, qui parat iam iam invadere; et vera defensio est, quando talis occiditur, cum aliud remedium non supersit. Dices, ex his sequi posse aliquem licite occidere eum, qui iniuste accusat vel testificatur, ex qua accusatione certum vitæ discrimen subit accusatus. Respondet *P. Navarrus* l. 2. c. 3. p. 3. n. 359., licitum esse talem accusatorem, vel testem occulte occidere, publice tamen non esset licitum, quia, inquit, defensio solum est licita ad evadendam mortem propriam; at si publice occideret, non evaderet mortem, sed suspicionem augeret, cui favet ex parte *Caietanus* hic qu. 95. a. 8. a. 4., ubi ait posse accusatorem acceptare duellum, si non supersit alia via liberandi se a calumnia. Alii tamen communiter docent id licitum non esse. Et huius rationem dat *Sotus,* quia antequam quis deponat accusationem, nondum est invasor; postquam deposuit, nullum præstatur innocenti remedium, si occidatur accusator,

imo potius augetur suspicio. Sed hæc ratio nulla est, nam qui pergit ad iudicium iam iam depositurum falsum testimonium, ex quo mea vita periclitetur, tam potest dici aggressor, quam is, qui stricto gladio procul venit contra me, quem sclopeto traiicere licet, quia licet nondum actu invadat, satis est ad rationem aggressionis, si præcipiti animo ad inferendas iniurias alicui insidias periculosas machinetur. Præterea, non augebitur suspicio, si occultissime veneno tollatur iniustus accusator. Ratio igitur communis huius sententiæ est, quia falsus testis non est invasor, de ratione enim invasoris est, ut contra ius et contra ordinem iuris inferat iniuriam, id est propria auctoritate, at vero falsus testis et accusator licet contra iustitiam, non tamen ut privata persona, sed per iudicem servato iuris ordine procedit, ergo non licet illum occidere. Nec quicquam urgent, quæ contra hanc rationem *P. Navarrus* n. 357. Addit vero recte idem n. 362. contra Navarrum et alios, etiam illum invasorem licite posse occidi, cui causa data est aggrediendi, dummodo aggressio sit iniusta, atque ita adulter maritum adulteræ suis cervicibus imminentem cum moderamine inculpatæ tutelæ occidere potest, sicut et ille, qui convitiis affectus aut ad singulare certamem provocatione lacessitus est, siquidem hi omnes iniuste invadunt, potest autem quisque iniuriam repellere, et ab iniusto sese defendere invasore. Secus esset, si aliqualiter dedisset causam quis, ut possit licite impugnari, verbi gratia, si a ministris iustitiæ ob crimen capi debet; tunc enim is, qui oppugnat, iuste aggressor dici potest, nec oppugnatus licite se defendere.

Dixi etiam „ex intentione etc.“; nam licet *Caietanus* et alii ex *D. Thoma* hic qu. 64. a. 7. colligant, non licere intendere mortem alienam propter propriam defensionem, sed solum licite intendi defensionem ex consequenti vero et per accidens occidi posse invasorem, id tamen verum non est, nam quod quis honeste facere potest, id licite potest velle et intendere; at potest honeste occidere aggressorem ad conservandam vitam propriam, ut iam diximus. Maior patet, nam intentio suam honestatem vel turpitudinem habet ex re volita et ratione volendi, quia est finis, ob quem vult aliquis seu motivum voluntatis; ergo quod honeste fit ratione alicuius finis, honeste intenditur propter illum finem; sed actus occidendi ad conservandam vitam et repellendum aggressorem est honestus, ergo. Deinde actus transfigendi aggressorem identidem necessarius est, necessarium ergo est, ut hic actus libere

fiat ab homine, ergo et occidere. Nec *D. Thomas* loco citato aliud voluit, quam quod non liceat intendere occisionem alterius, nisi per accidens, nisi ab alio quis invadatur; per se tamen non licere intendere mortem alterius, id est non licere illum aggredi ad sumendam vindictam, etiamsi nocuerit, nisi publicæ personæ. Ultimo addidi in conclusione „in defensionem sui vel alterius innocentis etc.", ubi nomine innocentis intelliguntur ii, quos alter iniuste invadit, etiamsi ipsi causam dederint maledictis, percussione; invasor enim, qui tales aggreditur, adducit illos ad discrimen vitæ, quam licitum est cuivis invaso defendere, unde si talis aggressor periclitetur, non tamen vellet desistere ab invasione, quia sua periclitatur culpa et est iniustus aggressor, non licet ipsum defendere cum occisione alterius. Siquidem si aggressor advertens periculum pacem petat, alter vero, qui erat innocens, ita succensus non velit desistere ab invasoris insectatione, tunc qui ante erat innocens, fit invasor, et occidi potest pro defensione illius, qui pacem quærit, ut num. 420. *P. Navarrus* bene notat. Ut enim recte notat *P. Navarrus,* lege charitatis tenetur quisque innocentis proximi vitam, famam et bona defendere, cum id commode potest, non minus, quam tenetur extreme indigenti eleemosyna succurrere. Magistratus vero, ut principes, iudices, qui constituti sunt ad defendendos innocentes et propulsandas iniurias, tenentur ex iustitia eos defendere in prædictis bonis, et si non defendant, tenentur restituere. Ratio est, nam superiores ratione officii, eo, quod sunt iudices inferiorum, tenentur iustitiæ lege propulsare iniurias inferiorum ex contractu, ut superius explicavimus. Cæteri vero non sunt constituti ad componendam iustitiam inter alios, sed lege charitatis tenentur succurrere iis, qui egent ipsorum ope. Verum tamen est, lege charitatis neminem teneri cum periculo vitæ propriæ succurrere proximo periclitanti, ut in materia de charitate diximus, quia lex charitatis ita ordinata est, ut plus diligamus vitam propriam, quam alienam; obligat tamen charitas, ut cum iactura bonorum et famæ vitam proximi innocentis tueamur, quia plus diligendus est proximus, quam bona, quæ necessaria non sunt ad propriam vitam, si tamen vere innocens sit proximus; nam si sua culpa sit in periculo, a quo liberari posset, si vellet, non tenemur ipsum liberare, et certum est, neminem teneri cum æquali damno proprio defendere proximum. *Dices,* vita spiritualis proximi præ-

ferenda est vitæ nostræ temporali, ergo non licet pro tuenda vita propria occidere invasorem, qui certo certius in anima perit, cum in mortali peccato decedat, sed potius pati debemus, ut occidat. Respondeo, imprimis nec innocentem certum esse de sua spirituali salute, ideoque non tenetur vitam suam spiritualem in discrimen adducere. Et quamvis certum esset, licet non occidendo invasorem faceret actum virtutis heroicum, ad id tamen non teneretur, quia, ut dicemus, tunc solum tenetur quis vitam suam corporalem exponere pro vita spirituali alterius, quando proximus est in necessitate extrema, ut cum tempore pestis indiget confessario; in nostro vero casu invasor non est in extrema necessitate, quia potest sibi subvenire sine damno alterius, si nimirum desistat ab aggressione.

Invasores bonorum, famæ etc.

Dico secundo: in foro conscientiæ licitum est occidere invasorem iniustum pro defensione bonorum fortunæ notabilis momenti, quæ aliter defendi non possunt; ita *Navarrus* c. 15. n. 2. et quos late refert *P. Navarrus* l. 2. c. 3. parte. 3. dub. 1. n. 397. Probat id *P. Navarrus* ex c. 12. de restitutione spoliatorum, sed ibi nullum verbum est de occisione, solum dicitur licere vim vi repellere, et nihil præterea habetur etiam c. 6. de sententia excom. in 6. Melius igitur probari potest ex c. 2. de homicidio, ubi iubetur is, qui furem occidit, quem poterat comprehendere, abstinere ab ingressu Ecclesiæ et ieiunare quadraginta diebus, si autem sine odii meditatione, inquit lex, tua teque liberando interfecisti, si quid ieiunaveris, bonum est tibi. Quibus verbis aperte significatur, eum, qui tali modo occidit, non esse obligatum ad pœnitendum. Et lege 9. ff. novo ad legem Corneliam de sicariis, et *Exod.* 22. 2. dicitur fur nocturnus posse occidi impune, si tamen illa lege 9. inquit, parere ei sine suo periculo non potuit. Ratio naturalis est, nam nulla est obligatio negligendi propria bona temporalia propter bonum proximi, quando ille non est in gravi necessitate; sed qui vult iniuste accipere bona aliena, non est in necessitate et sine periculo liberari potest cessando a peccato voluntario, ergo in tali casu nemo tenetur secundum ordinem charitatis negligere propria bona propter vitam alienam. Confirmatur, nam alias daretur iniquis securitas latrocinandi, ut in 1. conclusione in simili re dicebamus. Dixi „in foro conscientiæ", nam ut c. 3. de homicidiis et in lege 12. tabularum relata ff. veteri l. 3. ad legem Aquiliam habetur, in foro civili, qui furem

nocturnum occidat, immunis est; si tamen occidat diurnum furem, nisi is se telo defendat, plectetur, quia iura præsumunt potuisse illum rem suam aliter recuperare, et etiam in lege veteri *Exod.* 22. a. 2. et 3. occisor furis nocturni impunis dimittebatur, diurni plectebatur: at vero in foro conscientiæ, sicut potest quis peccare mortaliter occidendo furem nocturnum, etiam, qui se defendit, nimirum si possit aliter capi, ita potest occisio furis diurni licita esse. Dixi „notabilis etc.“; pro rebus enim minutis occidere æquum non esset; quando tamen viro honorato dedecori verteretur, si spectante ipso res suæ etiam minutæ eriperentur, posset tunc, si aliud remedium non superesset, pro defensione hominis occidere invasorem, ut mox dicemus. Demum recte notat *P. Navarrus* n. 409., licere tamdiu recuperare res temporales a fure etiam cum ipsius occisione, quoad usque rem ablatam non abscondit nec pacifice possidet latro, nam tamdiu durat invasio rei, quamvis non duret invasio personæ, atque ideo licitum est furem insequi et occidere, quando aliter non potest res propria eripi; si enim aliter eripi possit, non liceret, quod solum voluit *Augustinus* l. 1. de lib. arb. c. 5. et alii, qui contrarium sentire videntur. Quamvis a Mercado et alii putent non licere clericis pro defensione rerum externarum occidere, rectius tamen docet *Sylvester* et alii cum *P. Navarro* n. 415., licere iure naturali etiam clericis occidere modo prædicto; est enim ius naturale omnibus commune, ut vis vi repelli possit, nec ex tali homicidio ulla contrahitur irregularitas.

Circa invasorem honoris.

Dico tertio. Licitum est occidere invasorem honoris, si non supersit alius modus defendendi honorem. Probari potest iisdem argumentis, quibus præcedentes conclusiones, et a fortiori, scilicet, si pro defendenda re familiari, multo magis licebit pro honore, quia nobilius bonum est, quam divitiæ. Pari ratione probandum est, ad defendendam castitatem licere occidere vim inferentem, nam ut *Augustinus* loco citato ait, immanius est perpeti vim, quam occidere eum, a quo vis intentatur. Ex qua conclusione inferunt *Sylvester, Soto, Navarrus,* et P. a Navarra l. 2. c. 3. p. 3. d. 5. n. 370, quod si in aliqua persona nota infamiæ et dedecus sit in mundo fugere, etiamsi fugiendo posset vitare periculum invasoris, non tenetur fugere cum iactura existimationis; si tamen in aliqua persona non haberetur infamis fuga, tenetur talis persona fugere, ut clerici et religiosi, quibus hoc non est dedecus, cum in populo

non habeantur ut bellatores, sed ut humilitatem profitentes, atque ideo hi non possunt dici defendere honorem suum, quia revera non esset tuus honor iste, sed virorum militarium.

Quis invasor honoris?

Difficultas tamen est in hac re, ut cognoscatur, quis sit invasor honoris. Et primo quidem constat apud omnes, esse invasorem honoris, qui alapam intentat vel fustes viro, qui professus non est humilitatem, ac proinde ante acceptam iniuriam, vel si accepta iniuria est, tamen adhuc ulterius pendet iniuria, potest defendi honor. Et ratio est, nam in tali viro grave dedecus est alapam accipere, ergo repellere potest, si intentetur. Putarem tamen religiosum non posse occidere minantem alapas vel fustes, quia inde non timetur honoris amissio, verum humilitatis nomen et gloriam tuetur, nisi simul ex tali ictu mors vel grave damnum corporale timetur. De clericis tamen aliis id non ausim affirmare. Hac occasione disputat *P. Navarrus* et alii, an is, qui non armis, sed lingua auferre tentat honorem, possit occidi. Et quamvis validas rationes adferat Navarrus, quibus id licere ostendit, cum revera talis honorem lædere moliatur, ait tamen se de hac re malle disputare, quam aliquid definire. Alii disputant, an ad tuendum honorem, ne infamis quis habeatur provocatus ad duellum possit licite prodire. Et ratio dubii est, nam si quis se iniuste mutilandum aut occidendum vel per iniustam accusationem vel alio modo videt, nisi illud acceptet duellum, potest id acceptare, ut recte notat *Navarrus* c. 11. n. 30, *Caietanus* et alii; ergo etiam cum quis videt iniuste suo se spoliandum honore. Deinde idem *Navarrus* c. 15. n. 24. bene probat exemplo Davidis, licitum esse militi accipere duellum, si povocetur ab hoste ad servandum honorem sui exercitus, ad animandos milites, quamvis ob solam virium et artis pugnandi ostentationem: ergo similiter honorato viro ad tuendum suum honorem licebit acceptare duellum et exequi per provocationem, si non acceptetur, eum enim qui iniuste vult lædere honorem, poterit innocens tamquam invasorem repellere. Et quamvis *Soto* neget acceptari posse tale duellum, rationem tamen huius rei sufficientem non assignat. Maior controversia est inter auctores,

Repercussio ad tuendum honorem an licita?

an is, qui intulit iam iniuriam, possit repercuti, quantum sufficit ad tuendum honorem. *Navarrus* c. 15. n. 3. ait, agressorem posse occidi, antequam vulnus infligat, si aliter non possit declinare quis vulnus, tamen post acceptum vulnus occidi non posse; si tamen læsus honoris iacturam facturus esset, si vulnerantem vel alapam

infligentem persequeretur, et tantum percuteretur, quantum opus est ad sui honoris defensionem, quem amitteret, nisi persequeretur, posse persequi et percuti. Idem docet *Mercado* et alii, etiam *P. Navarrus* ubi ait animo vindictæ non licere talem repercutere, tunc autem fieret animo vindictæ, quando non fieret purum honorem defendendi animo. Similiter si iam ad alia negotia abierit, qui offendit, vel certe debitam satisfactionem offerat pœnitentia ductus, non licere repercutere; si tamen non satisfaciat, vel fugiat, vel gloriosus incedat, posse repercuti. Sed profecto hæc *gentilitatem olent,* non christianam regulam, quæ vetat malum pro malo reddi, et eodem modo, quo potest repercutere, poterit etiam occidere quis fugientem, quia perversa lex mundi ad tuendum honorem id exigit. Ratio vero, cur id non liceat, est, nam post acceptam iniuriam quidquid irrogatur proximo, non potest esse defensio, sed vindicta; at non licet vindictam sumere privata auctoritate de illatis iniuriis, ergo licet imminens malum propulsari possit, vindicari tamen illatum non potest, nisi coram iudice, idque purgato animo. Nec est simile de fure fugiente cum meis rebus, nam qui occidit furem, vim vi repellit quam latro actu infert, cum sit in flagranti facto, at qui percutit et fugit, iam vix infert vim, sed illam intulit, ergo non potest esse defensio, sed vindicta eius repercussio. Secus esset, si non tantum percussisset, sed etiam intentaret.

Gentilitatem olet. Christiana regula.

Quid contra tyrannum liceat?

Dico quarto. Si tyrannus talis sit, qui verum habet ius regium, vel hæreditarium, vel per electionem, sed tyrannice imperat, nemini licet privato illum occidere, quamvis respublica possit contra eum armare, et, si viribus polleat, ipsum debellare; si autem vires desint reipublicæ, Deus pro illo orandus est, in cuius manu sunt corda regum, et obediendum illi est in rebus licitis, iuxta illud *Petri*, obedite etiam dominis discolis. Si vero tyrannus sit invasor et oppressor reipublicæ non consentientis in ipsius dominium, potest illum quilibet particularis occidere. Hæc conclusio est *D. Thomæ* l. 1. de regimine, *Soti, P. Navarri* l. 7. c. 3. parte 2. dub. ultimo, n. 319. *Prima pars* adeo certa est, ut contrarium iure censeat esse hæreticum *Castro* lib. 14. de hæresibus verbo „tyrannus", quia in *Concilio Constant.* sect 15. expresse damnatur tamquam hæretica sententia, quæ docet quemlibet tyrannum posse a quolibet occidi. Et ratio est, nam qui ius habet in aliqua re, non potest a privatis spoliari, etiamsi propter peccata id mereretur, atque ideo non licet privatis occidere malefactores etiam scelestissimos, imo nec ipsemet

Hæretica sententia.

princeps potest occidere malefactores sine iuris ordine, ut supra diximus; ergo cum princeps non sit peioris conditionis, etiamsi multa inique egerit, non poterit occidi a privato. Recte tamen docet *P. Navarrus* et alii, quod si talis princeps privati vitam iniuste aggrederetur, eamque tollere vellet, cum moderamine inculpatæ tutelæ talem posse in sui defensionem occidere principem, quamvis propter bona externa, quæ mille modis resarciri possint a principibus, occidi non deberet. Quod si vero talis princeps superiorem haberet, a quo per iustam sententiam damnaretur, posset quilibet particularis constitui executor talis sententiæ. *Secunda pars* patet, quia talis tyrannus non habet ius ad regnum, cum respublica non consentiat, ideoque semper est invasor; at potest occidi invasor ob defensionem innocentis a quocunque privato. Licet prudenter moneat *D. Thomas,* non esse salutare consilium, ut id fiat semper, eo, quod inde interdum excitentur tumultus maiores.

Dubitatio tertia.

AN HOMICIDIUM CASUALE SIT PECCATUM?

Iuxta ea, quæ superius diximus de damno dato, breviter dicendum est, homicidium casuale non esse contra iustitiam, nec obligare ad restitutionem, si adhibita fuit debita diligentia, ne homicidium sequeretur; cum vero talis diligentia, cum posset, eo quod periculum prævisum est, neglecta sit, est peccatum contra iustitiam. Primum patet, nam peccatum homicidii non committitur, nisi sit voluntaria occisio, at in illo casu non est voluntaria, ergo. Ut autem superius probavimus, damnum sine culpa illatum non obligat ad restitutionem. Secundum patet; omissio enim debitæ diligentiæ peccatum est, in qua velut in sua causa voluntarium est etiam damnum alterius, quod sat est, ut operatio habeat culpam homicidii. Et hæc vera esse censeo, quidquid alii dicant, sive licita, sive illicita fuerit operatio, qua damnum fit, siquidem nunquam peccatum sine ratione voluntarii esse possit; quando autem quis nihil cogitat de periculo homicidii, aut si cogitat, adhibet remedia secundum moralem prudentiam sufficientia, semper est in voluntarium damnum proximi, etiamsi quis rei illicitæ det operam, ut die festo laboret, ergo semper est sine peccato.

Homicidium casuale non est contra iustitiam.

Alia est ratio de irregularitate, quæ etiam sine peccato incurri solet, nam si homicidium sequatur ex opere licito absque omni

Irregularitatis alia ratio.

peccato, nulla contrahitur irregularitas, ut habetur c. 13. 25. de homicidio, ubi excusantur ab irregularitate omnes illi, qui rei non illicitæ dant operam. Si vero dabunt operam rei illicitæ et prohibitæ sibi, existimo non semper incurri irregularitatem ex homicidio casuali, sed tunc solum cum operatio illicita est periculosa, ut recte notat *P. Navarrus,* quamvis *Navarrus* repugnet. Ratio tamen est, nam ut cap. 18. de sententia excom. dicitur in 6., in casibus a iure non expressis non est asserenda irregularitas, quæ tantum iure canonico introducta est, at in iure solum est expressum incurri irregularitatem per operationem illicitam periculosam, cum scilicet periculum occisionis annexum est, ut si verbi gratia monachus vel quicunque ecclesiasticus peritus artis chirurgicæ aperiat tumorem gutturis, ut habetur c. 19. de homicidio. Eodem modo qui deprechensus in adulterio occidit alium ob sui defensionem, irregularis est, quia peccatum illud natura sua annexum habet periculum pugnæ etc.; contra vero si quis die festo laborans casu transeuntem occidat sine peccato, non erit irregularis; omnia enim exempla, quæ in iure canonico diversis locis habentur, ostendunt, operationem illicitam, ut inducat irregularitatem, debere esse periculosam.

Dubitatio quarta.

AN LICITUM SIT SE IPSUM OCCIDERE VEL AD SUAM MORTEM COOPERARI?

Suicidium nunquam licitum.

Certum est, illicitum esse homicidium sui ipsius; late S. *Augustinus* l. 1. de civitate Dei a c. 17., *Aristoteles* 5. Eth. c. ultimo, *P. Navarrus* l. 2. c. 3. parte 1. dub. 2. n. 14. Et prohibetur legibus omnibus, quibus prohibetur homicidium, etiam occisio sui ipsius etc., qui enim se ipsum occidat, hominem occidit. Et ratio naturalis est, nam occisio sui ipsius est destructio naturæ rationalis, ergo ex se est disconveniens naturæ rationali, ergo inhonesta. Applicare etiam reliquas rationes possumus, quibus homicidium illicitum esse probavimus; unde quamvis interdum licite possit alius occidi privata auctoritate titulo iustæ defensionis, nunquam tamen licita est occisio sui auctoritate privata, ne quidem ad evitandum adulterium. Probat hoc ipsum *Aristoteles* loco citato, nam quilibet particularis est pars reipublicæ, quæ ius habet utendi suis mem-

bris, ergo peccat contra hoc ius, qui se occidit. Quæ tamen ratio non probatur *P. Navarro* 7. n. 34.; tum quia non peccat contra ius reipublicæ, qui se occidit, nisi fuerit dux, princeps etc.; quod a posteriori inde colligit, nam hæredes occidentis tenentur reipublicæ restitutionem facere; tum quia saltem in casu, quo respublica damnatum malefactorem capere non posset, atque adeo facultatem daret cuilibet illum occidendi, posset quis sine iniuria reipublicæ se ipsum occidere. Addit *D. Thomas*, homicidium sui esse contra dilectionem propriam, qua tenetur quis conservare vitam, et præterea contra ius Dei, qui solus est dominus vitæ, siquidem destruere substantiam, cuius quis non habet dominium, iniuriosum est domino talis substantiæ.

Deo iubente liceret.

Addidi tamen, non licere privata auctoritate occidere se ipsum, nam si, ut *Augustinus* ait, sine ulla ambiguitate constaret, Deum iubere, ut nos occidamus, licita esset talis occisio, nec disconveniens, sed maxime conveniens naturæ rationali, quatenus est sub dominio Dei, et essentialiter illi subordinata, qui uti potest vita illius, prout illi placet. Qua ratione ait *Augustinus* 1. de civitate c. 21. excusari Samsonem a peccato, qui se occidit, etc. 26., excusari ait quasdam virgines, quæ pro tuenda pudicitia in profluentem se abiecerunt, eodem modo excusant *Victoria* et *Serarius* in 2. *Machab.* c. 14. Rasiam, qui se occidit, quamvis *Augustinus* l. 2. con. Gaudentium c. 23., eum non excusat a peccato, nec laudari ait a Scriptura hoc ipsius factum, sed alias eius virtutes, licet enim Scriptura dicat eum viriliter fecisse, non tamen dicit, salubriter. Sed de hoc latius Serarius loco citato.

Cooperari ad propriam mortem quando licet?

An venenum imperari a iudice possit?

Quod ad cooperationem attinet, recte notant *Soto, Victoria* et alii, licere interdum cooperari ad suam mortem per omissionem actus necessarii ad tuendam vitam, ut si quis damnetur ut fame pereat, etiamsi cibi copiam habeat, licitum est abstinere; imo addunt illi, posse etiam actione positiva cooperari, ut bibendo venenum, si ad id condemnetur a iudice, quod tamen *P. Navarrus* improbat. Sed quod ad actus positivos attinet, ex *Victoria,* relectione de homicidio, talis regula generalis assignari potest: actus, ex quibus necessario sequitur mors, vel continent notabilem crudelitatem, si ab ipso damnato exerceantur, vel carent tali crudelitate, atque ideo cum non contineant modum aliquem irrationabilem punitionis, sine iniustitia possunt a iudice præcipi. Et quidem cooperari quis potest ad suam mortem illis actibus, ad quos sine iniustitia

damnari potest; non potest vero aliis actibus, quos iudex præcipere non potest eo, quod nimiam crudelitatem contineant non necessariam ad punitionem delicti, atque ideo solum ascendere scalas, laqueum induere, etc., sed et venenum potest bibere reus, quia illa non habent maiorem crudelitatem, quam si vi externa infunderetur venenum. Ratio huius est, nam quando mors mandatur exsecutioni, ideo actus interficiendi non est peccatum, quia non privata auctoritate exequentis, sed publica superioris præcipientis fit; at quando sententia non est irrationabilis, damnatus operatur ex auctoritate iusta superioris præcipientis, ergo in tali casu ipsius operatio non habet malitiam; si tamen sententia continet manifestam crudelitatem, atque ideo iniusta esset, non posset quis cooperari.

Cooperatio directa, indirecta.

Ex quibus constat, in genere loquendo, posse aliquem cooperari ad suam mortem vel mediate, et indirecte, exponendo scilicet vitam periculo propter causas rationabiles, non adhibendo exquisitissima medicamenta, rationem victus; aut directe et immediate ex Dei mandato; aut certe auctoritate publica, a qua puniri quis potest, et damnatus est, dummodo concursus iste non contineat rationem pœnæ irrationabilis. Cætera, quæ ad hanc materiam spectant, tractat *P. Navarrus* loco citato dub. 4. et 5., ubi explicat, an et quando licitum sit assumere ea iudicia, quibus vita notabiliter abbreviatur; ubi etiam recte annotat eum, qui damnatus est ad mortem a publico ministro executioni mandandum, non posse se alio modo occidere, v. g. sumendo venenum, tunc enim non exequeretur iustam sententiam, sed se privata auctoritate occideret.

Dubitatio quinta.

AN MUTILATIO SUA VEL ALTERIUS SIT LICITA?

Mutilatio aliena licita in casibus iustæ occisionis. Sui mutilatio nunquam nisi iubente Deo, aut ex necessitate.

Dicendum est breviter cum *D. Thoma* qu. 65. a. 1., *P. Navarro* l. 2. c. 3. parte 1. n. 93., *Soto* l. 5. qu. 2. a 2. et 3., mutilationem alienam non esse licitam, nisi in casibus, quibus licita est occisio, nimirum aut publica auctoritate titulo punitionis, aut propter defensionem. Se ipsum vero non licet mutilare quocumque bono fine, ut in multis conciliis definitum est, quæ habentur disp. 55. a. c. 4., nisi, vel Deo iubente, quemadmodum fecisse legitur S. Martyr, qui linguam in faciem impudice blandientis exspuit, vel certe, si talis mutilatio necessaria sit ad conservationem totius; si enim periculum

adsit totius, sive intrinsece in ipsa parte, quæ verbi gratia usu viperæ veneno infecta est, vel alio morbo laborat, sive a causa extrinseca, ut si ligatus quis sit, vel una affixus parieti a tyranno, ibique moriendum sit, nisi abscissa manu evadat: tunc enim, ait *Soto,* licitum est amputare manum et fugere, imo recte addit *P. Navarrus* loco citato n. 98. et *Toletus* l. 5. c. 6., quamvis aliqui contrarium dicant, etiam cum tyrannus minatur certam mortem, nisi quis se mutilet, posse quemquam se mutilare. Quorum omnium ratio naturalis est, quia ius maximum et naturale habet quodlibet totum, ut membris suis, quæ sua natura adnitantur in bonum totius, prout necessarium est, utatur ad ipsius conservationem, et prudenter præfertur damnum partis destructione totius, ergo quandocunque ad conservationem vitæ necessaria est abscissio partis, illa erit licita, ordinatur enim ad conservationem totius, cui vel ab extrinseco vel intrinseco imminet periculum destructionis. Deinde si actus abscindendi membrum in tali casu illicitus esset, vel id esset contra ius et dominium Dei vel reipublicæ, quod habet in privatum civem, vel contra obligationem custodiendi vitam ex naturali dilectione, vel contra fortitudinem; sed nihil horum est, nam nullus dominus est invitus eo, quod aliqua pars minoris boni ipsius destruitur ad conservationem maioris boni, quia utiliter potius gerit negotium damni, qui minori damno declinat maius damnum, quod necessario imminebat, at is facit illud, qui partem amittit ad conservandum totum, ergo non peccat contra Dei dominium et obligationem custodiendi ea, quorum usufructuarius est a Deo. Eodem modo non est contra dilectionem propriam, sed potius opus dilectionis negligere minus bonum ad conservandum maius bonum. Demum non est temeritas contra fortitudinem aggredi periculum minoris mali ad vitandum maius malum. Ex quo bene infert *P. Navarrus* n. 100., non esse intrinsece et in omni casu malum mutilare se, quemadmodum malum est occidere se ipsum, sed solum in certis circumstantiis, in quibus fundatur malitia, quæ si mutentur, potest se quis mutilare, cum tamen si id intrinsece malum esset, fieri non deberet, ut evenirent bona, nec finis bonus actum intrinsece malum reddere possit licitum, atque ideo nec ad tuendam vitam licet mentiri, nam in mendacio et similibus ex fine bono non mutantur circumstantiæ, in quibus fundatur malitia talium actionum; at vero in materia iustitiæ, dilectionis et fortitudinis, ex bono fine conservandi bonum maius, tollitur circumstantia, in qua fundatur malitia crudelitatis,

temeritatis et iniustitiæ, quilibet enim dominus contentus est, si destruatur minus bonum ipsius ad conservationem maioris boni.

De irregularite ex mutilatione.

Circa irregularitatem, quæ oritur ex mutilatione, idem dicendum est, quod de irregularitate ex homicidio orta, nam ex voluntaria mutilatione, imo et ex casuali, si quis dabat operam rei illicitæ ac periculosæ, oritur irregularitas, ut sæpe in iure canonico est expressum. Si autem sibi ipsi abscindat quis digitum unum per indignationem, et volens, irregularis est, ut habet *Innocentius* dist. 35. qu. 6.; si vero casu aliquo, cum operam rei rusticæ impendit, digitum quis abscindat, non est, inquit Pontifex, irregularis.

Quæstio II.

QUID SIT RESTITUENDUM PRO HOMICIDIO ET MUTILATIONE?

In hac quæstione illud certum est, quod bene notat *Soto* l. 4. qu. 6. a. 3. ad 3., et essentialiter, relati auctores a *P. Navarra* l. 4. dub. 1., et habetur in Instit. de obligatione, quæ quasi ex delicto §. Ob hominem vero liberum, homicidam vulnerantem, mutilantem etc. restituere debere omnia damna vulnerati et realia, hoc est, damna, quæ in bonis fortunæ patitur vel vulneratus, vel hæres occisi, atque ideo expensæ curationis ex tali vulnere aut cæde restitui debent. Ratio est, nam hæc omnia damna per iniuriam inferuntur, ergo ex omnibus illis damnis una summa conflatur, quæ restitui debet. Hæc autem summa iuxta prudentis viri arbitrium est determinanda, quia lucra pendent ex longitudine vitæ, diligentia, occasionibus, idcirco, ut aliqua summa prudenter statuatur, consideranda est sanitas et ætas occisi, circumstantiæ item aliæ, ex quibus pendet spes lucri, et intra summum tempus, quo quis vivere potest, constituendum est medium, atque ita ex fructibus respondentibus labori medii temporis, deductis expensis, constitui debet summa restituenda. Illud quoque considerandum, disp. 3. dictum est, ut pro re, quæ tantum sperabatur, iuxta incertitudinem spei minus solvatur. Quare non est restituendum totum, quod in effectu lucratus fuisset, verbi gratia mercator, qui occisus est, sed tantum valor spei et expectationis lucri iuxta prudentis viri arbitrium, ut optime advertit *Navarrus* n. 68., ubi etiam contra

Omnia damna restituenda.

Iuxta prudentis viri arbitrium

Media computatione.

Maiorem bene probat n. 68., ratione cessationis a molesto labore, tempore, quo vulneratus non potest laborare, nihil esse detrahendum. Et ibidem n. 73. ostendit concludens Navarrus, expensas funeris non esse restituendas, siquidem earum homicida non est causa, faciendæ enim erant, etiamsi occisus non fuisset.

Creditoribus et sustentatis occisi, quando?

Præterea certum est, etiam creditoribus occisi et iis, qui ab eo liberaliter sustentabantur, restituendum esse damnum, quod ex homicidio patiuntur, si tamen homicida prævidit damnum istorum, si enim non prævidisset, non teneretur restituere illis; ratio patet ex dictis disp. 3., nam in tali casu homicidium est intrinsecum etiam creditoribus, si prævisum sit impedinentum boni illorum, ergo etc.

An pro damno personali?

Solum igitur controversia est, an pro damno personali, pro vita scilicet, membris, percussione, fieri debeat aliqua restitutio.

Prima sententia est *Soti* l. 4. qu. 6. a. 3. *Mercado, Sylvestri, Armillæ, Cordubensis, Covarruviæ,* quos late citat n. 8. *P. Navarrus,* qui docent occisorem, vulnerantem, mutilantem, non solum damna debere restituere et iacturas lucrorum, sed etiam pro vita ac membris ex fortunæ bonis faciendam esse restitutionem ad arbitrium prudentis viri. Probatur primo ratione, qua utitur *D. Thomas* hic qu. 62. a. 2. ad 1., nam ex damno illato oritur obligatio restituendi, ergo cum ablatio vitæ vel membri sit damnum, ex eo exurget debitum restituendi; nam si ulla causa esset, cur non oriretur tale debitum, esset, quia qui non potest damnum æqualiter resarcire, tenetur saltem, quantum potest: unde licet Deo et parentibus, pro vita accepta æquale reddi non possit, obligamur tamen per religionem et pietatem, ut aliquid illis reddamus; ergo similiter, licet æquale pro vita reddi non possit, atque ideo tollatur obligatio iustitiæ, manebit tamen obligatio alterius virtutis, et licet pro iniuria peccati Deo non possit æquale reddi, tenemur tamen illi satisfacre, quantum possumus, ergo similiter. Secundo, *Exod.* 21. 26. dicitur, qui excutit oculum, vel dentem servi, vel ancillæ, tenetur eos liberos dimittere pro oculo.

Dico tamen, præter eam, de qua egimus, damnorum restitutionem, pro ipsa vita, membro, vulnere, alapa etc. nihil est restituendum. Ita docet *Navarrus* c. 15. n. 20. *P. Navarrus* l. 4. c. 1. dut. 1. n. 80, *Hostiensis, Ledesma, Gomez* et alii ab eo citati, glossa iuris civilis ad legem 3. ff. si quatrupes pauperem etc. Probatur ex legibus, nam lege 3. ff. veteri, si quatrupes etc., et

lege 1. a. 7. ff. veteri de his, qui deiecerunt, vel offenderunt, quibus locis dicuntur impensæ et damna resarcienda; tamen pro deformitate relicta, pro cicatrice verbi gratia, etc. nihil esse restituendum. Et addunt rationem iurisconsulti, quia corpus liberum non potest habere æqualem æstimationem in pretio pecuniario, quamvis ut illa lege 1. de his, qui deiecerunt, constituta sit pœna exteriori in foro certa 50 aureorum occisori liberi hominis. Confirmatur a simili, nam idcirco docent communiter auctores pro fama et honore et pro damno spirituali non esse faciendam restitutionem pecuniariam, quia hæc non sunt æstimabilia pecunia, ut idem est de vita. Quæ tota iurisconsultorum definitio huic rationi innititur, quod compensatio ex iustitia deberi non potest pro bonis, cum quibus non potest esse commutatio æqualis; sed compensatio quædam est debita ex iustitia, ergo non potest fieri pro bonis altioris ordinis, cum quibus non potest esse æqualis commutatio; huiusmodi autem bona sunt vita, honor, sanititas, ergo. Maior ex eo constat, nam ut disp. 1. qu. 3. dub. 3. dicebamus, inter alia, ideo *Aristoteles* aiunt et *D. Thomas* compensationem, qua filii tenentur parentibus pro vita, idcirco non spectare ad iustitiam, sed pietatem, quia nihil æquale reddi potest pro vita; quæ ratio manifeste supponit compensationem debere esse in bono, quod posset æqualiter commutari pro eo, pro quo fit compensatio. Probat hoc ipsum *P. Navarrus,* nam si quis ratione damni personalis tenetur restituere, sequitur, quod etiamsi pœna talionis puniatur malefactor a iudice, mutilatione, etc., adhuc tenebitur ad faciendam restitutionem pro vita, sicut fur, qui suspenditur et tamen tenetur ad faciendam restitutionem, et homicida, etiamsi plectatur, tenetur ad solvenda damna realia, quæ intulit hæredibus per homicidium, nisi hæredes debitum relaxent; atqui id est contra consuetudinem, ergo. *Ad primum* respondeo in contrarium, ex damno illato oriri obligationem restituendi, si damnum sit in rebus, pro quibus ex natura rei fieri possit æqualis restitutio; si vero sit in rebus, quæ nulla æqualitate compensari possunt, non oritur obligatio restituendi. Nec id, quod in contrario adferebatur, urget, nam restitutio, si integra non potest, facienda est, quanta potest fieri, in iis bonis, in quibus potest esse illa æqualitas, quæ necessaria est ad obligationem restitutionis. Nec est simile, quod de obligatione religionis et pietatis adferebatur; licet enim erga Deum iustitia esse non possit, tamen quamdiu manet radix obligationis, qua Deo et parentibus obstringimur,

scilicet bonum vitæ ab iis acceptum, tamdiu manet obligatio; at vero cum iniuste aufertur vita aliena, nihil manet in homicida, quod inducat obligationem, verbi gratia recognoscendi aliquod beneficium, proinde si in eo non sit obligatio iustitiæ reddendi aliquid pro iniuria, nulla alia obligatio erit, quæ spectet ad aliam virtutem. Pari ratione ex iniuria Deo illata manet in homine macula vel reatus, et per illam maculam homo est Deo exosus, ad quam tollendam ordinatur pœnitentia et satisfactio, non ad aliquam Dei utilitatem, quam accipiat pro illata iniuria; at vero restitutio inter homines ordinatur ad reparandam utilitatem, et ideo, quando utilitas et commoditas nullo modo reparari potest, non est obligatio restitutionis.

Ad secundum respondeo, præceptum illud iudiciale esse, et non naturale, pœnamque continere dominorum indiscrete percutientium.

Quaestio III.

QUID RATIONE ADULTERII ET STUPRI SIT RESTITUENDUM?

Controversum quid?

An adulter ratione solius adulterii obligetur ad aliquam restitutionem pecuniariam marito, controversum est inter auctores. Etsi enim in foro exteriori non exigatur talis satisfactio, nec oblata recipiatur, imo si quis accipiat, ut desistat ab accusatione adulteræ uxoris, habeatur pro lenone, et lege 18. Codicis, de transactionibus, vetentur transactiones pro iniuria adulterii; tamen multi putant, præter iniuriæ deprecationem, quæ necessaria videtur ad honoris restitutionem, pecuniariam restitutionem fieri debere, etiam pro occulto adulterio, imo pro nutibus amatoriis, osculis etc. Et ratio est, quia non damnum solum, sed etiam iniuriam intulit marito, eo, quod res omnium charissima fit vilior et minus æstimabilis marito, etiamsi per accidens maritus nesciat facinus et adultera minus postea amabit maritum, nec eius necessitatibus prospiciat. Sed hæc argumenta parum urgent, eodem enim modo probari posset, quod si per solam detractionem læsisset quis uxorem alienam, cuius imminutam opinionem non posset amplius in integrum revocare, tenetur pecunia compensare famam, quod falsum esse inferius probabimus. Ratio a priori contrariæ sententiæ

est, nam bonum fidei coniugalis altius est, quam ut ulla pecunia æstimari possit, ergo pro violatione illius præcise non est facienda pecuniaria restitutio, quando enim datur damnum in re non æstimabili pecunia, ut in bonis animæ supernaturalibus, non est necessaria talis restitutio. His positis

Quid illegitimo competat.

Dico primo. Adulter et adultera tenentur procucare, ne proles alieno sumptu alatur, scilicet patris putativi, ne legitimis aliqua pars hæreditatis eripiatur; si tamen id aliter caveri non possit, nisi adultera vel marito vel illegitimo suum factum detegat, non tenetur ad id faciendum, sed tanquam impotens excusabitur a debito restituendi legitimis; prima pars patet, nam adire hæreditatem aliis debitam est verissimum furtum; ergo qui sunt causa huius furti, tenentur restituere. Unde si mater vel persuadere possit illegitimo, ut fiat religiosus, vel aliis filiis satisfaciat ex bonis paraphernalibus, aut victu, vestitu, tenetur id facere. Secunda pars est imprimis contra *Paludanum* 4. dist. 27. qu. 2. a. 1., qui dicit crimen detegendum esse filio; ex parte etiam contra *Sotum* l. 4. de iustitia qu. 7. a. 2. ad 2., qui ait interdum teneri adulteram etiam cum infamia sua detegere suum facinus, si nimirum hæreditas, quæ ad illegitimum perventura erat, tanta sit, ut præponderet famæ adulteræ, imo vero, si periculum esset, alicuius regni perveniendi ab una domo ad alteram, nisi adulterium proderetur, ait *Soto* teneri adulteram se prodere etiam cum periculo vitæ. Nostra tamen sententia communis est *Caietano* verb. Adulterium et in 2. II. qu. 62. a. 6. cond. ad 2., *Navarro* c. 6. n. 44., ubi *Scotum, Antoninum* pro hac refert sententia etc. Ratio huius est, quam disp. 3. qu. ultimo dubio 2. attulimus, et bene deducit *Caietanus,* nam etsi ea, quæ in ratione æstimationis pecuniariæ conveniunt, æqualiter commutari possint, licet sint diversi ordinis, ut aurum et bos, quia scilicet in ordine ad usus humanos æqualia esse possunt, licet alias sint diversi ordinis; ea tamen, quæ ita sunt altioris ordinis, ut in ratione æstimationis pecuniariæ non conveniant, nunquam possunt æqualiter commutari, atque ideo ad servandam æqualitem nunquam sunt commutanda, si enim æqualia non sunt in ordine ad usus humanos, non potest servata æqualitate unum pro alio dari. Quod si id fieri non potest, ergo ad talem commutationem obligare non potest iustitia, cuius est constituere æqualitatem; sed honor et vita nullo thesauro æstimari possunt, ut *Proverb.* 22. et 1. dicitur, et de vita id clarissimum

est; universa enim quæ habet homo, dabit pro pelle sua, cum ipse sit finis, in cuius utilitatem omnia ordinantur bona externa; et hoc est, quod *Innocentius* c. 9. de pœn. et remis. ait: adultera, et quæ finxerat tumorem ventris supposueratque prolem alienam, absolvi debere in confessione, etiamsi nolit crimen detegere. Deinde etiamsi detegeret adultera suum facinus, omnino inutilis esset hæc sui infamatio, nam imprimis filius nulla ratione tenetur credere matri, etiamsi cum iuramento et iam vicina morti significaret illum esse illegitimum, sed dubitare rationabiliter posset, ne, quæ leviter fidem thori fregit, fallat etiam filium, atque ideo in re tam gravi tanto cum sui detrimento non tenetur filius credere matri, alii vero multo minus tenentur illi credere, nisi in foro exteriori probet idoneis testibus eo tempore, quo conceperat, aliquot mensibus abfuisse maritum. Ex quo constat, imprudenter fecisse, si vera sit historia, opulentam Parisiensem, quæ morti vicina advocatis liberis fassa est, unum illorum illegitimum esse, sed quis ille sit non dicturam, petens, ut quilibet cedat iure suo et æqualiter dividatur hæreditas, ut factum. Id igitur imprudenter factum, tum quia, ut dictum, ad detegendum et restituendum mater non tenebatur, quia metu et cum iniuria extorsus est consensus ille a legitimis, quibus in eo quoque facta fuit iniuria, quod non minus, quam alii in suspicionem vocati sint.

Deflorator consentienti nihil debet nisi promiserit.

Dico secundo. Qui virginem violavit libere ac sine vi ac dolo consentientem, nihil tenetur ipsi, vel parentibus, sub quorum adhuc custodia est, restituere pro damno violationis, quamvis si aliquid promisit vere et ex animo, id præstare teneatur. Et primum, quod defloratæ nihil debeat, probat *Navarrus* c. 16., quia scienti et volenti non fit iniuria, ut superius diximus. Si nimirum ius et facultatem habet respectu eius, in quod consentit; sed virgo habet ius non quidem, ut extra matrimonium amittat, sed tamen ut amittat vel perpetuo conservet virginitatem: ergo quemadmodum prodigus non habet ius prodige dissipandi bona sua, quia tamen habet ius illa consumendi, etiamsi precibus, munusculis, sine vi et dolo impetretur ab illo, ut prodigat, licet non sine peccato, sine iniuria tamen impetratur, ita in præsenti. Quod etiam parentibus nihil debeat restitui, contra Cordubensem et alios bene docent *Soto* l. 4. qu. 7. a. 1. ad 2. *P. a Navarra* n. 438. *Sylvester*. Et ratio est, quia etiamsi virgo sit sub cura paterna adhuc, tamen habet dominium sui corporis in ordine ad illum actum vel ad carendum

perpetuo illo actu, non minus, quam habeat dominium oculorum ad videndum, pedum ad ambulandum, et licet interdum visio et incessus fiant cum peccato, ergo. Dixi pro damno, nam non nego, quatenus parentum honor violatus est stupro, eatenus satisfactionem eis fieri debere iis modis, quibus dicemus honorem restituendum esse petendo veniam. Addit *Soto* cum Navarro, non solum in masculis, sed ne quidem in alio sexu esse circumstantiam mutantem speciem peccati et necessario confitendam stupri, quia nullam specialem malitiam addit supra simplicem fornicationem; unde aiunt satis esse in confessione explicare, an, quæ fuerit ligata matrimonio, peccarit, vel soluta, quamvis *D. Thomas* hic. qu. 154. a. 6., *Caietanus, Navarrus* et alii contrarium velint.

Honori parentum quando debetur restitutio?

Dico tertio. Qui per vim et dolum corrupit virginem ratione damni corporalis provenientis ex fractione sigilli virginalis non tenetur pecuniariam restitutionem facere, sed solum satisfactionem iniuriæ contra honorem, damna tamen omnia, quæ inde secuta sunt, tenetur restituere puellæ. Hoc antequam probemus, advertit *Navarrus* n. 444., quod si precibus importunis, vehementibus persuasionibus, muneribus, blanditiis seducat quis virginem, non posse dici dolo seduxisse involuntariam, vel vi, cum preces, munera etc. augeant potius, quam diminuant voluntarium, nisi potius forte preces essent eiusmodi, ut moraliter censerentur minæ et inferrent metum saltem reverentialem, verbi gratia si esset herus vel princeps, a quo timetur, nisi eorum precibus obtemperetur. Hoc posito imprimis quod pro integritate virginali nihil sit restituendum, docent *Navarrus* c. 16. n. 19. *Cordubensis Didacus Perez,* P. *Navarrus* a. 451.; et ratio ex dictis patet, nam damna corporalia etsi reddant homines notabiliter viliores, quam alias fuissent, pretio æstimabilia non sunt, ergo solum *(Hic deficit textus.)*

Corruptor vi et dolo.

TRACTATUS
DE RELIGIONE.

Quæstio LXXXI.

DE VIRTUTE RELIGIONIS.

Pertractatis iis, quæ pertinent ad virtutem iustitiæ proprie dictæ, disputat *D. Thomas* de alliis virtutibus, quæ quoniam similitudinem aliquam habent cum iustitia, ad illam reducuntur, et appellantur partes potentiales iustitiæ, inter quas virtus religionis est excellentior, ac propterea de illa primo loco disputatur.

Prima dubitatio.

QUID SIT PROPRIUM OBIECTUM VIRTUTIS RELIGIONIS.

Religio a relegendo.

Per virtutem religionis intelligitur virtus colendi Deum, et, per quam Deo exhibemus honorem et reverentiam, per actus adorandi, et sacrificandi, orandi et laudandi Deum. Quæ virtus a relegendo religio dicitur, quod per illam diligenter pertractari et sæpius revolvi debeant illa, quæ pertinent ad divinum cultum, ut *D. Thomas* ait art. 1. cum *B. Isidoro* l. 10. ca. 17. post Tullium lib. 2. de natura deorum, ante medium. Ex qua vocis explicatione facile constat, esse quandam virtutem religionis, ut enim recte ait *D. Thomas* a. 2., quandocumque est aliquis actus honestus, præsertim in materia particulari, circa quem in operando possit esse difficultas, necesse est illum actum ad aliquam pertinere virtutem, quæ principium sit operandi facilius. Actus autem

Virtutes diversæ quando admittendæ.

colendi Deum honestus est, in quo sæpius esse potest in operando difficultas. Necessarium ergo est aliquam esse virtutem, ad quam pertineant actus colendi Deum, quæ principium sit facilius operandi. Quæ ratio S. Thomæ notanda est pro aliis materiis ad intelligendum aliquam esse virtutem concedendam, si cognoscatur esse aliquis actus peculiaris honestus, qui non possit ab aliis virtutibus provenire.

Quod est obiectum materiale religionis.

Ad explicandam vero materiam huius virtutis primo præmittendum est, quid sit proprium illius obiectum. Et si sit quæstio de obiecto materiali, responsio est facilis, esse ipsum Dei cultum, hoc est illos actus a voluntate imperatos, quibus Deo exhibemus honorem et venerationem significando ipsius excellentiam et nostram subiectionem, quales sunt actus adorandi per genuflexionem, osculationem, apertionem capitis. Similis etiam est actus sacrificandi, adolendi incensum, et similes, ut recte explicat S. *Thomas* a. 5., *Caietanus* ibidem et alii expositores. Ratio autem est manifesta, quoniam illud est materiale obiectum huius virtutis, quod per illam volumus; per religionem autem volumus Deo exhibere honorem et exercere prædictos actus, ad significandam divinam excellentiam. Itaque illi sunt propria materia et obiectum materiale huius virtutis. Quod notandum est ad intelligendam rationem, ob quam virtus religionis non est theologica. Nam per religionem non volumus Deo excellentiam, quam habet, hic enim actus potius est amoris Dei seu charitatis; est enim actus Deo volendi bonum: potius ergo volumus per religionem significare divinam excellentiam, quapropter actus significandi illam excellentiam sunt materiale obiectum.

Religio cur non sit theologica virtus.

Quæ tamen sit ratio formalis obiecti huius virtutis, non ita facile intelligitur. *Prima sententia* est, excellentiam, quam Deus habet, quatenus est primum principium creationis et gubernationis mundi, quod significatur per actus colendi Deum, esse, rationem formalem obiecti huius virtutis. Hanc sententiam videtur sequi *Caietanus* ar. 5., et videtur colligi a S. Thoma, quoniam ar. 3. docet, religionem esse unam virtutem ex unitate obiecti, quam exhibet Deo re vera secundum unam rationem, in quantum est principium creationis et gubernationis. *Secundo,* quoniam ar. 5. ait, Deum non esse materiam vel obiectum religionis, sed potius finem, ex mente autem S. Thomæ 1. II. ar. 1. et 2. 18. ar. 6., finis est proprium obiectum voluntatis: ergo ex mente S. Thomæ Deus est obiectum proprium

De obiecto formali 1. sententia.

huius virtutis secundum illam rationem primi principii. Ratio vero esse potest illa, quam tradit Caietanus. Nam virtus religionis ideo distinguitur a virtute observantiæ, et a virtute qua coluntur sancti, quoniam per religionem alia colitur excellentia, scilicet et increata, cum tamen per observantiam solum colatur creata excellentia. Atqui virtus non sumit distinctionem essentialem, nisi ex ratione formali debiti: ergo divina excellentia, quæ colitur per religionem, est formalis ratio obiecti huius virtutis. Addit Caietanus, quamvis Deus non sit obiectum quod religionis, esse tantum obiectum cui, quoniam illi exhibetur honor per religionem. Quod breviter docet Caietanus ar. 3., et fusius ar. 5.

Hæc tamen sententia non est probanda. Ex illa enim sequeretur, virtutem religionis proprie esse theologicam, non minus quam fidem aut charitatem, quia ad rationem virtutis theologicæ solum requiritur, ut illa supernaturalis sit, et ut Deum respiciat tanquam obiectum formale; quando enim propter divinam auctoritatem credimus aliquod obiectum materiale creatum, v. g. animam rationalem esse immortalem, huiusmodi assensus actus est virtutis theologicæ, quamvis obiectum materiale sit aliquid creatum, quia ratio formalis obiecti est divina auctoritas. Pari ratione, quando Deo desideramus aliquod bonum, quod in se creatum est, v. g. obedientiam, vel infidelium conversionem, actus est charitatis theologicæ, quia formalis ratio est divina bonitas, cui illud bonum desideramus: ergo si increata excellentia Dei est ratio formalis obiecti religionis, etiamsi obiectum materiale sit aliquid creatum, hæc virtus censenda esset theologica non minus, quam fides et charitas. Quod tamen non solum negat Caietanus, sed etiam omnes alii Theologi. Reiicitur hæc sententia.

Eadem ratione impugnatur, quod ait Caietanus, Deum esse obiectum cui huius virtutis, hoc enim sufficeret ad rationem virtutis theologicæ, ut patet in prædicto desiderio charitatis, quod actus est theologicus, quamvis per illum desideremus Deo, tamquam fini cui, aliquod bonum creatum, nimirum quia quando operamur erga alias personas, volendo illis bonum, bonitas personæ, cui desideramus, est propria ratio obiecti, quæ nos movet ad desiderium. *Secundo.* Eadem propositio Caietani reiicitur, quia id, quod est obiectum cui voluntatis, illam movet sub ratione boni in se; religio autem non respicit Deum, ut est bonus in se, sed quatenus habet excellentiam primi principii: ergo Deus respectu religionis

non est proprium obiectum cui, nempe si proprie loquamur, intelligendo per obiectum cui illud, ex quo voluntas aliqua ratione moveatur; loquendo tamen improprie, per obiectum cui intelligendo personam cui debitus est honos, aut in cuius bonum cedit honor exhibitus, dicere possumus, Deum esse obiectum cui religionis. Hoc tamen obiectum nihil deservit ad explicandam differentiam propriam huius virtutis.

Secunda sententia.

Secunda sententia est, materiale obiectum religionis esse actus, quibus Deus colitur et per quos ipsius excellentia significatur; rationem autem formalem obiecti esse existimationem de divina excellentia, quam oriri desideramus ex cultu religioso et ex aliis ceremoniis, quæ pertinent ad religionem. Quam sententiam tradunt recentiores interpretes *S. Thomæ*. Ea autem confirmari potest, quia formalis ratio obiecti religionis debet esse illa ratio boni, ob quam amamus actus illos, quibus Deus colitur; ratio autem bonitatis, ob quam volumus actus prædictos, nihil est aliud, quam illa bona existimatio de divina excellentia, honor enim quilibet ordinatur ad excitandam huiusmodi existimationem de persona, quæ existimatur, est enim honor iudicium excellentiæ eius, qui honoratur, ac proinde premium virtutis, ut ait *Aristoteles* 8. Ethic. cap. IV. et I. Rhetor. cap. ultimo. Ergo prædicta existimatio censeri debet ratio formalis obiecti virtutis religionis.

Honor quid sit.

Hæc sententia probabilior est præcedenti, non tamen videtur omnino vera. *Primo,* quia ex illa sequitur, actus, quibus colitur Deus, nempe adorationem et sacrificium, non esse obiecta materialia primaria religionis, sed solum secundaria et per accidens, eo modo, quo media ordinata ad aliquem finem dicuntur esse obiecta materialia virtutis, per quæ ille finis amatur; actus enim adorandi et sacrificandi ad excitandam bonam existimationem de Deo plane ad illam referuntur tamquam media ad finem: quare iuxta hanc sententiam ratio honestatis, quæ est in bona existimatione de Deo, dici deberet ratio formalis obiecti, ipsa autem existimatio, in qua est illa honestas, est obiectum materiale primarium, adorationem vero et sacrificium solum esse materialia obiecta per accidens, qua ratione in iustitia actus quærendi pecunias ad solvendum debitum est obiectum solum secundarium ordinatum ad primarium solvendi debitum. *Secundo,* eadem sententia impugnatur, quia religio non potest operari, nisi ex ratione for-

mali sui obiecti; potest autem operari sine illo motivo excitandi existimationem: ergo hæc existimatio non est ratio formalis obiecti religionis. Minor probatur in beatis, qui perfectissime exercent religionem laudando et adorando Deum, imo et Christus in quantum homo, sacrificando; neque tamen huiusmodi actus exercentur ex desiderio excitandi existimationem de Deo, quæ ratione visionis beatificæ summa est in omnibus beatis, ergo etc. *Tertio.* Ratio, quæ necessario in executione præsupponitur ante aliquem actum imperatum, non potest esse ratio formalis necessaria et finalis eiusdem actus imperati, qui, ut constat, efficitur, ut sequatur ratio finalis, hoc est illud bonum, quod habet rationem immediati finis, quare non supponit illud bonum; sed cultus religiosus, ut sit verus sine hypocrisi et simulatione, supponit internam æstimationem bonam de divina excellentia, quæ honoratur: ergo illa æstimatio non est ratio formalis et adæquata obiecti religionis. Minor patet, quia ait *Damascenus* de oratione et de imaginibus, adoratio nota quædam est submissionis internæ et animi humilis significatio, quare essentialiter supponit huius modi submissionem. Et optime *Lactantius* l. 2. Instit. cap. 4., non potest, inquit, religio a sapientia separari, quia idem Deus intelligi debet, quod est sapientiæ, et honorari, quod est religionis, sed sapientia præcedit, religio sequitur. Ergo ratio formalis obiecti religionis, per quam exhibetur honor Deo, non est existimatio interior, in quem tamquam in finem ordinetur. Pro intelligentia

Adoratio quid.

Religio quid secundum Lactantium.

Notandum est, quando exercetur actus colendi Deum, tria esse in illo actu, et duo in intellectu et voluntate colentis Deum. In actu sunt prima ipsa actio materialis, secundo significatio excellentiæ divinæ et necessariæ æstimationis de divina excellentia, tertio in actu est peculiaris quædam honestas, quæ nascitur ex eodem actu, quia est honor Dei et significatio divinæ excellentiæ et necessariæ submissionis. In ipsa autem anima operantis sunt duo, scilicet æstimatio de divina excellentia, et actus volendi per actum externum significare excellentiam divinam et suam erga Deum submissionem; actus autem religionis immediate elicitus ab illa est voluntas exhibendi Deo cultum et honorem. Unde infertur, illud, quod est obiectum formale prædicti actus voluntatis, esse dicendum obiectum formale religionis actualis et habitualis, quia habitus non habet aliud obiectum formale præter illud, circa quod per suum actum operari potest. Est quidem quoddam aliud obiectum

In actu colendi Deum quæ requirantur.

Actus religionis est actus voluntatis; qualis?

Obiectum actus et habitus idem est.

significationis, quæ est in cultu externo, nempe res significata per illum cultum; omnis enim cultus aliquam habet significationem, quæ circa rem significatam versatur veluti circa obiectum suum; illa tamen res significata non est obiectum formale imo nec proprie loquendo materiale religionis, per quam scilicet non volumus excellentiam, quæ per cultum significatur, sed cultum ipsum et significationem ilius excellentiæ.

Dico primo, rationem formalem obiecti religionis esse peculiarem illam honestatem, quæ est in actu colendi Deum, hoc est significandi eius excellentiam et nostram submissionem vel existinationem de illa. Hæc propositio *probatur primo* ex natura habitus existentis in voluntate, cuius formale obiectum debet esse aliqua ratio boni, quatenus bonum est. Voluntas enim per actum prosecutionis solum operatur circa bonum, quia bonum est. Habitus autem, qui est in voluntate, uno atque individuo actu operatur circa obiectum cum eadem voluntate. Ergo necessario respicit idem obiectum formale ac proinde aliquam rationem boni, quatenus bonum est. Nulla autem specialis ratio boni assignari potest, quam religio respiciat, præter illam honestatem, quæ est in actu colendi Deum. Ergo illa est ratio formalis obiecti huius virtutis. Idem argumentum confirmamus ex communi natura virtutum, quibus, ut ait *Aristoteles* 4. Ethic. c. 2., commune est operari gratia honestatis. Aliqua igitur honestas assignari debet, ob quam virtus religionis operetur, et quæ sit proprium obiectum ipsius. Illa autem esse non potest honestas, quæ est in bona existimatione de divina excellentia, quia virtus religionis sæpe non operatur intuitu huius honestatis. Alia ergo assignari debet, quæ conveniat omnibus obiectis religionis; qualis nulla alia esse potest, nisi honestas significandi excellentiam divinam, quæ non solum reperitur in actibus externis sed etiam in actu interno bonæ existimationis de divina excellentia.

Significatio divinæ excellentiæ etiam in actu interno reperitur.

Dico secundo, obiectum religionis non solum includere respectum ad alterum scilicet ad Deum, sed etiam ad hominem operantem per virtutem religionis. Probatur ex præcedenti propositione, quia in obiecto religionis includi necessario debet significatio divinæ excellentiæ, quæ significatio Deum respicit; includi etiam debet ratio honestatis, quæ formaliter posita est in conformitate rei cum natura rationali. Ergo in obiecto religionis uterque respectus includitur, nempe ad naturam operantem in ipsa ratione obiecti for-

malis, quæ est honestas quædam peculiaris, et ad Deum in proximo subiecto et fundamento huius honestatis scilicet in actu colendi Deum et significandi eius excellentiam, sicut in simili explicuimus in obiecto iustitiæ supra q. 57. a. 1. dub. 2. Atque iuxta illa, quæ in ea dubitatione diximus de necessitate operandi intuitu honestatis, ut actus proveniat a virtute iustitiæ, dicendum etiam est, modum operandi gratia honestatis, quæ est in metu Dei, esse necessarium ad hoc, ut operatio oriatur ex virtute religionis, et vim habeat causandi vel augendi eam virtutem.

Dico tertio, differentiam essentialem religionis proxime sumi ex honestate cultus divini, quæ est obiectum formale ipsius, radicaliter tamen et mediate sumi ex divina excellentia.

Prior pars probatur, quia differentia essentialis cuiusque virtuti formaliter consistit in respectu intrinseco ipsius ad obiectum formale, in quod directe et immediate ac per se tendit, ac proinde ex illo debet sumi differentia essentialis cuiusque virtutis; sed proximum obiectum formale religionis est honestas existens in cultu divino: ergo ab eadem honestate sumitur essentialis differentia virtutis.

Quod vero radicaliter accipi debeat ex divina excellentia patet; quia peculiaris ratio honestatis, quæ est in cultu divino, ultimate sumitur ex divina excellentia, quæ per illum cultum significatur; ideo enim diversa est ab honestate, quæ existit in cultu alicuius creatæ dignitatis, quia fundatur in actu significante excellentiam divinam, longe diversam ab excellentia creata, quæ colitur per observantiam; significatio enim excellentiæ diversitatem accipit honestatis ex differentia essentiali, qua inter se differunt creata et increata excellentia, ob quam rationem *S. Thomas* a. 3. et 4. explicat unitatem et differentiam virtutis ex diversa excellentia, quæ per illam colitur, quæ radicaliter ex divina excellentia sumenda est, non vero ex eo, quod illa excellentia sit ratio formalis obiecti ipsius.

Ex diversa excellentia explicatur diversitas specifica cultus.

Ad aliud testimonium S. Thomæ, qui asserit, Deum esse finem huius virtutis, non autem obiectum, respondendum est, Deum esse finem implicitum huius virtutis, quia respicit obiectum natura sua ordinatum in honorem Dei, non tamen esse finem explicitum, a cuius scilicet bonitate voluntas moveatur, quando elicit actus religionis. Quando autem finis dicitur esse obiectum formale voluntatis, intelligendum esse de fine explicito, ex cuius bonitatis apprehensione voluntas allicitur ad operandum, qualis non est divina excellentia respectu virtutis religionis.

Ad rationem vero allatam pro prima sententia, respondetur, virtutem immediate quidem accipere differentiam essentialem solum ex obiecto suo formali, mediate tamen sæpe illam accipere aliunde, nempe ex illo, a quo ipsius obiectum speciem accipit, qua ratione virtus volendi credere immediate accipit suam speciem ex honestate, quæ apprehenditur esse in actu credendi, circa quem immediate versatur; radicaliter tamen accipit suam differentiam a divina auctoritate, quoniam ex hac auctoritate sumitur immediate species actus credendi, a qua postea sumitur species virtutis, per quam volumus eundem actum credendi. *Sed contra,* quia *S. Thomas* a. 4. ad 3. ait, sicut bonum est obiectum amoris, ita obiectum honoris et reverentiæ est aliquid excellens. *Respondetur,* S. Thomam non dixisse, aliquid excellens esse obiectum virtutis religionis, sed esse obiectum honoris et reverentiæ, hoc est illius cultus, in quem religio tendit, ille enim cultus significationem quandam includit alicuius rei excellentis, quæ tamquam res significata est obiectum cultus et honoris, non tamen virtutis, quæ circa hunc cultum versatur: quo sensu patet, nullam esse contradictionem in verbis S. Thomæ, in hac quæstione asserentis, aliquid excellens esse obiectum honoris et reverentiæ, cum tamen etiam dicat, Deum non esse obiectum religionis sed finem; diversa enim intelliguntur per religionem et honorem, quæ proprie loquendo est ille cultus externus, qui est obiectum virtutis religionis.

Ad rationem secundæ sententiæ respondetur, sicut dictum est ad secundum testimonium S. Thomæ, existimationem de divina excellentia esse quidem finem implicitum, quem respicit omnis cultus divinus; significatio enim excellentiæ alicuius ex sua natura apta est generare existimationem de illa excellentia; hæc tamen existimatio non est finis explicitus necessarius, ex cuius honestatis apprehensione voluntas moveri debeat ad operandum per religionem, ut probatum est supra. Addendum tamen est, posse aliquem ex desiderio augendi æstimationem de divina excellentia exercere actus religiosos, quæ voluntas actus esset virtutis religionis; hoc tamen non probat illam existimationem esse obiectum formale adæquatum huius virtutis, sed probat illam, ut est honesta, amari posse per virtutem religionis, per quam amantur alii actus colendi Deum. Illa enim bona existimatio similem omnino significationem continet divinæ excellentiæ, estque principium, ex quo possint oriri actus colendi Deum, et ideo amari potest per eandem virtutem, per quam diligitur divinus cultus.

Secunda dubitatio.

AN RELIGIO VIRTUS SIT SUPERNATURALIS ET THEOLOGICA.

Duplex et extrema sententia esse potest in hac quæstione. *Prima est,* religionem esse virtutem naturalem et acquisitam, nullo autem modo esse virtutem per se infusam et supernaturalem, quamvis per accidens infundi a Deo possit, sicut possunt alii habitus naturales. Huius sententiæ est *Scotus* in 3. d. 36. q. 8. contra hoc, *Durandus* eadem d. q. 6., *Henricus* quodlibet. 6. q. 19., qui universi agentes de virtutibus moralibus dicunt, illas non esse per se infusas, nec esse posse in essentia supernaturales. In virtute autem religionis fundamentum esse potest, quia circa obiectum naturale non potest esse virtus in essentia supernaturalis, qualis est virtus per se infusa; obiectum autem religionis essentialiter est naturale, qualis est cultus adorationis, qui secundum se est res naturalis, et ejus honestas lumine naturali cognoscitur congruere naturæ rationali, ut patet ex *Paulo* ad Rom. 1. asserente, fuisse inexcusabiles illos, qui Deum ex creaturis cognoverunt, neque tamquam Deum glorificaverunt, sed potius cultum adorationis falsis simulacris dederunt. *Secunda sententia* est omnino contraria, actus religiosos essentialiter esse supernaturales, ac proinde virtutem religionis essentialiter esse supernaturalem et infusam, sicut virtutes theologicæ sunt et virtus pœnitentiæ. *Primo.* Quia actus, qui necessario præsupponunt fidem, essentialiter sunt supernaturales; naturales enim sine fide esse possunt. Sed actus religionis necessario fidem præssupponunt, ait enim *Augustinus* in Enchiridio cap. 2., fidem esse fundamentum religionis. Etquidem de uno actu religionis, scilicet de actu orandi, apte illud testatur *Paulus* Rom. 10. inquiens, quomodo invocabunt, in quem non crediderunt? Ergo illa virtus, quæ est principium actus orandi, in essentia est supernaturalis. *Secundo,* actis, qui non potest fieri sine gratia, supernaturalis est; sed actus orandi non potest esse sine gratia, ad Rom. 8., Spiritus adiuvat infirmitatem nostram, nam quid oremus sicut oportet nescimus, Spiritus autem postulat pro nobis, hoc est movet nos ad orandum et facit orare sicut oportet, ut exponit *Augustinus* ep. 121. cap. 15. Ergo actus orandi ac proinde virtus religionis supernaturalis est. Oratio autem unus est ex actibus religionis, ut docet *S. Thomas* q. 83. Ergo virtus religionis supernaturalis est. *Confirmatur ex Concilio Arausicano* cap. 3., ubi definitur, gratiam non

Prima sententia.

Secunda sententia.

conferri ad invocationem humanam, sed potius ipsam gratiam facere, ut Deus invocetur a nobis. Idem argumentum sumi potest ex capite 11. eiusdem Concilii, ubi definitur, neminem quicquam Domino recte vovere, nisi ab illo acceperit. Votum autem est etiam religionis actus, ut ait *S. Thomas* q. 88. Ergo religio non potest esse nisi infusa, si enim esse posset acquisita naturalis, ex eadem possent oriri actus orandi et vovendi naturales, ad quos non semper esset gratia necessaria. Denique *Augustinus* de prædestinatione sanctorum cap. 2. aperte asserit, nihil ex his, quæ pertinent ad religionem, effici posse sine gratiæ auxilio; quod non videtur aliunde oriri, nisi quia actus omnes religiosi supernaturales sunt, ac proinde et ipsa virtus religionis.

Vera sententia.

Tertia sententia est media, religionem circa divinum cultum esse posse naturalem et acquisitam, aut etiam supernaturalem et per se infusam, ratione altioris modi operandi circa cultum divinum. Hanc sententiam communiter tradunt auctores agentes in quæstione de virtutibus moralibus, *S. Thomas* 1. II. q. 63. a. 4. *Caietanus, Conradus* et alii expositores eodem loco. *Capreolus* in 3. l. 35. q. 1. a. 1. concl. 3., *Bonaventura* a. 2. q. 5., *Richardus* a. 1. q. 2., *Paludanus* q. 1., *Antoninus* in 4. parte titulo 1. §. 3. Et in particulari de religione idem testatur *Caietanus* a. 8. in fine. Quæ sententia duas habet partes. *Prima pars est,* virtutem religionis posse esse acquisitam, ac proinde in essentia naturalem. *Id autem probari potest hoc modo.* Circa obiecta honesta, circa quæ esse possunt actus naturales honesti, ponenda est virtus aliqua naturalis et habitualis, quæ per consuetudinem generetur ex actibus naturalibus; sed circa divinum cultum esse possunt actus naturales in essentia: ergo etiam virtus esse potest habitualis acquisita et naturalis. *Minor probatur,* primo ex *Rom.* 1., ubi homines, qui non habebant fidem, dicuntur fuisse inexcusabiles, quia non exhibuerunt debitum cultum Deo, quem cognoverunt ex creaturis; quod non posset esse, nisi in illis sine fide esset potestas colendi verum Deum per cultum naturalem. Ante fidem enim solum potest esse cultus naturalis Dei. Secundo idem patet a simili, quia, ut diximus supra q. 24. a. 1. dub. 2., circa divinam bonitatem esse potest amor benevolentiæ naturalis, ergo circa divinam excellentiam similiter esse possunt actus religiosi naturales; nulla enim ratio disparitatis assignari potest. Tertio, cum virtus appetitiva naturali modo potest operari circa bona, quæ a principio intrinseco

Aliqua religio in essèntia naturalis est.

per virtutem naturalem potest investigari; virtus enim appetitiva ex natura rei proportionatur in modo operandi virtuti cognoscitivæ, ex qua sequitur; sed natura humana, per principia intrinseca et per lumen naturale rationis, potest investigare honestatem, quæ est in cultu auctoris naturæ: ergo etc.

Aliqua religio per se infusa.

Posterior pars sententiæ huius, quam sequimur, est, præter virtutem religionis acquisitam esse posse aliam perfectiorem in essentia supernaturalem. Probatur:

Primo a simili, quia circa divinam bonitatem præter amorem naturalem potest esse alius supernaturalis, qui pertineat ad charitatem infusam: ergo circa cultum divinæ excellentiæ idem dici potest. Antecedens probatum est supra q. 24., a. 1., dub. 2.; consequentia autem patet a paritate rationis. Confirmatur etiam a simili ex aliis virtutibus infusis moralibus, quia ut probavimus 1. II. q. 113. a. 2. dub. 6. concl. 4., ex mente *S. Augustini* præter virtutes theologicas sunt aliæ virtutes infusæ ratione duplicis modi operandi, qui esse potest circa obiecta harum virtutum: ergo primario circa divinum cultum, ratione diversi modi operandi, esse potest religio iufusa et acquisita. In specie tamen de virtute religionis illud potest probari ex his, quæ relata sunt pro secunda sententia. Nam circa ea obiecta potest esse virtus essentialiter supernaturalis, circa quæ esse possunt actus honesti essentialiter supernaturales; sed circa aliqua obiecta religiosa, nempe circa orationem et votum, possunt esse actus supernaturales: ergo circa illa religio supernaturalis esse potest. *Minor probatur,* quia actus, qui nunquam fiunt sine gratia, dici debent essentialiter supernaturales; necessitas enim gratiæ aut est ob aliquam notabilem difficultatem obiecti naturalis, aut ob supernaturalitatem actus, ad quem requiritur gratia; quando autem actus est talis, qui nunquam sine gratia fiat, indicium est manifestum, necessitatem gratiæ ad illum efficiendum non oriri ex aliqua difficultate aut tentatione, sed ex natura eiusdem actus. At vero actus orandi ad salutem æternam utilis et ad impetranda auxilia gratiæ, nullo casu potest effici sine gratia præveniente, ut patet ex *Rom.* 8. et *Concilio Arausicano* can. 3.: ergo aliquis est modus orandi in essentia supernaturalis, ad quem esse potest aliqua virtus infusa et supernaturalis. Idem confirmatur ex actu vovendi, qui sine gratia esse non potest, ut patet ex can. 11. eiusdem Concilii. *Dicendum ergo* est, hunc actum religiosum habere posse naturam supernaturalem

et qui oriatur ex virtute infusa, quoniam actus vovendi aliquando est sine notabili difficultate naturæ, ac proinde esse posset sine gratia, nisi esset supernaturalis, ratione obiecti formalis, ex quo elicitur, sicut in simili argumentati sumus supra q. 2. a. 2. dub. 3. dum probavimus voluntatem, quæ requiritur ad credendum, esse in essentia supernaturalem.

Unde hæc distinctio sumenda.

Ut tamen intelligatur, quomodo actus religionis naturalis et supernaturalis esse potest, notandum est excellentiam Dei duobus modis posse considerari. Vel quatenus est excellentia auctoris naturæ sine respectu ad dona supernaturalia, vel cum respectu ad illa, ut q. 24. diximus de bonitate. Unde duplex existit cultus circa divinam excellentiam, unus naturali lumine cognoscibilis et conformis naturæ rationali, ac proinde etiam amari potest per voluntatem naturalem; alius esse potest Dei cultus ut auctoris supernaturalis, qui actus essentialiter sunt supernaturales circa honestatem ordinis supernaturalis, quæ est in cultu Dei, ut est finis supernaturalis, qui actus conferre possunt ad salutem æternam, neque sine gratia præveniente fieri possunt.

Ad argumentum primæ sententiæ respondetur, concedendo maiorem, distingvendo autem minorem, scilicet cultum Dei auctoris naturæ esse obiectum naturale virtutis acquisitæ, cultum tamen eiusdem Dei, ut est finis supernaturalis, involvere honestatem supernaturalem, ratione cuius est obiectum virtutis infusæ.

Ad primum secundæ sententiæ respondetur concedendo etiam maiorem, distingvendo minorem, scilicet actus religiosos, qui possunt conferre ad salutem æternam, supponere fidem, et ad illos esse gratiam necessariam, ac proinde esse essentialiter supernaturales, aut procedere ex aliqua voluntate imperante supernaturali; atque de hac oratione intelligendum esse Paulum, quando ait, ad Dei invocationem esse necessariam fidem, agit enim de invocatione Christi, qui non potest cognosci per lumen naturale, ideo cognitio fidei necessaria est, ut invocari possit, quod patet ex Pauli verbis, ubi, cum ait, quicunque invocaverit nomen Domini, et paulo post, quomodo invocabunt, in quem non crediderunt. Simili modo respondendum est etiam ad alia, quæ afferuntur pro ea sententia. Esse quidem actus quosdam orandi et vovendi, qui referuntur ad Deum finem supernaturalem et essentialiter supernaturales sunt; hoc tamen non impedire, quominus esse possint alii actus naturales orandi, relati ad Deum ut auctorem naturæ, qui non

sint essentialiter supernaturales, ac proinde pertinere debeant ad aliquam virtutem acquisitam. Quod autem in huiusmodi locutionibus, in quibus ad aliquos actus dicitur esse gratia necessaria, subintelligenda est illa limitatio, sicut de actibus, qui conferunt ad salutem æternam, et fiunt sicut oportet ad huiusmodi finem, ex communi sententia Doctorum probavimus 1. II. q. 109., a. 2., dub. 6., maxime ex *Concilio Arausicano* can. 7. et *Augustino* de prædestinatione sanctorum c. 2., ubi per illa, quæ pertinent ad religionem, intelligit ea, quæ pertinent ad religionem christianam, seu ad religionem, per quam salus æterna comparari potest.

Religio non est virtus theologica.

Circa alteram partem quæstionis sententia *S. Thomæ* a. 5. approbatur ab aliis Doctoribus, nempe virtutem religionis non esse theologicam, quia non respicit Deum sicut proprium obiectum, sed cultum Dei, qui actus est creatus. Notanda autem est ratio *S. Thomæ,* qui ait, fidem esse virtutem theologicam, non solum, quia per illam credimus Deum, sed quia per eandem credimus Deo, tamquam auctori digno fide; per quod non obscure significat, rationem virtutis theologicæ non esse sumendam ab obiecto materiali, sed a ratione formali obiecti, quæ si increata sit, constituit virtutem theologicam, modo illa virtus alioquin supernaturalis sit; religio autem, licet supernaturalis esse possit, non tamen versatur circa Deum immediate tamquam circa obiectum formale, sed potius circa honestetem creatam, quæ est in cultu Dei, aut in æstimatione divinæ excellentiæ.

Tertia dubitatio.

AN RELIGIO SIT PARS IUSTITIÆ SUBIECTIVA, AN VERO POTESTATIVA.

Supponimus hic, religionem aliquo modo esse partem iustitiæ, ut docet *S. Thomas* 80. a. 1. Omnes enim virtutes, per quas aliquid reddimus alteri, dicuntur aliquo modo esse partes iustitiæ, ob similitudinem, quam habent cum iustitia, operandi circa aliam personam. Religio autem virtus est tribuendi cultum Deo, et propterea ad virtutem iustitiæ reducitur: unde etiam colligitur virtutem religionis esse in voluntate, tamquam in proximo subiecto. Nam in voluntate sunt omnes virtutes, per quas aliquid aliis reddimus, et actiones externæ, quibus damus aliquid aliis, a voluntate imperantur, quare in voluntate debet esse habitus, qui est principium exercendi similes actus. Ut autem intelligatur, qualis pars iustitiæ sit religio:

Religio in voluntate est.

Quæ dicuntur partes subiectivæ, quæ potestativæ.

Notandum est ex *S. Thoma* q. 61. in principio et q. 80. a. 1., quasdam esse partes iustitiæ subiectivas, quasdam vero potestativas. Subiectivæ sunt illæ, quæ participant integram et perfectam rationem iustitiæ, et ideo tamquam species subiectivæ continentur sub genere iustitiæ, quales sunt commutativa et distributiva iustitia. Partes vero potestativæ iustitiæ dicuntur quædam virtutes, quæ aliquam habent similitudinem iustitiæ in operando circa alteram personam, sed non habent integram rationem iustitiæ propter defectum alicuius conditionis, quæ esse debet in obiecto iustitiæ. *Est autem difficultas, quomodo religio pars sit iustitiæ.* Videtur, non esse subiectiva et tertia quædam species iustitiæ propriæ dictæ, quia in Deo verum et proprium est ius et dominium supra creaturas, ratione cuius dominii ius habet, ut ab illis colatur et adoretur: ergo aliqua est virtus ad servandum prædictum ius Dei, quæ sit vera iustitia, quia respicit proprium ius, quod servet; hæc autem est virtus religionis tribuendi scilicet Deo ius suum in cultu, hoc est in cultu illo, qui Deo debetur, quantum est primum omnium rerum principium et dominus.

Communis tamen est sententia S. Thomæ q. 80. a. 1., religionem non esse partem subiectivam iustitiæ, neque participare integram illius rationem, sed tantum esse partem potestativam. Per quod non significant Doctores, religionem esse virtutem minus perfectam, quam iustitiam proprie dictam, neque significant, ipsius obligationem esse minorem erga Deum, quam obligationem iustitiæ inter homines; sed significant illam definitionem iustitiæ proprie dictæ, *scilicet tribuere aliis ius suum, vel quod illis ex suo iure debetur,* non convenire proprie virtuti religionis, et ideo religionem non esse partem subiectivam iustitiæ. Cuius rei aliquæ traduntur rationes. Prima est, quia propria iustitia esse debet inter æquales, quod religioni non competit. Hæc tamen ratio mihi non placet; quod enim dicitur, iustitiam esse debere inter æquales, non significatur illam esse non posse inferioris ad superiorem, sed solum significatur, esse non posse ad personam inferiorem, cuius omnia iura subiecta sunt personæ superioris, quomodo domini ad servum non est iustitia in bonis, quæ servus habet subiecta dominio et dispositioni alterius, fieri enim non potest, ut superior ex iustitia obligetur, ratione iuris, ipsius voluntati subiecti. Quare licet ratio prædicta utilis sit ad concludendum, esse non posse iustitiam Dei ad creaturas, non tamen probat creaturæ ad Deum

Ratio cur non sit pars subiectiva.

non esse iustitiam, quæ ut patet, potest esse servi ad dominum ad reddendum illi debita opera ex iustitia et ad non accipiendum aliquid ex bonis domini contra eius voluntatem. Similiter ergo, nisi aliquid aliud obstaret, creaturæ ad Deum posset esse propria iustitia, non obstante inæqualitate Dei et creaturæ.

Similiter supra q. 57. dixi, quando iustitia asseritur esse ad alterum, significari illam esse ad personam quæ sit altera in iure, hoc est, quæ proprium ius habeat, non subiectum superiori; quamvis autem in creatura non possit esse ius non subiectum Deo, tamen in Deo ius aliquando esse potest non subiectum creaturæ: quare ex hoc capite nil desideratur ad perfectam rationem iustitiæ in virtutibus per quas creatura obligatur Deo ratione dominii, quod Deus habet, quales præcipue sunt duæ: religio scilicet et pœnitentia.

Vera ratio.

Alia ergo est ratio, ob quam religio non sit iustitia propria, ex *S. Thoma* loco citato, quia obiectum iustitiæ proprium est, reddere æqualiter id, quod debetur. Religio autem, per quam redditur Deo debitus cultus, ratione supremæ excellentiæ, quam Deus habet, non respicit tamquam obiectum opus reddendi æqualiter, quod debetur Deo ratione excellentiæ ipsius; fieri enim non potest, ut Deo reddatur aliquis cultus ita æqualis, ut adæquetur iuri, quod Deus habet, quatenus est primum rerum principium. Unde, non est iustitia proprie dicta. Ut autem efficacia huius rationis intelligatur: *Notandum est,* licet in Deo sit perfectissimum dominium et ius super omnes creaturas, non tamen ordinari ad augmentum alicuius perfectionis Dei aut commoditatis ipsius, Deus enim nullum augmentum potest ex suis rebus habere; in quo differt hoc ius divinum a iure creaturarum, quod essentialiter ordinatur ad augmentum perfectionis subiecti, vel conservandi vitam aut sanititatem, vel percipiendi delectationem aut gaudium, per dispositionem, quæ creaturis subiectæ sunt. At vero ius Dei solum ordinatur, ut per suam voluntatem possit dominia inter creaturas commutare, vel illas destruere sine ulla iniustitia, ac proinde tantum ordinatur ad ostensionem divinæ excellentiæ, vel ad operandum iuxta beneplacitum suæ voluntatis, non vero ad percipiendum ex suis rebus aliquam perfectionem, ut enim dicitur *Iob* 22., quid prodest Deo, si iustus fueris, aut quid ei confert, si fuerit immaculata via tua. Huiusmodi autem sunt operationes, quæ magis placent divinæ voluntati, ex quibus nullam novam delectationem aut gaudium Deus percipere potest.

Quia Deo æqualiter non potest reddi.

Ius divinum et creatum differunt.

1.

2. *Alia etiam differentia* est inter dominium Dei et creaturarum, quod Deus sine dominio creaturarum non est minus dives quam cum earum dominio; e contra vero, creaturæ per destructionem rerum, in quibus habent dominium, fiunt pauperiores et minus sibi sufficientes, quam sunt cum illarum dominio. In Deo vero sola potentia producendi res est tantæ æstimationis, quanta est eadem potentia cum rebus productis. Nam potentia efficiendi aliquid quolibet tempore ac sine ulla difficultate ita in sua virtute continet res, quas potest producere, ut Deus nulla ratione sit minus sufficiens, etiamsi destruantur res, quarum habet dominium, quia sine ulla difficultate potest easdem, vel similes, producere. *Ex hac differentia inter increatum ius Dei et alia iura creaturarum oritur differentia alia valde notanda inter virtutes,* per quas huiusmodi iura conservantur, quod scilicet virtutes, per quas servantur iura creata, per se intendant æqualitatem cum altero, ut ille ius suum retineat integrum, nec ex operatione hominis aliquid omittat de sua commoditate, nec denique maneat pauperior, ad quod necesse est servare cum æqualitate ius creatum alterius, aliter enim fieri non potest, quin alter maneat minus sibi sufficiens. At vero virtus, per quam observatur ius increatum Dei, per se non intendit hanc æqualitatem, nihil enim Dei interest, huiusmodi æqualitatem cum ipso servare. Nam post quamlibet operationem creaturæ manet eodem modo sibi sufficiens et cum potestate faciendi eadem, ut necessarium non sit intendere aliquam æqualitatem cum iure divino. Quapropter virtus, per quam observatur ius Dei, solum intendit, ut non offendatur excellentia, quam Deus habet in quantum est primum principium et Dominus omnium rerum, aut in creaturis Dei nihil fiat contra Domini voluntatem, quia ut dixi supra, ius, quod Deus habet, solum ordinatur in alterum ex duobus finibus, scilicet ut illius excellentia ostendi possit, vel ut Deus sua libera voluntate disponere possit de creaturis, vel commutando illarum dominium vel illas destruendo. *Hæc igitur est ratio, ab quam religio non possit esse iustitia* proprie dicta, quia circa divina iura non potest esse virtus, quæ per se intendat æqualitatem, neque cuius officium sit æqualiter operari cum iure alterius, idest cum iure Dei.

Ex hac differentia iurium oritur virtutum erga Deum et hominem differentia.

Vera ratio.

Ex qua ratione facile intelligitur, quando religio dicitur non esse iustitia proprie dicta, nihil derogari eius perfectioni aut obligationi, neque dominio aut iuri Dei. Neque enim ideo non est iustitia proprie dicta, quia in Deo non sit proprium et rigorosum

Ex eo quod religio non est iustitia, non derogatur eius dignitati.

ius, sed quia altiorem intendit finem, ac proinde potius significatur esse perfectior, quam sit virtus, quæ dicitur iustitia proprie dicta. Secundo, ex eadem ratione colligitur: ad hoc ut circa aliquem possit esse iustitia proprie dicta, neccessario supponi ex parte personæ capacitatem alicuius imperfectionis, ut scilicet illius intersit servari cum illa æqualitatem. Nam iustitia esse non potest sine hoc obiecto. Neque hoc obiectum esse potest nisi respectu personæ, quæ possit esse magis et minus sibi sufficiens, ac proinde necessaria illi sit æqualitas, quæ observetur in iuribus ipsius, quæ est ratio, ob quam circa Deum nulla possit esse iustitia proprie dicta, alioquin si esse posset, procul dubio illa esset virtus religionis, quod tamen negat *S. Thomas* et alii Theologi. Lege Gabrielem *Vasquez* 1. par. q. 21. a. 1. disp. 85. a. n. 19. *Ad rationem* positam in principio respondetur: quando iustitia definitur esse virtus servandi ius aliorum vel tribuendi aliis ius suum, nomine iuris intelligi creatum, vel quod ordinatum sit ad commoditatem personæ, quæ tale ius habet, de hoc enim iure agebat Ulpianus, ex quo illa iustitiæ definitio sumpta est. Ius autem, quod Deus habet, non ordinatur ad propriam illius commoditatem, nec ratione illius potest Dei interesse, unus aut alius modus operandi creaturæ, et ideo non est obiectum iustitiæ proprie dictæ, cuius scilicet officium sit, æqualitatem intendere cum iure alterius.

Circa Deum cur non est iustitia.

Sed dices: actus implendi vota pertinet ad religionem, in quo tamen actu intenditur æqualitas operationis cum promissione præcedenti, non minus quam iustitia solet intendere æqualitatem in implendis promissionibus, quando ex illis oritur obligatio iustitiæ. Respondetur. Primo et immediate non intendi æqualitatem per actum implendi votum, sed potius intendi honorem Dei, hoc est significationem excellentiæ ipsius, perinde atque in aliis actibus religionis. Eodem enim modo, quo per actum vovendi colitur excellentia Dei, colitur etiam per actum implendi votum; quoniam tamen non est actus implendi votum sine æqualitate cum promissione præcedente, ideo religio saltem mediate intendit æqualitatem operis cum promissione, non tamen cum iure ipso Dei, sicut intendit virtus iustitiæ. Eam autem æqualitatem cum promissione intendit religio, quia sine illa opus promissum per votum non est aptum ad cultum divinum, quem religio per se intendit.

Quarta dubitatio.

AN RELIGIO SIT VIRTUS DISTINCTA AB OBSERVANTIA, PER QUAM COLUNTUR CREATURÆ RATIONALES.

Quod religio sit virtus distincta a theologicis et aliis quæ intendunt cultum alterius, ex prædictis notum est et explicat *S. Thomas* hac q. a. 4., quoniam virtus, cuius obiectum est cultus et honor alteri adhibitus, manifeste habet diversum obiectum formale, per quod differat a virtutibus, quarum obiectum non est cultus aut honor alterius. An vero differat religio, per quam colitur Deus, a virtute, per quam honeste culuntur creaturæ, aliqua difficultas est.

Prima sententia est *Marsilii,* in 3. q. 8. a. 1. ad 3. dubit. circa finem articuli, asserentis, quamvis sint diversi cultus, Dei et creaturæ, habitualem tamen virtutem esse unam, ex qua oriatur duplex cultus, alter superior erga Deum, alter inferior erga creaturas. Primo probatur, quia Deus et creatura per eandem virtutem diliguntur: ergo simili ratione possunt honorari per eandem virtutem. Secundo. Quia quando aliquod peccatum pertinet ad unum vitium, actus contrarius debet pertinere ad contrariam virtutem; sed actus irreverentiæ, quæ est in percussione clerici aut religiosi, est sacrilegium: ergo actus contrarius, cultus scilicet et honor, pertinere debet ad virtutem religionis, contra quam est sacrilegium percutiendi clericum.

Contraria sententia est communis et certa, virtutem religionis esse diversam a virtute observantiæ, per quam coluntur creaturæ rationales habentes aliquam dignitatem, ita *S. Thomas* in hac q. a. 4. in corp. et ad 3., et infra q. 102. a. 1. at q. 102. a 3., *Bonaventura* in 3. disp. 9. a. 2. q. 4., *Albertus* a. 6. et 7. *Paludanus* q. 2. a. 1., *Richardus* a. 3. q. 1., *Durandus* q. 3., *Gabriel* q. 1. a. 1. notab. 1., et alii recentiores theologi.

Ratio *S. Thomæ* est optima, desumpta ex diversitate Dei, cuius dominium et dignitas ita differt a dignitate qualibet creaturæ, ut non possit esse una ratio formalis obiecti, per quam cultus utriusque dignitatis, creatæ scilicet et increatæ, possit pertinere ad unam virtutem. Quæ ratio manifestius urget supposito illo, quod supra diximus, proprium religionis obiectum esse honestatem, quæ est in cultu excellentiæ Dei; illa enim honestas quoniam fundatur in honestate excellentiæ, quam Deus habet ut est

principium rerum omnium, aptissime differt ab honestate, quæ in cultu est creaturarum, ita ut nulla ratio communis honestatis utrique cultui assignari possit, quæ sit obiectum partiale formale unius alicuius virtutis.

Ad primum argumentum tribus in locis respondet *S. Thomas* supra q. 25. a. 1. ad 2., et hic a. 4. ad 3., et infra q. 103. a. 3. ad 2., quæ ultima responsio mihi magis probatur, quia in hac distinctione totum continetur. Si enim proximus diligatur non propter suam intrinsecam bonitatem sed propter bonitatem Dei, quæ fit, quando volumus creaturæ bonum, ut illud aliqua etiam ratione sit bonum Deo, tunc per eandem virtutem amari Deum et creaturam. Et pari etiam ratione, quando creatura colitur non propter suam excellentiam, sed propter divinam, ut scilicet in illa significemus excellentiam Dei huiusmodi cultum Dei et creaturæ, prout referatur ad Deum, oriri ab una virtute religionis, ut docet *Caietanus* infra q. 103. a. 3. ad 4., et patet ex *Leontio* dialog. 5. contra Judæos, qui refertur in *VII. Synodo,* quæ est *Nicæna II.* actione 4., ait enim, Deum a nobis adorari posse in terra iuxta illud, „adoratæ scabellum pedum eius," et in hominibus et in aliis creaturis. Si tamen creatura non diligatur propter Dei bonitatem, sed propter intrinsecam et creatam, v. g. propter sanctitatem, tunc non diligitur per charitatem, per quam amatur Deus, sed per aliam virtutem inferiorem. Atque eodem prorsus modo, quando creatura honoratur ob intrinsecam excellentiam, huiusmodi cultus nascitur ex virtute inferiore, diversa ab illa, per quam colitur Deus, et dicitur religio. Quando autem diximus, religionem diversam esse ab ea, per quam coluntur creaturæ, locuti sumus de ea, per quam rationalis creatura honoratur ob propriam excellentiam creatam. Quod autem creatura non diligatur per charitatem, quando amatur per intrinsecam bonitatem creatam aut ob supernaturalem sanctitatem, probavimus supra q. 25. a. 1., dum ageremus de obiecto charitatis. Quod autem *S. Thomas* ait in hac quæstione a. 4. ad 3., creaturis communicari divinam bonitatem non autem excellentiam, et ideo amari posse per unam virtutem, cum tamen colantur per diversam, non significat excellentiam, quam habent creaturæ honestatis, sapientiæ et potestatis, non esse participationem divinæ excellentiæ, hoc enim dici non potest, sed significat, bonitatem divinam increatam, tamquam rationem formalem obiecti, communicari creaturis rationalibus, ut amari possint propter Deum, tamquam personæ

Amor et cultus creaturæ quomodo sit idem cum amore et cultu Dei.

Quomodo Deus in creatura adoratur.

intelligentes, in quas immediate referatur bonum, quod per dilectionem ultimate Deo volumus, cum tamen excellentia Dei increata non communicetur creaturis, hac ratione, ut ratione illius possit creatura significari esse excellens, aut superior altera, a qua honorentur, omnes enim rationales creaturæ habere illam dependentiam a Deo, neque per illam una est inferior altera, ut propterea debeat illi honorem, et non potius ad significandam superioritatem, quæ in solo Deo est et in illo esse significatur etiam per cultum, qui immediate exercetur circa creaturam.

An percussio clerici sacrilegium sit.

Ad secundum aliqui respondent, sacrilegium in percussione clerici re ipsa non esse contra religionem, sed contra virtutem inferiorem observantiæ, per quam coluntur creaturæ rationales Deo dicatæ. Nihilominus communiter vocari sacrilegium, quia est iniuria rei sacræ, licet re ipsa immediate non sit irreverentia Deo. Aliquando autem sacrilegium significat iniurias contra sanctos et reliquias sanctorum, ut ait *S. Thomas* q. 99., a. 3., iuxta quam doctrinam non potest inferri, cultum contrarium, quo coluntur huiusmodi personæ, oriri ex virtute religionis, per quam colitur Deus. Hæc tamen responsio contraria est sententiæ *S. Thomæ,* qui in eadem q. 99. a. 3. ad 2. ait, esse eandem rationem sacrilegii in percussione clerici et in violatione castitatis, si sit ex voto, quæ violatio contra votum sine dubio est contra religionem, ergo ex mente *S. Thomæ* sacrilegium, quod est in percussione religiosi, est contra religionem, ac proinde ad eandum virtutem pertinet actus contrarius scilicet colendi sacerdotes et religiosos.

Secundo, quoniam præter naturalem prohibitionem, qua huiusmodi iniuriæ prohibentur, est alia prohibitio positiva et ecclesiastica, in cap. Si quis suadente, ubi propter huiusmodi peccatum imponitur sententia excommunicationis; quæ prohibitio positiva esse videtur ex intuitu cultus divini, ne ex iniuria ministrorum cultus divinus vilescat: ergo peccatum contrarium censendum est, esse etiam contra virtutem religionis, quum per legem ecclesiasticam constitui possunt actus in materia necessaria alicuius virtutis, quamvis alioquin non essent necessarii ex illa virtute. Igitur cessatio ab iniuriis contra personas ecclesiasticas censenda est materia virtutis religionis, quoniam ex intuitu cultus Dei prohibitæ sunt iniuriæ contrariæ. *Respondendum ergo est* concedendo, percussionem personarum ecclesiasticarum esse sacrilegium contra virtutem religionis, ac proinde actum contrarium ad eandem virtutem per-

tinere. Illum tamen non esse cultum positivum huiusmodi personarum, quia illud sine dubio pertinet ad virtutem inferiorem, quæ dicitur dulia, sed potius cessationem ab iniuria percutiendi has persona esse materiam contrariam, quæ ex vi præcepti ecclesiastici est in materia necessaria religionis, quamvis alioquin non esset, exclusa prohibitione ecclesiastica.

Duo vero supersunt dubia circa religionem. *Primo.* An sit una virtus. Ratio dubitandi est, quia in Deo diversæ sunt excellentiæ, ob quas Deus coli possit, nempe sanctitas, potentia etc., quarum distinctio rationis cum fundamento iure videtur esse satis ad distingvendas virtutes colendi Deum, sicut similis distinctio sufficit ad distingvendas virtutes charitatis et spei. *Respondeo ex S. Thoma* hic a. 3., religionem esse unam virtutem. Consentit *Alensis* 3. p. q. 30. 1. a. 3. §. 2. et 3., *Gabriel* in Canon. lect. 49. Ratio est, quam tradit *S. Thomas*, quia per religionem Deo tribuitur cultus secundum unam rationem, in quantum est primum principium omnium rerum; omnes autem perfectiones, quæ in Deo sunt, per cultum ipsius referuntur ad constituendum unum primum principium omnium perfectum, propter quem respectum pertinent ad virtutem, per quam colitur Deus. Hæc ergo virtus unica est et simplex. Quæ ratio sumpta est ex natura honoris, quam ex professo explicat *Aristoteles* 1. Rhetor. cap. quinto 1., quia honor testimonium quoddam est excellentiæ benefactivæ, unde refert Aristoteles, maxime honorari eos, qui beneficia contulerunt, deinde vero alios, qui beneficia conferre possunt. Affirmat 8. Ethic. c. 14., ubi, virtutis et beneficentiæ, inquit, præmium est honor. Probat autem ex honoribus publicis, quos ait non tribui nisi personis, quia boni aliquid re ipsa præstant, aut præstare possunt. Honor ergo testimonium quoddam est excellentiæ, quæ possit esse principium alicuius boni. Attributa autem ratione diversa, qua in Deo coluntur, omnia honorantur, quatenus constituunt dignitatem primi principii. Omnia igitur honorantur per hanc virtutem propter illum respectum ad unam excellentiam principii, ut ait *S. Thomas.*

An religio sit una virtus.

Honor quid.

Dices, si esset persona aliqua in se bona, honeste posset honorari, quamvis non posset esse principium boni alterius. Ergo illa ratio principii non est necessaria in excellentia, ut possit coli. Respondeo, antecedens implicare, nulla enim est excellentia, quæ non possit conferre ad bonum alterius, et ideo nulla est excellentia, quæ honeste coli non possit. Si tamen per impossibile,

aliqua esset talis excellentia, illa non posset coli per virtutem, quæ versatur in cultu alterius, sed ut plurimum posset laudari ex quadam benevolentia ob talem excellentiam, non tamen posset coli, quia cultus necessario denotat aliquam rationem principii in excellentia, quæ colitur, ait *S. Thomas* q. 102. a. 1. ad 2. Et tamen notandum ex eodem *S. Thoma* q. 103. a. 2., non esse necessarium, ut excellentia, quæ colitur, possit esse principium boni illius, a quo colitur, sed solum requirit rationem principii alicuius boni illius, qui colit, vel aliorum. Unde etiam Deus potest laudare et honorare excellentiam creaturarum, quatenus possunt esse principium boni alterius.

An virtus, qua creaturæ coluntur, una sit.

Secundum dubium est, an eadem ratione diversæ dignitates et excellentiæ creatæ, quæ sunt in creaturis, honorentur per eandem virtutem, an vero alia sit virtus colendi beatos, alia sanctos in via, aut sacerdotes, alia personas in dignitate civili constitutas, aut habentes aliquam excellentiam. *S. Thomas* in 3. d. 9. q. 2. a. 2. asserit, iuxta diversitatem excellentiæ, ratione cuius honor confertur, esse distinguendas huiusmodi virtutes; non tamen explicat, quæ excellentiæ sint ita diversæ. *Paludanus,* loco citato, præter virtutem, qua colitur Deus, esse aliam, qua colitur Christus ut homo, aliam, qua colitur B. Virgo, aliam qua alii sancti. An vero sit constituenda *quarta,* ad personas in dignitate constitutas colendas, non explicat. *Respondeo* ex doctrina *S. Thomæ,* q. 102., a. 1., præter virtutem colendi Deum, esse aliam, quæ dicitur pietas, ad cultum parentum et progenitorum; et aliam supernaturalem beatorum et iustorum; et sacerdotum, et aliarum personarum habentium aliquam dignitatem supernaturalem; et aliam quartam naturalem ad colendas personas habentes aliquam aliam dignitatem naturalem, quæ dici potest observantia naturalis. *Probatio huius sententiæ* insinuatur a *S. Thoma* loco citato, ubi ad secundum concludit, reverentiam, quæ debetur ob sanctitatem vel quamcunque similem excellentiam, pertinere ad eandem virtutem, quia refertur ad eandem rationem principii. Quod et docent *Bonaventura, Gabriel* supra citati, quoniam cultus, cum sit testimonium excellentiæ benefactivæ et habentis aliquam rationem principii, diversitatem sumit a diversa ratione principii, quæ denotatur in excellentia, quæ colitur. Sed præter excellentiam divinam, in qua est suprema ratio principii, solum possunt assignari excellentiæ progenitorem, qui habent rationem principii efficientis, et aliorum qui nonnisi indirecte possunt conferre ad bonum alterius. Ergo

Pietas.

Cultus quid?

non possunt aliæ virtutes distingui præter illam, quæ dicitur pietas ad cultum progenitorum, qui sunt causæ secundariæ efficientes, et aliorum, qui nihil possunt efficere circa propriam substantiam, sed solum circa alia bona superaddita. Hoc ipsum sumitur ex *Aristotele* 1. Rhetor. cap. citato, ubi postquam dixit, honorem esse testimonium excellentiæ benefactivæ, subdit, primas partes habere beneficentiam, quæ est causa ut simus, sanctitas vero illum quæ alterius boni est causa. Aliæ enim excellentiæ inter se conveniunt in ratione principii boni alterius super additi substantiæ, et ideo coluntur per eandem virtutem, eadem ratione *M. Tullius* l. 2. de invent. post medium, tres virtutes constituit circa cultum alterius, scilicet religionem, per quam colitur Deus, pietatem per quam coluntur parentes et progenitores, et observantiam per quam coluntur aliæ personæ. Quamvis vero ad dignitates, quæ cognoscuntur lumine naturali, huiusmodi tres virtutes sufficiant, ad dignitates tamen ordinis supernaturalis alia *quarta* est constituenda. Et ideo *S. Thomas* et alii Theologi quatuor eiusmodi virtutes numerant, scilicet religionem, quam etiam vocant *latriam*, circa Deum, et aliam, quæ dicitur *dulia*, circa beatos et sanctos et alios habentes aliquam dignitatem supernaturalem, *pietatem* et *observantiam*, illam circa parentes, hanc qui habent aliquam excellentiam naturalem. *Dices*. Excellentiæ naturales sunt inter se valde diversæ, et principia esse possunt diversorum bonorum: ergo coli debent per virtutes naturales diversas, nec enim morum honestas et sapientia per eandem virtutem honorari possunt. *Respondetur*. Quamvis excellentiæ diversæ sint, quia diversorum bonorum possunt esse principia, nihilominus illas omnes convenire in ratione principii boni superadditi rationali creaturæ, non autem ipsius creaturæ rationalis, et propter illam unam rationem principii omnes posse coli per eandem virtutem, quia solum debet considerari ratio principii circa rationalem creaturam ad sumendam unitatem vel diversitatem virtutis, per quam excellentia colitur.

Quatuor virtutes.

Quinta dubitatio.

AN RELIGIO SIT VIRTUS PERFECTIOR ALIIS MORALIBUS VIRTUTIBUS.

Præsupponimus, esse minus perfectam tribus theologicis, quia illæ sunt formaliter circa obiectum increatum, cum tamen obiectum religionis sit creata honestas actionis creatæ, colendi Deum. Simi-

liter, fere certum est, esse perfectiorem quam alias virtutes morales, quarum obiectum proximum est aliquis actus imperatus a voluntate, in qua sunt huiusmodi virtutes. Ita docet *S. Thomas* a. 6., *Bonaventura* etc. Ratio est, quia religio tamquam obiectum respicit actum colendi Deum ratione supremi dominii, quod ille habet, qui quidem cultus immediatius respicit Deum, quam alia obiecta virtutum moralium, nec ab illis in alia ratione superari. Est ergo perfectius obiectum, ac proinde religio, quia circa illud versatur, perfectior esse debet. Quapropter non videtur verum, quod *Caietanus* affirmat, ibidem, religionem esse minus perfectam, quam iustitiam legalem. Ratio enim *S. Thomæ* eadem ratione concludit, religionem esse magis perfectam quam iustitiam legalem, atque quam alias virtutes morales, quæ minus intrinsece referuntur ad Deum, quam religio. Quando vero *S. Thomas* supra dixit, iustitiam esse perfectiorem, quam alias virtutes morales, non comparavit iustitiam proprie dictam ad religionem et alias partes potestativas ipsius, sed potius nomine iustitiæ comprehendendo etiam partes potestativas, dixit iustitiam esse perfectiorem, quam fortitudinem ac temperantiam; hic vero affirmat, religionem, quæ est una pars potestativa iustitiæ, esse perfectiorem aliis virtutibus moralibus. An vero perfectior sit quam misericordia, *S. Thomas* expresse non explicat; ex ipsius tamen ratione alii Theologi inferunt, religionem esse perfectiorem, quia magis respicit Deum, quam misericordia.

Probabilius tamen est et congruentius sententiæ *S. Thomæ*, virtutem misericordiæ esse perfectiorem, ut *S. Thomas* indicat supra q. 30. a. 4. ad. 1.

Misericordia perfectior est religione.

Primo. Probatur ex *Osee* 6., quod *S. Thomas* ibi explicat, „misericordiam volo et non sacrificium“, hoc est potius, quam sacrificium, ut exponit *Augustinus* l. 10. de civitate cap. 8. et l. 20. contra Faustum cap. 26. Inde enim colligitur, opus misericordiæ esse Deo gratius ac proinde maius bonum in se, quam cultum religionis. Ratio vero est, quam ibi tradidimus, quoniam obiectum misericordiæ non differt ab obiecto benevolentiæ creaturæ rationalis, cuius virtutis proprium et formale obiectum est perfectio creaturæ rationalis, quæ præstantius quid est, quam honestas actionis colendi Deum, vel alterius actionis. Ergo virtus, quæ respicit illam tamquam obiectum suum, perfectior censeri debet. Quod vero obiectum virtutis misericordiæ primarium sit idem, quod obiectum benevolentiæ, patet, quia per eandem virtutem desideramus alteri

bonum et detestamur illius malum ac proinde procuramus illud auferre, in quo consistit opus misericordiæ. Nec *S. Thomas* hic contrarium docet, quando enim ait, religionem esse magis perfectam, quam alias virtutes morales, manifeste loquitur de virtutibus, quæ versantur circa actiones imperatas a voluntate tamquam circa obiecta, quæ illa vocat media ad beatitudinem, unde non loquitur de virtute misericordiæ, cuius primarium obiectum non est bonitas alicuius actionis, quæ est medium ad beatitudinem, sed bonitas ipsa creata rationalis, per quam digna est, ut bonum illi desideremus et mala illius auferamus aut impediamus.

Dices, sanctitas perfectior est, quam virtus misericordiæ; sed religio idem est, quod sanctitas, ut *S. Thomas* ait a. 8.: ergo religio est perfectior, quam misericordia. *Respondeo,* sanctitatem uno modo accipi pro illa forma, per quam mundatur homo a peccatis, quæ proprie est munditia et non differt a gratia iustificante, quæ quidem sanctitas perfectior est, quam misericordia; non tamen est virtus religionis, sed forma multo præstantior. Alio modo sanctitas accipitur pro virtute, per quam aliqua dedicantur Deo, hoc est, illi sanciuntur et consecrantur, quæ quidem idem est, quod virtus religionis, non tamen est perfectior, quam virtus misericordiæ, quæ distinctio consideranda est ad contextum art. 8.

Sexta dubitatio.

QUI SINT ACTUS RELIGIONIS VIRTUTIS.

Suppono ex *S. Thoma* a. 7. quosdam esse actus religionis interiores inhærentes in voluntate, quosdam vero esse exteriores et corporeos, præterea alios esse intermedios, imperatos quosdam a voluntate, inhærentes tamen non in corpore sed in intellectu. Actus interiores in voluntate immediate producti a virtute religionis, quemadmodum in aliis virtutibus, sunt quatuor circa cultum divinum, et quatuor alii circa malum contrarium. Nam circa cultum potest esse *complacentia* simplex, efficax *intentio, spes* futuri et *gaudium vel delectatio* cultus præsentis. Pari ratione possunt esse alii quatuor actus, simplex *displicentia,* efficax *detestatio, timor* futuri mali contra religionem *et tristitia de malo* præsente. Qui actus quatuor essentialiter distinguuntur ratione diversi modi, sub quo respiciunt obiectum bonum, aut malum, ut 1. II-æ dictum est

Quatuor actus religionis in voluntate circa bonum, totidem circa malum.

Circa media utilia vel noxia totidem.

in tractatu de actibus humanis. Præter has autem actus internos, qui esse possunt circa bonum absolutum, quod est obiectum religionis, et circa malum contrarium, possunt esse totidem alii actus circa bonum respectivum pertinens ad eandem virtutem, hoc est bona utilia ad divinum cultum et circa impedimenta cultus divini, vel quia possunt afferre malum contrarium cultui divino, quia etiam actus, quem respiciunt bonum respectivæ utilitatis aut malum contrarium, quod non respicitur ab actibus prioribus, ideo ab illis differunt eo modo, quo electio mediorum differt ab intentione finis. Inter actus autem externos huius virtutis, qui scilicet ab illa imperantur, quidam sunt primarii et quasi finis, in quibus intrinsece est cultus divinus et significatio pia divinæ excellentiæ. Alii vero sunt secundarii, qui tamquam media ad prædictos actus referuntur. Ex primariis autem actibus quatuor consistunt in locutione cum Deo et tres in operatione, videlicet *laus, oratio, votum,* et *iuramentum,* qui actus aliquam locutionem involvunt. In operatione autem sunt *sacrificium, adoratio,* et *sacramentorum usus.* In laude significatur perfectio Dei, quatenus in se bonus et perfectus est; in oratione significatur eius potentia et liberalitas erga creaturas. Per votum autem significatur excellens dominium Dei, ratione cuius firmiter et fideliter præstandus illi sit famulatus. Per iuramentum significatur eius veracitas, per sacrificium universale, rerum dominium. Per adorationem vero servitus et submissio creaturæ, et ex consequenti dominium. Per usum autem sacramentorum significatur Deus esse auctor gratiæ. Præter quos actus, in quorum singulis divinus est cultus, sunt alii secundarii et quasi media ordinata ad exercitium aliorum, ut ædificatio templorum, oblationes et primitiæ, quæ expenduntur in cultu divino. Et solutio decimarum vel aliorum bonorum, quibus alantur cultus ministri divini. Circa hos actus externos dubium est, an vocandi sint actus eliciti a religione, an vero solum imperati. Responsio dubii est, quoniam *S. Thomas* a. 7. ad 5. et a. 4. ad 2. dicit, hos actus esse elicitos. Ex alia vero parte, cum huiusmodi actus non efficiantur immediate a voluntate, ac proinde neque a virtute, quæ est in voluntate, videtur potius actus imperatus; motus enim localis qui est in genuflexione, quæ est adoratio, immediate dicitur a virtute motiva, mediate autem procedit a voluntate imperante et applicante virtutem motivam ad motum genuflexionis. Respondetur per distinctionem ex doctrina *Caietani* a. 4., huiusmodi actus posse

Actus imperati religionis.

Quatuor in locutione, laus, votum, oratio, iuramentum.

Tres in operatione : sacrificium, adoratio, usus sacramentorum.

An hi actus sint eliciti an imperati a religione.

considerari vel in esse naturæ, scilicet in entitate physica, quam habent, vel in esse moris, in bonitate morali, quam habent, quando efficiuntur ex ratione propria, quæ in ipsis est. Si primo modo considerentur, sine dubio tantum sunt actus imperati a religione, quum non possunt immediate procedere ab hac virtute secundum illud esse, quod a voluntate solum procedit immediate, voluntas enim et virtus uno et individuo actu operantur: quare religio non potest immediate efficere id, quod voluntas, cum qua operatur, non efficit immediate. Si vero prædicti actus considerentur secundo modo et in esse moris seu in bonitate morali, recte dicuntur elici a virtute religionis et a voluntate operante cum eadem virtute, quoniam bonitas actualis bene agendi, quæ est in his actibus, tantum est extrinseca quædam dominatio sumpta ab actu, qui est in voluntate, procedit ergo efficienter et elicitive a religione et a voluntate, a qua procedit actus ipsius voluntatis, quia actus forma est extrinseca aliarum actionum tribuens illis bonitatem. *Secundo dubitatur*, an actus externi religionis differant specie, non solum in esse physico, sed et in honestate, quam habent, quatenus significant divinam excellentia. Respondetur. Septem actus primarios imperatos a religione esse diversos et in ratione honestatis. Nam contra religionem possunt esse peccata essentialiter diversa, v. g. blasphemiæ contra actum laudis divinæ, et peccatum idololatriæ contra adorationis actum. Illa autem peccata ex nullo principio possunt specie differre, ex quo non possint etiam differre actus contrarii. Ergo illi censendi sunt differre specie ob diversum modum significandi excellentiam. Omnes tamen possunt esse obiecta partialia eiusdem virtutis, quatenus conveniunt in signaficatione excellentiæ divinæ.

An actus externi religionis differant specie.

Quæstio LXXXII.

DE DEVOTIONE.

Ut intelligatur, qua ratione *devotio* sit actus religionis, supponit *S. Thomas* devotionem esse promptam voluntatem faciendi illa, quæ pertinent ad divinum cultum, in qua descriptione per promptitudinem significatur efficacia voluntatis, quæ esse debet efficax, ut censeatur esse devota; significatur etiam perfectio accidentalis alicuius notabilis intensionis et fervoris; per alias vero

Quid devotio?

particulas significatur alia perfectio accidentalis, scilicet universalis quædam extensio ad omnia illa, quæ pertinent ad divinum cultum. Ex qua descriptione facile constat, esse devotionem actum immediate elicitum a virtute religionis. Est enim actus voluntatis respicientis divinum cultum tamquam obiectum suum, qui cultus proprie respicitur per actum religionis, quando a voluntate amatur propter honestatem, quæ est in ipso cultu Dei. Facile etiam constat, quomodo hic actus devotionis tamquam ex causa oriatur ex meditatione intellectus, quæ est consideratio cum aliqua inquisitione et motu, per discursum, aut per reminiscentiam; præterea ex actu contemplationis, quæ etiam est consideratio intellectus sine inquisitione et motu, quæ est in meditatione; ex utraque enim consideratione crescit æstimatio divinæ excellentiæ, ut excitari possit affectus faciendi illa, quæ pertinent ad cultum divinæ excellentiæ. *Notandum tamen est,* ex apprehensione divinæ excellentiæ et bonitatis sæpius moveri voluntatem ad facienda illa, quæ pertinent ad Dei famulatum ex complacientia bonitatis divinæ consideratæ, et ad operandum illa, quæ apprehenduntur esse bona Deo grataque, qui affectus non est devotio orta ex religione, sed alius præstantior ex virtute charitatis, quæ licet devotio dici possit, ut tamen distinguatur ab illa, quæ oritur ex religione, vocari potest unitio cum Deo, qualis est omnis dilectio Dei; devotio enim, quæ oritur ex religione, non est dilectio Dei formaliter, sed potius una illarum actionum, quibus colitur et significatur divina excellentia. *Est vero aliqua difficultas,* an devotio erga Sanctos sit etiam actus religionis, an potius virtutis inferioris, quæ dicitur dulia, per quam sancti coluntur. Ratio dubitandi est, nam *S. Thomas* a. 2. ad 3. videtur nolle concedere huiusmodi devotionem pertinere ad aliam virtutem. Nihilominus, si per devotionem erga sanctos vel aliquem Sanctum in particulari, intelligitur prompta voluntas faciendi illa, quæ pertinent ad cultum ipsius, evidentissimum videtur, illam non esse actum religionis stricte sumptæ, sed duliæ, etiamsi aliqua ratione implicita videatur respicere divinum honorem. Primo, quia cultus ipse sanctorum aliquomodo in Deum refertur, iuxta illud *Ambrosii,* serm. 6., quisquis honorat martyres, honorat et Christum, et illud *Hyeronimi* ep. 53., honoramus servos, et honor servorum redundet in dominum. Simile quid dicit *Damascenus* l. 4., fid. c. 17. Sed non obstante huiusmodi respectu cultus sanctorum ad Deum, ex sententia *S. Thomæ* hic cultus non est actus religionis, sed

Unde oritur devotio? Ex meditatione.

Unio cum Deo.

Devotio erga Sanctos non est religio sed dulia.

alterius virtutis inferioris. Ergo devotio erga sanctos, faciendi illa, quæ pertinent ad ipsorum cultum, simili modo potest pertinere ad virtutem inferiorem, quæ dicitur dulia. Secundo, quia ut docet *S. Thomas* a. 2., ad eandem virtutem pertinet aliquid facere, et velle illud facere, et habere promptam voluntatem faciendi; sed colere sanctos plane pertinet ad duliam: ergo velle illos colere et habere promptam voluntatem etiam. Addendum tamen est, quoniam peculiari quodam modo Deus est in sanctis, excitari posse affectum colendi Sanctos ad colendum Deum in ipsis, qui affectus devotionis actus est religionis, quomodo intelligendus est *S. Thomas*. Hoc tamen non impedit, quominus affectus colendi sanctos ad significandam propriam ipsorum excellentiam, actus sit alterius virtutis, essentialiter diversæ, quæ dicitur dulia.

An vero simili ratione actus vovendi possit esse promissio facta Sancto alicui, quæ non sit actus religionis sed duliæ, dicimus q. 88. De oratione vero erga sanctos, cuius virtutis sit actus, dicemus quæst. sequente.

Quaestio LXXXIII.

DE ORATIONE.

ARTICULUS I., II., III.

Quid sit oratio, et quando sit actus virtutis religionis.

Quamvis oratio multa alia significare possit, usu tamen ecclesiastico accipitur pro illa, quæ est ad Deum, vel ad sanctos. Quo sensu primo accipi potest generaliter pro qualibet actione, per quam mens elevatur in Deum, laudem, gratiarum actionem, confessionem peccatorum aut petitionem alicuius boni. Secundo presse accipitur solum pro actione petendi aliquid a Deo. Utramque acceptionem significavit *Damascenus* l. 3. fid. c. 24. inquiens, oratio est ascensus mentis in Deum; aut decentium a Deo petitio. In hac autem quæstione oratio accipitur hoc secundo modo, quæ ut ait *Damascenus* loco citato, *Basilius* oratione in martyrem Iulitam, et *Nyssenus* oratione 2. de oratione dominica, nihil est aliud, quam bonorum petitio, quæ ad Deum effunditur. In qua desriptione illa particula

Oratio quid ex Damasceno.

„bonorum petitio“ significat orationem necessario esse aliquam locutionem cum illo, a quo desideramus aliquid obtinere. De qua actione

Primo, dubium est, an sit actus elicitus a voluntate, an vero ab intellectu. Joannes *Medina* tract. de oratione q. 2. affirmat, esse actum voluntatis elicitum. Primo. Nam actus, qui a Deo dicitur exaudiri, plane est actus orationis; sed pium desiderium dicitur a Deo exaudiri, *Psal. 9.* „desiderium pauperum exaudivit Dominus:“ ergo desiderium est actus orationis; constat autem desiderium actum esse voluntatis. Secundo, quia oratio est proprius actus virtutis religionis, ut ait *S. Thomas* a. 3. Religio autem virtus est voluntatis. Ergo oratio etiam est actus voluntatis. Tertio. Quia oratio non est simplex apprehensio intellectus, neque aliquod iudicium, ergo essentialiter non est actus intellectus. Antecedens probatur, quia fieri potest, ut aliquod bonum cogitetur per apprehensionem et per iudicium, nec tamen a Deo petatur per orationem, v. g. si non desideretur, ergo oratio potius est actus voluntatis, desiderantis aliquid a Deo obtinere, quam intellectus.

Contraria sententia est *S. Thomæ* a. 1., quem sequitur *Caietanus* et alii interpretes, *Gabriel* in Canon. lect. 61., *Richardus* in 4. d. 15. a. 4. q. 1., nempe orationem esse actum potentiæ intellectivæ, qui supponat duplicem actum voluntatis, scilicet desiderium obtinendi a Deo id, quod petitur, et voluntatem proponendi Deo hoc desiderium ad obtinendum id, quod desideratur.

Probatur unica ratione, quia oratio, ut est actus petendi et postulandi, essentialiter est quædam locutio cum altero ad proponendum desiderium aliquid obtinendi ab illo, sicut ait *Augustinus* sermone 22. ad fratres in eremo, bonorum oratio locutio est ad Deum, et *Gregorius Nyssenus* oratione 1. de oratione dominica, oratio est sermocinatio cum Deo. Sed locutio essentialiter est actus intellectus, sine significatione externa, quando est pure mentalis, aut cum externa forma, quando est prolata. Ergo oratio essentialiter est actus intellectus. Quod vero locutio essentialer sit actus intellectus, qui dirigatur ad aliam substantiam intellectualem, ut percipiat id, quod loquens manifestare cupit, per se notum est, quoniam necessario est significatio ac proinde affirmatio aut negatio, quæ primario est in actu intellectus, præsupposito tamen quodam actu in voluntate, a quo procedat. Pro cuius intelligentia

Notandum est, in illo, qui orat aut petit aliquid ab alio, necessarios esse duos actus: in voluntate primus, nempe obiectum sig-

nificatum per petitionem et orationem, idest desiderium obtinendi rem, quæ petitur, sine quo desiderio petitio est falsa et simulata, quia significatur desiderium, quod re ipsa non est; alter vero actus est principium imperans actum intellectus, qui est oratio, desiderium scilicet seu voluntas manifestandi desiderium obtinendi, quod per orationem significatur; si enim actus intellectus, quo cognoscitur desiderium obtinendi, non procedit ex illa voluntate manifestandi desiderium ad obtinendum id, quod desideratur, non est oratio, quæ essentialiter est actus intellectus, dependens a voluntate manifestandi internum desiderium. Quare desiderium obtinendi necessarium est, ut oratio sit *vera;* voluntas vero manifestandi hoc desiderium necessaria est, ut oratio *simplex* sit, quia sine dependentia ab hac voluntate essentia orationis non constat.

Ad primum respondetur. Quando Deus dicitur exaudire desiderium, per desiderium intelligi illud, quod Deo proponitur per orationem, ideoque dici exaudiri. Vel certe per vocem exaudiendi intelligitur actus implendi desiderium, qui est potentia sine actu exaudiendi proprie dicto, qui correspondet orationi proprie dictæ.

Ad secundum respondetur, orationem esse quidem proprium actum religionis, non tamen immediate elicitum in esse naturæ, sed imperatum a virtute religionis, quæ inhæret in voluntate.

Ad tertium. Alii valde laborant in exsplicando, qualis sit actus ille intellectus, qui dicitur oratio. Atque ex doctrina *Soti* l. 1. de iustitia q. 1. a. 1. et *Antonini,* et *Cordubensis* l. 2., q. 10. dicunt, præter actum apprehensionis et iudicii, in quo aliquid de aliquo affirmatur vel negatur, esse quemdam alium tertium actum practicum, ordinativum voluntatis unius ad alterum, qui proprie significatur per verba imperandi. Quæ tamen sententia vel ex eo satis refellitur, quod explicare non possit, qualis sit illa intellectio, quæ neque est iudicium neque sola appehensio. Deinde quia re ipsa talis intellectio esse non potest. Nam si per illam nihil affirmatur vel negatur, plane est sola apprehensio obiecti, sine iudicio affirmante vel negante. *Tertio,* quia ad veritatem orationis necessarium est desiderium obtinendi, quod indicium est, orationem re ipsa esse intellectionem significantem existere tale desiderium, quia veritas et falsitas proprie non sunt nisi in affirmatione aut negatione alicuius de aliquo. Igitur oratio et petitio quædam est affirmatio et propositio, quæ significat desiderium internum aliquid obtinendi.

Respondetur ergo. Actum orandi consistere in actu iudicii et assensus, qui est quædam expressio desiderii aliquid obtinendi. Ad probationem vero respondendum est, fieri posse, ut aliquis quando non orat, intelligat illa ipsa, quæ intelligit quando orat, nempe suum desiderium aliquid a Deo obtinendi. Hinc tamen non colligi, actum orationis non esse assensum prædictum, sed tantum colligi, non esse illum solum sine dependentia a voluntate manifestandi desiderium conceptum; dependentia enim ab huiusmodi voluntate est dependentia orationis, quatenus locutio est de essentia orationis, ut petitio est, quare existentia talis desiderii necesse est ad veritatem significationis, quam oratio includit.

Oratio actus honestus est.

Circa alteram partem quæstionis, an oratio sit actus religionis, supponendum est, actum orandi esse honestum et valde convenientem, nempe de cuius frequentia multa sunt consilia in divinis literis, ut *Matth.* 6. 7. et 27. „petite et accipietis“ etc. Ratio naturalis est, quia quæ honeste desiderantur, nec possunt haberi sine superioris auxilio, honeste quæruntur et petuntur. Hinc autem fit, actum orandi pertinere ad aliquam virtutem, cum laudabilis et honestus sit. Ad quam tamen virtutem pertineat, non consentiunt Theologi. *Alensis* 4. par. q. 26. memb. 1. a. 2. §. 2., putat actum orandi simul esse actum elicitum a tribus virtutibus theologicis. At vero *S. Thomas* et alii interpretes absolute dicunt, orationem esse actum religionis. Sed notandum est ex *Richardo* a. 4. citato q. 2., in actu orandi, hoc est petendi a Deo tamquam a primo principio, duplicem esse rationem, ob quam amari possunt. Altera est honestas significandi nostram indigentiam et divinam potestatem et liberalitatem, est enim in oratione prædicta significatio, ac proinde propria illa honestas, quæ est in cultu Dei. Alia ratio, ob quam actus orandi amari potest, est utilitas ad obtinendum id, quod honeste desideramus, quæ utilitas non potest esse obiectum alicuius particularis virtutis, sed potius illius, per quam desideratur res, ad quam obtinendam refertur prædicta utilitas.

Oratio quomodo sit actus religionis.

Ad quæstionem primam ergo respondeo. Orationem per se loquendo quatenus petitio est a Deo esse proprium obiectum et actum virtutis religionis. Ratio est manifesta, quoniam licet in oratione sit illa utilitas ad obtinendum id, quod desideramus, hæc tamen utilitas non est bonitas absoluta, sed respectiva, nec per se est obiectum alicuius virtutis particularis, sed potius pertinet

ad quamlibet virtutem pro ratione boni finis, ad cuius consecutionem dirigitur actus orationis. Quando autem explicatur, cuius virtutis sit aliquis actus, non habetur ratio bonitatis respectivæ ad alium finem, ad quam actus ordinari potest, sed tantum bonitatis absolutæ, ratione cuius talis actus amari potest tamquam immediatus finis. Bonitas vero absoluta, quæ est in actu orationis, quatenus est quædam significatio indigentiæ naturæ et divinæ liberalitatis, plane est proprium obiectum religionis. Ergo oratio proprius est actus huius virtutis, quando scilicet efficitur ex dilectione bonitatis, quam per se et absolute habet. *Addendum tamen,* actus orandi sæpe exerceri ex solo desiderio obtinendi id, quod petimus in oratione. In quo casu reipsa agens non operatur formaliter per virtutem religionis, sed tantum per illam, per quam desideratur illa res, quæ in oratione petitur; ad eandem enim virtutem pertinet intendere finem bonum et exequi media utilia ad eundem finem, quatenus utilia sunt. Simili ratione sentiendum est de actu orationis, quando dirigitur ad Sanctos, Angelos, vel homines; si enim actus orandi efficiatur solum ex desiderio obtinendi rem, ratione cuius invocamus intercessionem sanctorum, re ipsa solum operatur illa virtus, per quam desideramus rem, quam petimus in oratione; hoc tamen non impedit, quominus preces ad Sanctos fundi possint ex virtute duliæ, sicut ex intentione significandi in cultu orationis exellentiam beatitudinis creatæ, quam habent sancti, quorum intercessionem in oratione petimus, ut explicabitur art. sequent.

Sæpe non est actus religionis.

Oratio Sanctorum cuius virtutis.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus solus debeat orari.

Ratio dubitandi est: quia oratio est actus religionis, ut ex dictis patet. Actus autem religionis solum potest dirigi ad Deum. Ergo etc. In hac difficultate certum est: solum Deum orari posse, tamquam primum auctorem, per quem oratio impleatur. Sicut advertit *S. Augustinus* in *Psal.* 120. explicans illa verba „levavi oculos meos in montes“, per quos ille intelligit sanctos, et deinde, noli, inquit putare, quia montes dabunt tibi auxilium, accipiunt enim quod dent, et propterea dicit subiungi sequentia verba, „auxilium meum a Domino.“ Idem explicat tract. 1. in

Quomodo solus Deus orandus.

An Sancti orandi.

Ioann. et li 8. de civit. cap. ultimo. *Controversia vero est cum hæreticis,* an oratio dirigi possit in sanctos, angelos, vel homines tamquam intercessores, per quos possimus a Deo impetrari dona gratiæ. Nam præter antiquos hæreticos, Lutherani etiam et Calvinistæ negant id fieri posse.

Primo, aiunt, quia inde obscuratur gratia Christi, qui est unicus mediator et intercessor. *Secundo,* non constat ex Scriptura, sanctos cognoscere preces, quiæ ad illos funduntur, ut in particulari et determinate possint intercedere pro illo, qui orat. *Tertio,* quia ille tantum potest invocari, in quem credimus, iuxta illud *Rom.* 10., „quomodo invocabunt, in quem non crediderunt"; at fideles solum credunt in Deum et Christum, non autem in Sanctos: ergo solum Deum invocare possunt.

De fide tamen est, sanctos omnes pie et utiliter a fidelibus orari, ut pro ipsis intercedant, non quidem ut aliquod bonum gratiæ a Deo conferatur sine interventu meritorum Christi, sed ut propter merita Christi conferatur oranti bonum, ad cuius consecutionem invocat etiam intercessionem sanctorum. Et quidem, quod oratio utililiter dirigatur ad sanctos, patet ex illo *Genes.* 48. „Angelus, qui eruit me, benedicat pueris istis"; et ex verbis Raphaëlis *Tob.* 12. „quando orabas cum lacrymis, ego obtuli orationem tuam Deo."

Secundo, patet ex *Concilio Calcedonensi* act. 11., sanctissimi Protherii intercessione propitium Deum habere postulamus. Et sexcenta alia Conciliorum et Patrum testimonia lege apud *Bellarminum* l. 1. de sanctorum beatitudine a cap. 18.

Tertia ratio ex lumine naturali est, quia honeste petimus ab alio id, quod ille honeste præstare potest; sancti autem honeste precari possunt, ut propter merita Christi dona gratiæ nobis conferantur: ergo honeste possumus hoc petere a sanctis. Quod vero hæc oratio ita sit intelligenda, ut sancti impetrent propter merita Christi aliquid nobis conferri, non vero ut illud conferatur sine respectu ad merita Christi, patet ex *Paulo ad Coloss.* 1., qui affirmat, per Christum omnia reconciliari, et ex doctrina *S. Petri* asserentis, non esse aliud nomen, in quo oporteat nos salvos fieri.

Non obscuratur gloria Christi invocatione Sanctorum.

Ex his solvuntur argumenta proposita. Ad primum respondetur, nulla ratione obscurari gloriam Christi, licet invocemus sanctos, quia non invocamus eos nisi ut impetrent nobis conferri

propter merita Christi et per eius voluntatem, id, quod a Deo obtinere desideramus. Ad secundum respondetur negando, quod ex Scriptura non constet, sanctos cognoscere omnes fidelium orationes et pro illis libenter intercedere; id enim patet ex verbis citatis Angeli Raphaëlis. Ad tertium respondetur, Christum solum invocari in oratione tamquam primum auctorem, in quem per fidem credimus, ut *Paulus* ait testimonio citato. Nihilominus tamquam intercessores posse plures alios invocari.

Quomodo invocatur in quem non credimus.

Ad rationem dubitandi respondetur ex eadem distinctione, actum orationis, qui dirigitur ad alterum tamquam ad primum auctorem boni petiti, esse actum solius virtutis religionis, neque hunc dirigi posse ad sanctos. Nihilominus esse posse alium actum orationis, qui oriatur ex inferiori virtute et dirigatur ad angelum vel sanctum aliquem tantum veluti intercessorem, qui per Christum impetret bonum, quod in oratione petitur.

Oratio Sanctorum non est actus religionis.

Ex qua distinctione colligitur prima divisio orationis, quæ essentialis est, generis in species. Alia enim est oratio latriæ, quæ refertur ad Deum tamquam in primum auctorem rei, quæ petitur. Aliæ orationes vero sunt duliæ, quæ referuntur ad sanctos tamquam ad intercessores per Christum. Hoc enim subintelligitur in omni oratione, sicut *Augustinus* dicit in *Psal.* 108., ubi concludit, orationem, quæ non est per Christum, non solum non delere peccatum, sed potius ipsam esse peccatum. Unde Ecclesia non solum in orationibus, quæ diriguntur ad Patrem, sine intercessione alicuius sancti, sed etiam in omnibus aliis, in quibus aliquid petit per intercessionem alicuius sancti, petitionem concludit solitis verbis, „per Dominum nostrum Iesum Christum“, sine cuius meritis nulla sanctorum intercessio hominibus potest prodesse.

Oratio essentialiter dividitur.

Oratio, quæ non fit in Christi nomine, peccatum est.

Quæres, an possimus orationes dirigere ad iustos, qui sunt in purgatorio, ut ipsi etiam orando per Christum intercedant. Respondetur ex *S. Thoma* ad 3. et a. 11. ad 3., id fieri non posse, nam licet probabile sit huiusmodi iustos sæpius orare pro fidelibus, quos cognoverunt, est tamen omnino certum, illos esse in statu, in quo lege ordinaria eis non debetur manifestatio orationis, quæ ad ipsos funderetur, et ideo otiosa et inutilis esset oratio, quæ ad ipsos dirigeretur, magis enim sunt in statu, ut viatores pro illis orare debeant, quam in statu orandi, ut *S. Thomas* respondet; per quod non significatur, iustos in purga-

Animæ purgatorii non orandæ.

torio aliquando non orare, sed significatur, eos non esse in statu, in quo notitiam habeant orationum aliorum hominum. Quod tamen possint honeste orare non obstante pœna, colligitur a fortiori ex oratione illa divitis, qui pro suis etiam in inferno orabat, quod licet ille non fecerit per pium et religiosum actum orationis, ostendit tamen, inter dolorem pœnarum esse posse orationem pro illis. Præterea etiam ex l. 2. *Machab.* l. 15. constat, Hieremiam antequam esset beatus, orasse pro populo suo: ergo idem potest dici de existentibus in purgatorio.

ARTICULUS V., VI.

Quid sit in oratione petendum.

Circa bona, quæ in oratione petenda sunt, fuit sententia aliquorum Philosophorum, non esse a Deo postulanda aliqua certa bona, sed solum bona in genere, quoniam Deus cognoscit, quæ bona oranti expediant, cum ipse cognoscere satis non possit. Cuius sententiæ fuisse Aristotelem refert Valerius Maximus l. 7. c. 2., quam sententiam S. Thomas ait esse ex parte veram, scilicet in bonis indifferentibus, quibus bene et male uti possimus, quæ absolute in particulari petenda non sunt, sine implicita conditione, nempe si ad beatitudinem nobis expediat. *Nihilominus de fide est,* esse multa bona, quæ ex se sunt honesta, quæ determinate a Deo peti possunt et debent; huiusmodi autem sunt illa, quæ continentur in septem petitionibus Orationis Dominicæ, quam *S. Thomas* exponit a. 9., et fusius *Bellarminus* l. 1. de bonis operibus a cap. 4. Ratio vero est, quoniam huiusmodi bona secundum se sunt honesta et sine alio respectu superaddito ab operante honeste desiderantur atque a Deo petuntur sine ulla illius irreverentia. *Alia tamen sunt bona indifferentia,* quibus male et bene uti possumus et quorum desiderium secundum se non est honestum, sed indifferens ac proinde in individuo culpabile, nisi referatur ad aliquem honestum finem; quæ bona desiderata propter se, sine ordine ad honestum finem, non petuntur honeste a Deo, quia irreverentia est Dei, ab illo petere rem, quæ honeste non desideratur eo modo, quo petitur; atqui interdum hæc irreverentia a Deo punitur, per concessionem rei, quæ petitur, quæ obtinetur cum maiori nocumento petentis. Atque sic est intelligendum, quod *S. Thomas* ait, huiusmodi bona

Bona indifferentia conditionaliter pretenda.

non esse a Deo petenda, tamquam res in quibus finis petentis constituatur, quia peti non possunt ob solam utilitatem, aut commoditatem, quam habent. Alia vero, quæ secundum se sunt bona, licet amentur propter se, amantur tamquam media ad beatitudinem, quia ex sua natura, etiam quando amantur propter se, conferunt ad ultimum finem hominis, et ideo, honestum esse potest desiderium talium bonorum, quamvis sine alio respectu ad beatitudinem dirigantur et quamvis petantur sine alia adhibita conditione.

Ex materia vero bonorum, quæ peti possunt in oratione, sumitur divisio orationis in tres partes, quas tradit *S. Paulus I. Timoth.* 2., ubi præcipit pro omnibus hominibus fieri obsecrationes, orationes, postulationes et gratiarum actiones, ex quibus gratiarum actio, quamvis pars sit orationis communiter sumptæ, per ascensionem mentis in Deum, non tamen est pars orationis proprie sumptæ pro petitione, huius enim tantum sunt partes *obsecratio, oratio* et *postulatio,* per quas voces sine dubio Paulus significare voluit res diversas, nam ad *Philip.* 4. eisdem fere vocibus præcipit, in oratione et petione, cum gratiarum actione, offerri petitiones nostras. *S. Thomas* a. 17., cum *Augustino* ep. 59. ad Paulinum, per *obsecrationes* intelligit petitiones, quæ in sacrificio ante consecrationem præmittuntur; per *orationes* vero petitiones, quæ sunt coniunctæ in consecratione, et tandem per *postulationem* petitiones, quæ sunt post consecrationem. Quæ tamen expositio non satis congruit S. Paulo, qui statim concludit inquiens, volo ergo viros orare in omni loco. Unde constat, illum locum etiam de oratione privata intelligi et a singulis fieri posse. Probabilior ergo est expositio *Theodoreti* in eum locum, quam etiam probat *Augustinus* loco citato, *obsecrationes* esse illas petitiones, quibus postulamus liberari a præsentibus malis, *orationes* vero, quibus absolute petimus conferri nobis aliqua bona, *postulationes* vero, quibus deprecamur veniam peccatorum et liberari a malis imminentibus, a iusta punitione Dei ratione peccatorum. In his enim tribus generibus egemus divino auxilio, et ad illa referuntur omnia, quæ pro hominibus peti possunt.

Obsecratio, oratio, postulatio, differunt.

Vera differentia.

ARTICULUS VII., VIII., IX.

Pro quibus orandum sit.

Circa personas, pro quibus est orandum, fuit error Ioannis Wiclephi, non licere specialem orationem pro aliquo fundere, sed omnem orationem debere esse communem pro omnibus, qualis est oratio a Christo tradita *Matth.* 6. Hunc errorem refert et impugnat *Valdensis* tom. 3. de sacramentalibus tit. 11. cap. 107.

Pro aliquo in particulari licet orare contra Wiclephum.

Dicendum tamen est primo, orationem esse licitam non solum generalem pro omnibus, sed et particularem pro singulis, qui in hac vita sunt. Quod autem oratio particularis pro aliquo sit licita, patet, quia *Actorum* 12. refertur, orationem factam fuisse sine intermissione ab Ecclesia pro beato Petro in carcere constituto, et *Luc.* 22. Christus oravit pro eodem Petro, ut et alibi pro suscitatione Lazari et similibus. Talia ergo ratione non solum in communi sed et in particulari honestum est orare. Neque aliquid probat in contrarium forma orationis a Christo tradita; nam Christus nolebat tradere modum specialem orandi pro aliqua speciali necessitate, sed sine respectu ad specialem necessitatem tradidit generalem et communem modum orandi, ex quo ex particularibus necessitatibus possimus discere modum orandi, ut ipse aliquando fecit et docet consuetudo Ecclesiæ. Licet igitur orare pro singulis, qui in hac vita sunt, ut præcipit Paulus *I. Timoth.* 2., sive iusti sint, sive non, sive fideles, sive infideles, si sermo sit de privatis precibus, non autem de iis, quæ funduntur nomine Ecclesiæ, licet orare pro hæreticis et paganis et excommunicatis et reliquis omnibus, quamdiu in hac vita sunt.

Pro damnatis non orandum.

Dicendum est secundo. Non licere orationem pro his, quos constat damnatos iam esse in inferno. Ita *Gregorius* l. 4. dialog. cap. 44. et l. 34. moral. cap. 13. alios 16., *Augustinus* in Enchiridio a cap. 11., *Hieronymus* cap. In præsenti 13. q. 2., ubi in præsenti inquit seculo possumus nos orationibus adiuvari, cum autem venerimus ad tribune Christi, nec Iob nec Daniel rogare possunt pro quocunque. Iuxta quam doctrinam orare non licet pro iis, quos constat in peccato mortali occisos fuisse. Ratio vero est, quia quidquid sit de casu aliquo extraordinario, est tamen omnino certum, lege ordinaria esse immutabilem statum damnationis, ad quem qui moriuntur in peccato mortali deputentur. Hoc autem est satis,

Peccatum ad mortem, pro quo non orandum.

ut nullus possit licite orare pro eiusmodi personis, sine aliquo peculiari instinctu Dei, per quem aliquis moveatur ad opus, quod alioquin inhonestum et illicitum esset. Et hoc modo *Augustinus* l. de correpț. et gratia cap. 12. intelligit peccatum ad mortem, pro quo non sit orandum iuxta præceptum *Ioannis* ep. 1. cap. 5., putat enim S. Ioannem per peccatum ad mortem significasse peccatum, quod usque ad mortem continuatur.

Traianus liberatus ab inferno.

Dices. Contrarium constare in historia Traiani, quem *Damascenus* oratione de mortuis, refert liberatum fuisse ab inferno precibus beati *Gregorii.* Respondetur 1-o, si illa historia, aut alia similis, vera sit, dicendum est, eiusmodi orationes ortas fuisse ex peculiari Dei motione, ex instinctu, movente scilicet Deo aliquid facere præter ordinariam et communem legem, quod non est satis, ut communiter fideles possint orare pro damnatis sine speciali Dei motione, ex qua ipsi intelligant, Dei esse voluntatem, ut pro damnata persona orationem fundant. 2-o respondetur, historiam illam sese facere suspectam, quoniam simul refert, beatum Gregorium propter præsumptionem punitum fuisse perpetuo stomachi dolore. Est autem incredibile, orationem, quæ peccatum fuit præsumptionis et pœna dignam, obtinuisse liberationem a pœnis inferni hominis pessimi et iam damnati, ut prudenter colligit *Bellarminus* l. 2. de purgatorio cap. 8.

Pro fidelibus defunctis orandum.

Dicendum est 3-o, non solum pro hominibus, qui sunt in hac vita, sed etiam pro defunctis fidelibus, qui certo moraliter non cognoscuntur fuisse damnati, esse posse orationem utilem et piam.

Probatur ex *II. Machab.* 12., ubi Iudas Machabæus eleemosynam mittit Hierosolymam, ut pro mortuis offeratur sacrificium; ex quo ibi concluditur, sanctam esse orationem pro defunctis, ut a peccatis solvantur, scilicet quoad pœnas debitas pro peccatis. Aliæ probationes et testimonia veterum Patrum vide apud *Bellarminum* l. 2., de purgatorio a cap. 15. Dubitant vero aliqui, an esse posset honesta oratio, pro aliquo nondum quidem mortus, qui tamen ex divina revelatione cognosceretur certissime esse damnandus. Alii negant absolute, et putant esse mentem *S. Thomæ,* a. 7. ad 3., ubi ait, esse licitum orare pro singulis, quia in hac vita non possumus cognoscere, qui sint prædestinati ad gehennam, vel deputati ad pœnas inferni, per quod indicat, quod oratio non posset esse honesta pro illo, qui cognosceretur destinatus esse ad inferni pœnas. *Respondetur tamen cum distinctione* ex *Medina*

An licet orare pro eo, qui certo scitur damnandus.

tract. de oratione quæst. 6. ad 2., si aliquis cognosceretur ob sua peccata destinatus ad pœnas inferni, independenter ab omissione orationum, quæ pro ipso ab aliis fidelibus fundi possunt, tunc orationem pro illo esse non posse honestam, quia oratio pia esse non potest, nisi ad illa, quæ cognoscuntur posse evenire ex divina voluntate operante intuitu orationis, nam oratio in hunc finem essentialiter refertur. Quando autem aliquis cognosceret alium esse damnandum ex voluntate Dei antecedente operationes ipsius, oratio non potest referri ad illum finem, sed potius esset contraria divinæ voluntati antecedenti, ac proinde non solum inutilis, sed etiam cum culpa irreverentiæ. Quoniam vero, quando non constat aliquem esse damnandum, necessario est occultum, illum esse damnandum ex voluntate Dei antecedenti, ideo rectissime *S. Thomas* docuit, in hac vita orationem honestam esse pro quolibet, quoniam in hac vita non possit cognosci, quis sit damnandus. *Si tamen ex revelatione* cognosceretur aliquis esse damnandus, non tamen cognosceretur, hoc esse ex voluntate Dei antecedente, hoc est ex voluntate, quæ non supponat liberam omissionem orandi pro illo homine, tunc actum orandi non continere aliquam irreverentiam neque aliam culpam. *Primo probatur a posteriori,* quoniam non obstante revelatione facta Petro de suo peccato, ille potuit conari ad impediendum peccatum: ergo simili ratione potuit conari, per orationem honestam petendi liberationem a tentatione, per quam peccavit; erat autem certum ex revelatione facta, illum non esse liberandum efficaciter ab ea tentatione. Ergo oratio honesta dirigi potest pro re illa, quæ ex revelatione cognoscitur non esse futura. *A priori vero ratio est* ex differentia inter voluntatem Dei antecedentem, quæ est ex solo Deo, et consequentem, quæ ex nobis ortum ducit, ut ait *S. Damascenus,* qualis est illa voluntas, qua desideramus aliquid impetrare a Deo operante intuitu nostræ orationis; oratio enim nostra, licet tempore sit posterior, quam illa voluntas, ordine tamen causæ est prior, ac proinde prius ratione habet suam honestatem, quam intelligatur esse voluntas illa consequens. Quapropter cum in sua honestate non pendeat ab illa voluntate, neque ab illius effectu, non potest esse inhonesta ratione effectus non futuri ob omissionem orationis, vel alterius liberæ operationis. Ergo quamvis ex revelatione cognosceretur aliquis esse damnandus per voluntatem Dei consequentem, ut communiter contingit, nihilominus oratio esset honesta, si pro illius salute funderetur. *Atque hoc*

est valde notandum ad intelligendam naturam et effectum orationis nostræ circa Deum, quæ non ordinatur, ut Deus aliquid velit de novo in tempore, quod non voluerit ab æterno, sed potius in hoc ipsum, ut Deus intuitu talis orationis ab æterno voluerit conferre id quod petimus; quod quidem eodem modo verum est, atque si Deus in tempore velle posset aliquid de novo intuitu huius novæ orationis, perinde enim in cognitione Dei est præsens nostra oratio ab æterno, atque si mensuraretur eadem æternitate, qua mensuratur divina voluntas, quare eundem ordinem habere potest cum divina voluntate, atque si cum illa eadem durationis mensura existeret.

Oratio nostra non ordinatur, ut Deus velit aliquid, quod noluit ante.

Dices, oratio non potest esse utilis et honesta ad rem, quæ cognoscitur certissime non futura, quia ex sua natura ordinatur, ut sit res illa, quæ petitur; ergo si ex revelatione cognosceretur non futura salus alicuius, oratio non posset esse honesta pro illius salute. Respondeo exposita distinctione. Orationem non esse honestam pro re, quæ cognoscitur non futura ratione voluntatis Dei omnino antecedentis: ergo oratio tunc non potest prudenter ad illam ordinari. Quando tamen cognoscitur, non futura a consequenti voluntate Dei, tunc orationem esse honestam, quia ordine causalitatis est prior, quam consequens voluntas, et ideo ex sua natura ordinari potest, ut fuerit in Deo consequens voluntas faciendi id, quod petitur, perinde atque posset ordinari, si esset in duratione æterna, vel divina voluntas esset temporalis, sicut est actus ipse orandi. Quando autem, et ex cuius virtutis præcepto sit necessarium orare pro aliis, de quo *S. Thomas* agit a. 9., dicemus inferius, explicando, an et quando sit præcepti religionis aut alterius virtutis orandi pro se ipso.

ARTICULUS X., XI., XII.

Quæ personæ possunt orare.

Circa personas, quibus convenit actus orandi, *præmittit S. Thomas* a. 10., actum orandi esse proprium intellectualis naturæ, quia oratio essentialiter est quidam actus loquendi, qui proprius est naturæ intellectualis, et ad naturam intellectualem dirigi debet. Quapropter illa verba *Psalmi* 146. „qui dat escam pullis corvorum invocantibus eum“, metaphorice sunt intelligenda, ut per invo-

Oratio solum naturæ intellectuali convenit proprie.

cationem intelligantur clamores illi, quibus pulli corvorum cibi appetitum naturaliter significant, ac proinde naturali modo a Deo, auctore naturæ, quasi postulant sibi cibum necessarium.

Soli creaturæ.

Præmittit secundo S. Thomas, orationem esse actum naturæ creatæ, quia essentialiter est quædam expressio desiderii obtinendi aliquid a liberalitate alterius, quod quis per se habere non potest. Natura autem increata per se efficere potest, quidquid voluerit, et ideo orandi actus in natura increata esse non potest. Quare illa verba *Pauli,* „Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus", metaphorice esse subintelligenda, significant enim Deum per spiritum gratiæ facere, ut postulemus operatione quadam inenarrabili.

Quomodo Spiritus dicatur postulare.

Omnis creatura potest orare : etiam peccatores.

Tertio docet S. Thomas, actum orandi convenire cuilibet creaturæ intellectuali. Primo quidem hominibus in vita præsenti; modus enim orandi Orationis Dominicæ omnibus est propositus, etiam peccatoribus, qui licet per orationem non possint de condigno mereri, possunt tamen per orationem honestam et piam impetrare auxilia gratiæ. Secundo, actus orandi convenit etiam Angelis, et hominibus beatis, ut supra diximus, qui non solum orare possunt pro hominibus existentibus in hac vita, sed etiam pro iustis existentibus in purgatorio, ut manifeste indicant illa verba Ecclesiæ, ora pro eo, pro quo sancti invocantur, ut intercedant.

Notandum tamen est discrimen in orationibus sanctorum pro vivis ac pro defunctis. Nam pro vivis fundere possunt orationes, ut per Christum impetrent aliquid, quod illis conferatur sine intercessione alterius personæ; at vero pro defunctis solum possunt intercedere, ut impetrent per Christum dari gratiam aliquibus existentibus in via, qui satisfacient pro iustis existentibus in purgatorio; in eo enim loco pœna solum remittitur ratione satisfactionis aut oblationis alicuius viatoris vel certe per proportionatam passionem. Et hoc modo est intelligendum, quod dicit *Sotus* in 4. d. 45., a. 2., sanctos non orare pro iustis, qui sunt in purgatorio, scilicet satisfaciendo pro illis sicut possunt viatores. Minus tamen caute locutus est quam deberet, cum alius sit orationis modus, per quem sancti possunt prodesse defunctis, et qui sine dubio asserendus est, ut patet ex consuetudine Ecclesiæ, quæ etiam sanctos invocat, ut intercedant pro defunctis.

Christus ratione humanitatis oravit.

Tertio, convenit etiam oratio Christo ratione humanitatis. Et quidem quod Christus proprie oraverit in hac vita, constat ex Scriptura, *Luc.* 22., et ante passionem in horto, et in cruce etc.

An vero nunc etiam in cœlis actum proprium orandi exerceat, gravissima difficultas est, ex cuius solutione sumenda est ratio, ob quam non possimus Christum orare etiam secundum humanitatem, ut pro nobis oret aut intercedat, sed potius ut nostri misereatur et afferat id, quod petimus in oratione.

An nunc oret et orare possimus dicendo Christe ora pro nobis.

Prima sententia est, Christum nunc in cœlis non solum intercedere pro hominibus ratione meritorum et orationum huius vitæ mortalis aut per repræsentationem naturæ, quæ pro hominibus fuit assumpta, sed etiam per novam actionem proprie orandi et rogandi precem. Hanc sententiam ex instituto probant *Dionysius Carthusianus,* in cap. 8. ad Rom. circa illa verba, „qui etiam interpellat pro nobis", *Ioannes a Lovanio* tract. de invocatione Spiritus cap. 15., *Toletus* in cap. 16. Joannis annot. 35., *Suarez* 3. par. q. 21. sect. 2. Pro qua sententia videtur etiam esse *S. Thomas,* dum in hoc ar. 11. ex interpellatione Christi colligit etiam alios Sanctos pro hominibus orare, et clarius in 4. d. 15. q. 4. ar. 6. q. 2. ad 1. conatur reddere rationem, ob quam orando petamus a Christo, aut pro nobis intercedat, cum tamen etiam nunc pro hominibus in cœlis oret. Eiusdem sententia est *S. Bonaventura* opusc. de vita Christi cap. 98. nisi quod excedit, introducendo Christum genuflexum ante Patrem, quod nulla ratione prorsus dici potest; sed multo magis decipitur *Origenes* hom. in Levit., ubi non solum ait Christum orare, sed etiam esse anxium et sollicitum et dolore ac mœrore affici pro nostris peccatis. Alii tamen Doctores citati sine his absurdis defendunt Christum exercere actum orationis sine genuflexione, vel alia corporali actione, quæ denotat necessitatem satisfaciendi.

Quidam affirmant.

Fundamentum huius sententiæ primo sumitur ex *Scriptura,* quia Christus *Io.* 14. videtur promisisse huiusmodi actum orandi et rogandi exhibendum ab ipso post ascensionem. „Ego rogabo Patrem". Et *Rom.* 8., *Hebr.* 2., Christus dicitur semper vivere et interpellare pro nobis, quæ verba plane intelliguntur de Christo, ut nunc est in cœlis, nec proprie explicantur nisi de proprio actu orandi, id enim significat interpellandi verbum. Similiter etiam *Ioan.* ep. 1. cap. 2. advocatum inquit habemus apud Patrem, officium autem advocationis apud Deum non est nisi actus rogandi: ergo actus orandi proprius Christo convenit in cœlis.

Secundo probatur ex Patribus, nam *Cyprianus* ep. 8. inquit, si Christus pro nobis laborat, vigilat ac precatur, quanto magis nos pro delictis nostris orare et Deo Patri satisfacere debemus per

Christum, quem advocatum habemus et deprecatorem, si modo nos peccasse pœniteat. *Augustinus* in Psalm. 85.: „Orat in forma Dei, orat in forma servi, orat pro nobis ut sacerdos, orat in nobis ut caput et oratur a nobis ut Deus.“ Sed difficilius in Psalm. 19., explicans illa verba, „impleat Dominus omnes petitiones tuas“, ait, non solum petitiones, quas habuisti in terris, sed etiam petitiones, quibus in cœlis interpellas pro nobis. Et in Psalm. 29., de Christo loquens, habet inquit maiestatem, quam ores, et humanitatem, quæ pro te oret. Nam hoc dictum est ab Apostolo post resurrectionem, qui sedet, inquit, ad dexteram Dei et interpellat pro nobis. Similia habet ep. 59. in responsione ad q. 5., et l. 1. de Trinitate cap. 10. Adducitur pro eadem sententia *Ambrosius* circa illa verba ad *Rom* 8., quæ supra citavimus, sed nihil dicit nisi quod Christus interpellat pro nobis, eodem modo et sensu, quo illud asserit Paulus. Adducitur etiam *Gregorius Nazianzenus* orat. 36. quæ est 4. de Theologia, in ea tamen Gregorius aperte docet contrarium, ut patet ex verbis numeri 52., quæ infra referemus. Quare *notandum est pro intelligentia*, in Christo duplicem modum interpellandi intelligi posse. Primum sine nova activitate per operationes ipsius in vita mortali et per orationes quas tempore eiusdem vitæ pro hominibus fudit. Nam cum huiusmodi orationes et opera perpetuo sint præsentia in cognitione Dei, eandem semper vim habent apud Deum. Ad hunc modum interpellandi pertinet etiam illa interpellatio, per quam multi Patres dicunt, Christum intercedere pro hominibus per repræsentationem humanæ naturæ et per repræsentationem cicatricum et passionum, quæ interpellatio non est novus aliquis actus elicitus, sed sola existentia talis naturæ cum signis vulnerum, quæ Deo semper sunt præsentia. Secundus modus interpellandi intelligi potest per novum actum petendi dona gratiæ, quæ conferantur hominibus, non quidem ut ratione honestatis novæ, quæ est in tali actu, mereatur vel impetret dona conferenda hominibus, sed solum ut illa impetret ratione honestatis et meriti vitæ præcedentis; nunc enim Christus non elicit opera de novo meritoria, sed potius meritum ipsius cum morte et in morte consummatum et perfectum fuit. Hic tamen modus interpellandi duobus adhuc modis intelligi potest. Primo ita, ut sit petitio rei alias debitæ rigorose ex iustitia, ac proinde proprie loquendo executio debiti, non vero supplex oratio aut rogatio, quæ necessario dirigi debet ad donum et beneficium, quod alioquin rigorose debitum non sit.

Duplex modus interpellandi.

Dico primo. In Christo et in cœlis concedi posse munus interpellandi, non solum per antiqua opera et preces aut repræsentationem, quam habet cum cicatricibus, sed etiam per novum actum petendi, et postulandi dona, quæ conferantur hominibus.

Hanc conclusionem præcipue intendunt Doctores citati, et sine dubio ea est concedenda iuxta mentem *S. Augustini,* qui sine dubio distinguit petitiones Christi in cœlis ab orationibus, quas fudit in terris. *Ratio est,* quoniam petitio, quando dirigitur ad rem alioquin debitam ex iustitia, non diminuit auctoritatem aut dignitatem petentis, qui petendo id, quod sibi ex iustitia debetur, non mendicat alienam, sed potius exigit, quod suum est. Quare nulla est ratio, ob quam negemus hunc actum Christo convenire, et per illum commode exponuntur testimonia citata. *Præterea,* quia videretur aliqua Christi imperfectio in cœlis assistere sine huiusmodi actionibus, quæ maxime congruunt ipsi, quatenus est caput omnium hominum; non enim tamquam mortuus in cœlis assistit, nec eo solum modo pro nobis interpellat ibi, quo censeretur interpellare mortuus, etiam si non resurrexisset.

Dico secundo, actum orandi proprie dictum, prout distinguitur ab actu exigendi, non proprie Christo convenire nunc in cœlis, quamvis illi convenerit olim in terris. Hanc conclusionem ex iusti-tuto confirmat *Rupertus* l. 9. de divin. offic. cap. 3., *Adamus et Claudius Guiliandus* in verba citata Pauli Rom. 8., *Petr. Aragon.* in hoc ar. 11., breviter autem illam docent *Glossa* interlinearis in citatum locum Pauli, *Hugo Victorinus* q. 227. in epistola ad Romanos, deinde et *Haymo* in eadem verba explicando illa verba, qui etiam interpellat pro nobis, dicunt Christum interpellare non voce, sed repræsentatione naturæ assumptæ vel miseratione nostri, quæ verba sumpta sunt ex *S. Gregorio* loco infra citando. Eandem sententiam sequitur *Alensis* 4. par. g. 26. membr. 3. ar. 4. ad 3., et eiusdem confirmationem ex communi consensu Patrum promittit *Vasquez* l. 1. de adoratione disp. 4. ca. 2. Ego autem esse existimo esse sententiam *S. Thomæ,* quia lectione 7. in Rom. 8. explicando illa verba, dupliciter inquit Christus pro nobis interpellat, primo pro nobis orando iuxta illud *Ioan.* 17., non pro his rogo tantum, sed et pro illis, qui credituri sunt in me. Nunc autem eius pro nobis interpellatio est voluntas de nostra salute. Alio modo intercedit etiam repræsentando naturam, quam assumpsit. In quo testimonio illa verba, nunc autem eius pro nobis interpellatio est,

aperte indicant orationem, de qua immediate ante locutus erat, convenisse Christo tantum ante mortem. Sed clarius in cap. 2. epistolæ Ioan., triplex inquit fuit Christi pro nobis intercessio, primo ante passionem devota oratione, secundo in cruce sanguinis effusione, tertio post ascensionem cicatricum repræsentatione. Unde 3. par. q. 57. a. 6., ubi ex instituto explicat officium interpellandi, quod Christo nunc convenit, ait illum interpellare, quia repræsentatio naturæ assumptæ interpellatio est pro illis, pro quibus fuit assumpta.

Primo probatur ex doctrina Patrum. Nam *Gregorius* 22. moral. cap. 18. explicando actum interpellandi Christi, unigenito Filio inquit interpellare est apud Patrem se ipsum demonstrare; interpellat igitur Dominus non voce, sed miseratione. Quæ sunt verba Glossæ interlinearis, ut supra diximus. Similiter *Gregorius Nazianzenus* oratione 36. quæ est 4. de Theologia numero 52. Respondens ad novam obiectionem, qua Ariani probare studebant, Christum non esse æqualem Patri, quia dicitur intercedere pro hominibus, cum tamen Dominus ipse non intercedat, sed propria auctoritate disponat. Respondet *Gregorius,* intercessionis nomen non, ut apud multos in more positum est, ultionis deprecationem habet, hoc enim humilitatis quodam modo est; sed idem significat, quod pro nobis mediationis ratione supplicare, quemadmodum et semper intercedere dicitur. Ubi Gregorius dicit, actum deprecandi Christo non convenire, quoniam aliquam humilitatem involveret, sed tantum actum mediatoris, quæ nihil est aliud, ut explicat *Elias Cretensis* in eadem oratione ex mente *S. Basilii,* quem citat, quam ostendere Patri suam naturam. Subiungit deinde *Gregorius,* quamvis Christus dicatur esse noster advocatus, illum tamen non esse cogitandum quasi ad Patris pedes advolutum, hoc enim de illo cogitare pium non est, illa enim cærimonia solum congruit illi, qui adhuc debet aliquam satisfactionem pro se aut pro aliis. Eadem est sententia *Chrysostomi* hom. 15. in ep. ad Hebr., qui etiam attingit optimam rationem, ob quam Christo non conveniat actus orandi, quia ante mortem omnia et minima, quæ ad homines pertinent, cum Patre transegisset. Ita *Theodoretus* dicit, locutionem Pauli esse figuratam, ut per interpellationem significaretur charitas Christi erga homines. Id ipsum testantur *Theophylactus* et *Oecumenius* in eundem locum.

Ex qua communi interpretatione primum *Aragonensis* prudenter argumentatur, Patres non relinquunt in expositione Sacræ

Scripturæ planum et facilem sensum, tradendo alium magis occultum et minus proprium iuxta significationem verborum, nisi quando putant esse aliquod absurdum in illo faciliori sensu. In illis autem verbis facillimus sensus erat, Christum pro nobis orare, quem tamen sensum Patres citati fugiunt. Putarunt ergo aliquid esse absurdi in illo sensu.

Secundo probatur ratione a priori, quia omnis oratio dirigi debet ad obtinendum bonum, quod alioquin debitum non sit ob condignam satisfactionem præcedentem; sed petitio Christi post resurectionem non dirigitur ad bona conferenda hominibus, quæ alias Christo non sint debita ex rigorosa satisfactione: ergo petitio Christi post resurrectionem non est oratio proprie dicta. *Maior propositio patet* ex notione terminorum et inductione. Nam petitio pretii pro re vendita et tradita non est actus rogandi nec deprecandi, quia tendit in rem alioquin debitam. Similiter, mercenarius post laborem suum petit pretium sibi debitum, non per actum orationis, sed illud ex iustitia exigendo. Ergo oratio dirigi debet ad obtinendum aliquid nondum perfecte debitum. Quapropter ex sententia *Augustini* cum aliis Patribus Africanis ep. g. 5. ad Innocentium, oratio clarissima est gratiæ testificatio, scilicet quia ordinari debet ad rem, quæ pendeat ex alterius liberalitate et quæ non debeatur ex rigorosa iustitia et satisfactione. *Quod autem omnis petitio Christi* post resurrectionem respiciat bonum sibi debitum, omnino certum est. Ergo petitio Christi post resurrectionem non habet rationem propriam orationis, quæ deprecatio sit.

Tertio probatur a posteriori, quia si Christus nunc orando deprecaretur, liceret orando ab illo petere, ut secundum humanitatem pro nobis deprecaretur. Consequens autem esse absurdum, patet ex consuetudine Ecclesiæ, et contraria sententia fatetur. Imo *Rupertus* asserit, a catholico illud non posse concedi.

Probatur sequela, quia honeste possumus petere ab aliquo, quod ille honeste communiter præstare solet, ergo si Christus secundum humanitatem communiter deprecando interpellaret pro hominibus, non esset inhonestum hoc ab illo petere. *Respondent alii,* orationem magis dirigi ad suppositum, quam ad naturam, cumque suppositum in Christo sit divinum, non licere petere a Christo, ut pro nobis intercedat. Sed contra, quia ex hac solutione sequitur, non fuisse honestum a Christo ante eius mortem petere ut orando aliquid a Patre obtineret, nam et ante mortem

erat suppositum divinum. Consequens autem est falsum, nam *Ioan. II.* Martha dixerat, „sed et nunc scio, quia quæcunque poposceris a Deo, dabit tibi“ etc., quam Christus non arguit, quasi male locuta fuisset, sed potius illam exaudivit, Patrem oravit et illi gratias egit, quod ipsum exaudisset. Alia igitur est causa, ob quam nunc non liceat Christum invocare, ut secundum humanitatem oret, cum tamen hoc fuerit licitum ante eius passionem, quia tunc nondum consummaverat suum meritum, nunc autem post consummatum meritum quasi Dominus omnium donorum illa distribuit, nec deprecando aliquam obtinet, sed exigendo pretium suorum meritorum.

Ad argumenta respondetur.

Ad testimonia allegata respondetur: verba illa *Ioan* .14. „ego rogabo Patrem“, non referri ad tempus post ascensionem, sed potius ad tempus, in quo ante mortem erat Patrem rogaturus; postea enim cap. 17. refert Ioannes longam orationem Christi pro Apostolis et aliis fidelibus, ut optime respondet *Rupertus* loco citato. Ad alia testimonia respondetur ex communi Patrum interpretatione, Christum nunc dici interpellare non per novum actum deprecationis, sed per antiqua merita et orationes, ratione quorum est causa, ob quam hominibus dona conferantur. Præterea etiam per voluntatem nostræ salutis, ut *S. Thomas* exponit, per quam tamquam Dominus distribuit dona gratiæ, et sicut mediator dignus ex iustitia interpellat pro hominibus, non vero per humilem actum deprecandi. *Ad testimonium Cypriani respondetur,* illum, quando ait, nos habere Christum advocatum et deprecatorem, non significare Christum hoc facere per novam deprecationem, sed per orationem, quam fudit tempore vitæ mortalis, ut indicant præcedentia verba, „vigilat et laborat“, per quæ non significantur actus, quos Christus nunc exerceat, sed actus præteriti.

Ad Augustinum respondetur, illum per petitiones in cœlis non significare actus deprecandi, quæ proprie orationes dicuntur, sed actus petendi pretium suorum meritorum, nempe dona, quæ hominibus conferantur. *Sed contra, quia oratio nihil est aliud quam petitio decentium;* sed petitio nova Christi in cœlis est petitio decentium a Deo: ergo est oratio proprie dicta. Respondetur, orationem esse petitionem decentium beneficiorum, quæ scilicet dependeant a liberalitate eius, ad quem funditur oratio, non vero quamcunque petitionem rerum decentium, exactio enim stipendii aut pretii debiti ex iustitia est quidem petitio rei decentis, nec tamen est oratio

proprie dicta, quæ est deprecatio aut supplicatio, de qua loquimur. *Dices secundo.* Aut oratio non congruit Christo quia Deus est, aut quia beatus est; sed ex neutro capite, illi repugnat, nam in terris cum esset Deus et beatus, secundum humanitatem proprie orabat; Angeli etiam, quamvis omni ex parte sint comprehensores, orant pro hominibus: ergo nihil est, ob quod oratio non possit Christo congruere in cœlis. *Respondetur,* orationem nunc Christo repugnare non ratione divinitatis aut beatitudinis, sed ratione consummati meriti ex iustitia, per quod ex condigna satisfactione iam obtinuit dona conferenda hominibus tamquam sibi debita ex iustitia. *Dices tertio.* Munus orandi est proprium sacerdotis; Christus autem sacerdotium habet in perpetuum, ut dicitur, *Hebr.* 7.: ergo. Respondetur, munus orandi congruere sacerdoti, cui ex iustitia non debeantur illa, quæ petit aut petere potest; Christum autem esse sacerdotem, qui una oblatione obtinuit omnia, quæ petit pro hominibus tamquam sibi ex iustitia debita, ideoque ei non congruere munus deprecandi sed petendi et quasi exigendi bona iam sibi debita. *Dices quarto,* quando aliquid per orationem est iam obtentum, atque inter orantem et illum, ad quem oratio funditur, est constitutum ut fiat, nulla nova petitio est necessaria; sed Christus per opera facta ante mortem obtinuit omnia, quæ hominibus conferuntur, et cum Patre constituit, ut hominibus darentur singula, quæ nunc conferuntur: ergo non est necessaria nova petitio. *Confirmatur,* quia perfectioni Christi et æqualitati, quam habet cum Patre, sedendo ad illius dexteram, magis congruit, ut nulla iam actio pro hominibus sit necessaria, quam ut post diem iudicii conservetur beatitudo electorum. Illa enim quies, quæ significatur per actum sedendi ad dexteram, significare videtur hanc consummationem officii medatoris, ut iam nullus novus actus sit necessarius. *Respondetur,* quando inter orantem et illum, ad quem oratio funditur, constituitur, ut aliquid detur sine dependentia ab aliquo actu futuro, nullam novam petitionem esse necessariam; quando tamen id constituitur esse conferendum, quando petitur, tunc necessariam esse novam petitionem: atque hoc modo Christum cum Patre constituisse, ut dona gratiæ conferret, vel per oblationem sacrificii, vel usum sacramentorum, ac proinde dependenter pro aliqua actione vel petitione ipsius ad applicandum alicui effectum meritorum suorum. *Ad confirmationem* respondetur, in tempore ante iudicium, in quo nova dona gratiæ conferuntur, magis

Christo congruere, ut per suas actiones hæc dona conferantur, quam sine illis, prior enim modus magis congruit perfectionis capitis vivi, hoc enim includit officium mirabilis providentiæ et charitatis ergo suos et fere manifeste indicatur a Paulo *Hebr.* 7., ubi Christus in eo, quod maneat in æternum, sempiternum habet sacerdotium, unde et salvare in perpetuum potest accedens ad Deum per semetipsum, semper vivens ad interpellandum pro nobis. In quo testimonio illæ voces, „eo quod manet in æternum accedens per semetipsum, et semper vivens ad interpellandum", manifeste indicant, esse aliquod munus Christi in interpellando, quod pendeat ab ipsius vita præterita, et quod non pendeat solum ab actionibus præteritis, per quas mediator esse posset etiam mortuus. Licet ergo nunc Christo non conveniat munus orandi per deprecationem et supplicationem orationum, convenit tamen munus interpellandi per novam petitionem, per quam applicet hominibus pretium suorum meritorum. Et sic intelligenda est doctrina quorundam piorum virorum, qui docent, ut a Christo petamus, ut secundum humanitatem ad Patrem interpellet, scilicet petendo pretium suorum operum, ut nobis appliecentur, non vero humiliter deprecando, quod indicant verba illa ordinata ad animam Christi, „Anima Christi, salva me", aut, „Anima Christi, sanctifica me", per quæ significatur potius potestas agentis, quam humilitas deprecantis.

ARTICULUS XIII., XIV., XV., XVI.

Quæ conditiones requiruntur in oratione, ut sit meritoria, satisfactoria, et impetratoria.

Quando oratio habet debitas conditiones tres, habet qualitates valde utiles, scilicet virtutem merendi de condigno, virtutem satisfaciendi et impetrandi id, quod petitur. Virtus merendi consistit in condignitate virtuti præmii beatitudinis promissæ. Virtus vero satisfaciendi est virtus solvendi aliquam pœnam debitam pro peccatis dimissis quoad culpam. Virtus vero impetrandi est virtus obtinendi id, quod petitur præter illud, quod debitum est orationi, quatemus est opus bonum homini iusti.

Ut oratio sit meritoria, quid requiratur.

Ad *primam qualitatem,* scilicet ut sit *meritoria,* requiruntur illæ ipsæ conditiones, quæ requiruntur in aliis operibus meritoriis, nempe libertas actionis, honestas supernaturalis, quæ oriatur ab

homine iusto existente in via; quas conditiones exposuimus 1. II. q. 114. Circa honestatem tamen, quæ in oratione requiritur, notandum est, quatuor esse necessarias conditiones, ut actus orandi habeat honestatem supernaturalem. *Prima est fides* unius Dei remuneratoris et potentiæ ipsius ad faciendum id, quod petunt, et benignitatis erga homines ad volendum facere, si in oratione non desunt debitæ conditiones. Fides unius Dei remuneratoris requiritur ad honestatem supernaturalem quamcunque. Illa enim fides est prima radix omnium, quæ conferuntur ad salutem. Fides vero divinæ potentiæ et liberalitatis est necessaria ob peculiarem rationem orationis, quæ sine illa fide honesta esse non potest. Nam oratio essentialiter est quædam significatio desiderii obtinendi aliquid a liberalitate divina, quæ significatio non potest esse vera sine persuasione divinæ potentiæ et liberalitatis. Quapropter fides harum perfectionum Dei necessaria est ad honestatem orationis, et quo maior est huiusmodi fides, eo maiorem præstat honestatem orationi, et maiorem etiam excitat fiduciam in voluntate, quæ fiducia nihil est aliud, quam motus voluntatis circa bonum futurum, quatenus futurum ex divina liberalitate.

Honestatis quatuor conditiones

Secundo, ad eandem honestatem necessarium est bonum desiderium rei, quæ petitur in oratione, ut indicatur *Iacobi* 4., „non accipitis, eo quod male petatis, ut in concupiscentiis vestris insumatis“, quæ verba aperte indicant, malitiam talis petitionis oriri ex defectu boni finis, ex quo quis moveatur ad petendum. A priori ratio est, quia iniuria est Deo, si invocetur ad implendum desiderium non bonum. Ad propriam igitur honestatem orationis necessarium est desiderium bonum rei, quæ petitur. Cito autem obtinentur, quæ ex bono desiderio postulantur, ut ait *Prosper* in Psalm. 101. circa principium.

Tertio requiritur humile iudicium intellectus, per quod quis vere sentiat sibi non deberi rem, quam petit, sed impetratione omnino pendere a divina liberalitate et benignitate. *Eccles.* 35. „Oratio humiliantis se nubes penetrabit.“ *Psalm.* 101. „Respexit in orationes humilium.“ Humilitas autem, quæ ad honestatem orationis requiritur, consistit in prædicto iudicio, ut significatur *Dan.* 9. „Non in iustificationibus nostris prosternimus preces, sed in miserationibus tuis.“ Unde *Bernardus* sermone 5. in Quadragesima, „oratio in humilitate præsumat de sola miseratione divina“. Ratio est a priori ex natura orationis, quæ est expressio

desiderii obtinendi aliquid a divina liberalitate, et ideo essentialiter præsupponit firmam illam persuasionem, quod res, quæ petitur, non debeatur meritis petentis vel certe, quod homo ob sua peccata indignus sit re, quam petit, quod etiam iudicium, pro ratione maioris perfectionis, præstat orationi maiorem honestatem.

Quarto requiritur carentia propositi offendendi Deum, quem oramus, *Prov.* 28., qui declinat aures suas, ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis. Ratio etiam a priori ex natura orationis est, quia aperte est iniuria, honestatem ab illo petere, quem vis offendere, et cognoscis voluntatem tuam notam esse illi; quin potius ad debitum cultum alicuius, quem alius cognoscit esse sibi offensum, iudicatur ex natura rei, esse necessarium prius veniam petere, quam aliud ex liberalitate beneficium. Quatuor ergo prædictæ conditiones necessariæ sunt ad honestatem orationis, hoc est ut oratio sit cultus debitus et congruens excellentiæ divinæ.

Oratio, ut satisfactoria sit, quid requirat.

Ad *secundam qualitatem* orationis, ut scilicet sit *satisfactoria,* præter quatuor illas conditiones, quæ requiruntur in omni opere meritorio, requiritur etiam aliqua difficultas aut pœnalitas, quæ sit in eadem oratione; opus enim ea ratione est solutio alicuius pœnæ, quatenus in se habet aliquam difficultatem; sunt tamen necessariæ illæ aliæ conditiones, quæ faciant opus esse meritorium, quæ si adsint, oratio ex natura rei est solutio alicuius partis pœnæ, et informando subiectum, reddit illud liberum ab obligatione solvendi illam partem pœnæ, quam re ipsa solvit. *Circa alios vero,* ut oratio pro illis satisfactoria sit, etiam necessaria fuit divina voluntas, quæ voluit inter sanctos hanc esse operum communionem, ut unus posset pro altero satisfacere, quæ proprietas est sanctorum, quatenus existunt extra beatitudinem; alia enim communicatio per modum impetrationis locum habere potest etiam inter non sanctos, et præterea in illis, qui iam sunt in beatitudine, ut dicitur in tractatu de satisfactione.

Oratio, ut sit impetratoria, quid requirat.

Ad tertiam qualitatem, ut scilicet sit *impetratoria,* non requiritur nisi honestas supernaturalis liberæ operationis, quoniam huiusmodi vis impetrandi nihil est aliud, quam operationem esse talem, cuius intuitu Deus dare possit illud, quod petitur, et quasi remunerare velit operationem hominis; ad hoc autem honestas supernaturalis liberæ operationis est sufficiens: ergo, ut oratio sit impetratoria, nihil aliud requiritur, quam honestas ipsius supernaturalis. In specie autem, ad hoc, ut oratio sit impetratoria, non

esse necessariam fidem, per quam quis credat rem, quam postulat, esse sibi dandam, patet ex oratione Davidis *II. Reg.* 12., qui ad impetrandam salutem filii orabat dicens cum dubitatione, quis scit, si forte eum donet mihi Dominus: putabat ergo, esse in oratione vim impetrandi, quamvis is, qui orat, non sit certus de impetratione. Cum eadem dubitatione orarunt Ninivitæ, ut patet *Ioan.* 3., qui tamen, ut *Augustinus* ait, in *Psalm.* 50., et incerto pœnitentiam egerunt et certam misericordiam meruerunt.

Non opus est, ut certe quis credat dandum sibi quod petit.

Primo hinc colligitur, in oratione vim merendi de condigno et impetrandi inter se differre et separari posse, quia oratio etiam peccatoris potest esse pia et religiosa et impetratoria, quæ tamen non sit meritoria de condigno, ut patet in illa oratione publicani *Luc.* 18. Consentit *Augustinus* tractatu 44. in Ioan., et *Basilius* in constit. monasticis c. 1. Illa ergo sententia, scimus, quia peccatores Deus non exaudit, intelligenda est de orationibus, quibus peccatores a Deo postulant miracula, quibus illorum simulata sanctitas confirmatur, quæ orationes ideo non potest Deus exaudire, quia non potest suis miraculis testificari sanctitatem falsam. Hoc tamen non impedit, quominus Deus sæpe exaudiat pias orationes peccatorum, vel certe et *Augustinus* ait tract. 44. in Ioan., sententia illa fuit cœci nondum illuminati, per quod *Augustinus* significat, illam non esse probandum, posse tamen sensum verum habere et efficacem ad probationem, ad quam cœcus ille eam sententiam protulit probando sanctitatem Christi, quia in similibus miraculis a Deo exaudiebatur, ut confirmaret suam sanctitatem et innocentiam.

Peccatoris oratio est impetratoria, non meritoria.

Quomodo Deus peccatores non audiat.

Secundo ex dictis colligitur, in oratione non esse idem vim impetrandi et infallibiliter impetrandi id, quod postulatur, plures enim conditiones requiruntur in oratione, ut necessario ea debeat exaudiri, quam ut exaudiri possit. Ad intelligendum autem, quæ sint eæ conditiones, quibus positis necessario oratio exauditur, supponendum est, esse aliquas huiusmodi conditiones, ut est promissio de exaudiendo, ut *Matth.* 11., quæcunque petieritis in nomine meo. *Marc.* 11., *Luc.* 11., *Ioan.* 16.; quæ promissiones ita sunt intelligendæ, ut omnis honesta oratio infallibiliter exaudiatur. Nam Paulus *II. Cor.* 12. refert, se ter Dominum rogasse, nec tamen fuisse exauditum. Pauli autem oratio sine dubio fuit honesta. *Sensus ergo earum promissionum est*, omnem orationem iuxta leges a Christo positas rei, quæ postulatur, proportionatam

Exaudiri, et infallibiliter exaudiri, diversa res.

Quid necessarium, ut oratio infallibiliter exaudiatur.

Promissiones Dei quomodo intelligendæ.

infallibiliter exaudiri, quod notat *Augustinus* de natura et gratia c. 17. inquiens: „Admonemur a Deo petere sapientiam, qui dat omnibus affluenter, utique his omnibus, qui sic, et tantum petunt, quomodo et quantum res tanta petenda est.“ Ergo ex mente *Augustini* certa quædam est habitudo inter perfectionem orationis, et rem, quæ postulatur, qua posita omnino infallibiliter exaudietur. Quapropter magni momenti est hanc perfectionem cognoscere et condiciones, ex quibus illa petitio infallibiliter exaudiatur. Nam præter honestatem paulo supra explicatam, quæ requiritur, ut oratio sit impetratoria, quinque aliæ conditiones sunt necessariæ, ut sit infallibiliter impetratoria. *Prima* est ex parte hominis petentis, ut sit iustus et amicus Dei, *Ioan.* 15. „si manseritis in me“ etc., et *I. Ioan.* 3., „si cor nostrum non reprehendit nos“ etc. *Secunda conditio est* etiam ex parte petentis, quæ est fides non tantum potentiæ et benignitatis Dei, quam diximus requiri ad honestatem orationis, sed etiam fidelitatis in implendis promissis, ac proinde certissime impetrandi id quod postulatur. Probatur ex Marc. 11.; „credite, quia accipietis“; et quæ fides non debet esse absoluta cognitio, per quam quis iudicet rem, quam postulat, sibi esse dandam, sed conditionata, per quam innixus in divina fidelitate certo credat sibi rem esse dandam, si debito modo illam postulaverit. *Ratio* est manifesta, quia fides esse non potest, nisi circa obiecta a Deo revelata; quamvis autem revelaverit Deus, eos, qui debito modo orant, a se exaudiri, non tamen revelavit, quod quilibet particularis debito modo oret, ac proinde exaudiendus sit: ergo fides accipiendi, quod petitur, non est cognitio omnino absoluta, sed conditionata accipiendi, sicut beneficium, quod petitur, si in oratione fuerint debitæ conditiones. *Tertia conditio* est ea, quæ se tenet ex parte personæ, pro qua fit oratio, ubi requiritur, ut oratio sit pro ipso petente, ut docet *S. Thomas* ad 2. ex *Augustino* tract. 102. in Ioan. Nam in omnibus promissionibus allegatis solum est sermo de bonis dandis ipsi petenti, ut patet *Matth.* et *Marc.* 11. *Ioan.* 16. Quamvis ergo oratio pro aliis impetratoria sit, vim tamen infallibiliter impetrandi habet solum respectu petentis. *Quarta* ex parte rei, quæ postulatur, requiritur, ut illa petenti sit necessaria ad salutem aut saltem utiliter conferens, ita *S. Thomas* ad 2., et patet ex citata oratione *Pauli,* qui licet sibi postulaverit, non fuit exauditus, sed potius fuit illi significatum, ipsi sufficere gratiam Christi, et melius esse, ut virtus eius in tribulatione et

Quinque conditiones ad infallibiliter impetrandum.

infirmitate perficeretur. *Quinta* ex parte durationis in orando, requiritur aliqua perseverantia, scilicet quousque oratio sit tanta pensatis omnibus illius perfectionibus, cum quanta postulanda est ea res, quæ petitur in oratione, ut retulimus ex *Augustino* l. de natura et gratia cap. 17. *Probatur* et *Luc.* 11. et 18., ubi Christus ad ostendendum, quomodo oporteat semper orare et nunquam deficere, adducit parabolam illorum, qui in principio orationis vix impetrassent, tandem perseverando impetrarunt. Atque hic sensus est illorum verborum, oportet semper orare et nunquam deficere, scilicet quousque obtineamus rem, quam petimus. Nam tandem, crescente propter perseverantiam valore orationis, attingetur ille gradus in valore, qui est sufficiens, ut oratio infallibiliter exaudiatur. Ex qua ratione deducitur, perseverantiam in oratione minorem requiri, quando aliæ conditiones orationis sunt multo perfectiores, ex illis enim conditionibus crescere potest valor orationis, ad cuius valoris augmentum perseverantia est necessaria. Ex quo fit, ut ex ardenti fide et charitate aliquando oratio brevi tempore sit infallibiliter impetratoria, quum ex intensione fidei potest ita crescere valor in oratione, ut per illam perseverentia suppleatur.

Quæres, an, quando in oratione sunt conditiones requisitæ, ex debito iustitiæ a Deo exaudiatur, an vero solum ex fidelitate, quoniam promisit donationem eorum, quæ in oratione petuntur. *Io. Medina* tract. de orat. q. 18. affirmat primam. Contraria tamen sententia est probabilior, nam ad rationem debiti ex iustitia, quod esse potest inter Deum et creaturas, non sufficit sola promissio, sed præterea etiam requiritur condignitas et æqualitas ex parte operationis, alioquin enim remissio peccatorum, quæ pœnitentibus est promissa, conferretur ex debito iustitiæ. At vero inter orationem hominis iusti, et rem, quæ petitur in oratione, si ea diversa sit a beatitudine, non potest esse æqualis condignitas: non ergo impetrat ex iustitia, etiamsi habeat omnes conditiones dictas. *Probatur minor,* quia opus, quod ad æqualitatem remuneratur uno præmio, non potest esse altero condignum, quod superaddendum sit; sed oratio hominis iusti, secundum æqualitatem remuneratur augmento beatitudinis: ergo res illa, quæ iusto propter orationem datur, non debetur secundum æqualitatem, sed potius ultra æqualitatem confertur, ac proinde non ex illo debito iustitiæ, quo præmium confertur ob meritum de condigno. Infallibilitas autem,

Quod impetramus diversum a beatitudine, non meremur de condigno per orationem.

quæ est in oratione ad impetrandum, quando ex debitis conditionibus habet perfectionem proportionatam cum re, quæ petitur, non oritur ex debito æqualiter remunerandi orationem, sed ex promissione liberali Dei, qui ad augendam nostram fiduciam et in oratione diligentiam, voluit promittere donationem eorum, quæ debito modo petuntur in oratione.

Dubitatio secunda.

AN ORATIO SIT NECESSARIA EX PRÆCEPTO NATURALI RELIGIONIS.

Oratio adultis est medium necessarium.

Supponendum est primo, orationem esse medium necessarium ad perseverantiam in fidelitate, in iis, qui multo ante mortem iustificantur, ita *Augustinus* l. de bono persev. c. 16., ubi affirmat, quædam esse bona, quæ etiam non orantibus Deus præparavit, sicut initium fidei, alia vero, quæ nonnisi orantibus, sicut perseverantiam usque in finem; similiter auctor l. de eccles. dog. c. 56., credimus, inquit, nullum, nisi Deo auxiliante, salutem suam operari; et nullum, nisi orantem, auxilium promereri; et idem *Augustinus* de gratia et lib. arb. c. 14., quod lex iubet, facere non valemus, nisi per fidem rogando impetremus, ut facere valeamus; item *Innocentius* in epistola ad Conc. Carthaginense, quæ apud Augustinum est 91., nisi magnis precibus gratia Dei implorata descendat, nequaquam, vincere conamur hostis errores; et clarius *Concilium Tridentinum,* sess. 6. c. 11., Deus, inquit, non iubet impossibilia, nam iubendo monet facere, quod possumus, et petere, quod non possumus, quæ sunt verba *Augustini* ep. 89. et *Prosperi* ep. ad Demetriadem. Sumitur autem hoc dogma fidei ex *Rom.* 10., ubi ideo ait legem esse in ore nostro et in corde nostro, quia ex fide cordis et ex oratione datur facultas credentibus, ut legem implere possint, ex fide enim confertur gratia ad iustificationem, et spiritus gratiæ ad orandum, ut ex oratione habeamus facultatem perseverandi in salutem, hoc enim significant illa verba „corde creditur ad iustitiam, ore autem" etc. Ita *ad Rom.* 8. dixerat, Spiritum adiuvare infirmitatem nostram, quia postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus, idest, quia facit orare sicut oportet, ut gratiam impetremus.

Est etiam præceptum.

Hoc posito: infertur, orationem esse necessariam saltem ex illa generali obligatione, qua debemus implere legem divinam. Nam ex

præceptis, quibus tenemur facere aliquid, tenemur etiam adhibere illa media, quæ ad implendam legem necessaria sunt; sed oratio medium est necessarium ad implendam legem multo tempore, in quo scilicet tentationum occasio sit: ergo ex generali obligatione implendi legem oritur necessitas adhibendi orationem. Quoniam tamen hæc necessitas non est ex peculiari præcepto, ideo ex hoc capite omissio orationis non est peccatum contra religionem, sed contra illam virtutem, contra quam quis peccat in tentatione, quando orationem omittit, et ideo in tentatione vincitur. Similiter ex præcepto misericordiæ succurrendi proximo potest oriri necessitas orandi pro illis, ut ait *S. Thomas* a. 7. et 8., quando enim videmus proximum in necessitate extrema, si arbitramur nos posse illi succurrere per orationem, necessitas est pro illo orandi; ea tamen necessitas non est ex præcepto religionis, sed solum ex præcepto misericordiæ.

An ex præcepto religionis necessaria est oratio.

Est tamen difficultas, an propterea et ex præcepto religionis oratio sit necessaria. *Alensis* 4. par. q. 26. mem. 3. a. 1. §. 2. defendit orationem non esse necessariam ex tali præcepto. Cuius fundamentum est *primo,* nam testimonia, quæ in Scriptura indicant necessitatem orationis, recte intelligi possunt de necessitate, quæ oritur ex obligatione implendi divinam legem, ergo sine fundamento dicitur aliud esse peculiare præceptum orationis. *Secundo,* quia licet naturalis sit obligatio colendi Deum, non tamen est obligatio illum colendi per actus religionis, nec enim est obligatio aliquid vovendi Deo, neque honorandi ipsius veracitatem per iuramentum: ergo similiter non est necessarium ex virtute religionis Deum colere per actum orandi, sed satis est illum colere per adorationem, sacrificium aut laudationem. Videtur favere huic sententiæ *S. Thomas* in 4. d. 15. q. 4. a. 1. q. 3., ubi ait, esse obligationem, qua singuli tenentur ad orationem, ex hoc, quod tenentur ad procuranda bona supernaturalia, quæ nonnisi a Deo accipiuntur; per quæ significat obligationem orandi oriri ex generali obligatione procurandi salutem ac proinde non ex virtute religionis. *Contraria sententia* est communis et probabilior, orationem esse necessariam ex naturali et affirmativo præcepto religionis. Ita manifeste docet *S. Thomas* a. 3. ad 2., ait enim, esse orationem necessariam ex præcepto religionis. Similiter *Paludanus* in 4. d. 15. q. 5. conclus. 1., ait enim esse necessariam ex præcepto latriæ. Eadem ratione loquuntur *Medina* tract. de oratione q. 9. Eandem sententiam significat

Angelica in Sum. v. oratio num. 20., *Sylvester* eod. titulo q. 8., *Navarrus* tract. de orat. c. 3., *Petr. Aragon.* a. 3. Hanc conclusionem probant ex verbis *Luc.* 18., „oportet semper orare, et nunquam deficere". Illud enim verbum „oportet" necessitatem significat, ut exponit *Chrysostomus.* Hoc tamen testimonium licet concludat, orationem esse necessariam; non tamen probat esse necessariam ex virtute religionis, sed tantum esse necessariam ex obligatione procurandi illud, quod petimus in oratione, ideo enim Christus ait oportet semper orare et nunquam deficere, scilicet quousque recipiamus id, quod in oratione petimus, nam tandem accipiemus, si debitis conditionibus illud petamus. Idem defectus est in alio argumento, quo aliqui probant necessitatem orationis ex obligatione procurandi salutem æternam; hæc enim obligatio non oritur ex virtute religionis, sed ex virtute spei, ratione cuius tenemur procurare assecutionem ultimi finis; ad eandem enim virtutem pertinet obligatio procurandi aliquem finem, et adhibendi media quatenus sunt necessaria ad eundem finem. Ut ergo concludamus, orationem esse necessariam ex virtute religionis, probare debemus, illam esse necessariam præcise ex honestate, quam habet virtus colendi Deum. Nam necessitas, quæ oritur ex alia honestate, quia oratio est utilis aut necessaria ad habendum aliquem finem, manifeste pertinet ad virtutem, ad quam pertinet obligatio procurandi illum finem; honestas enim, quæ est in medio prout utile est ad aliquem finem, necessario derivatur ex honestate finis, ac proinde necessario pertinet ad eandem virtutem.

Ratio naturalis.

Ratio igitur naturalis esse videtur, quia creatura rationalis ex naturali præcepto religionis tenetur Deum colere, quatenus est universalis dominus et universale principium, a cuius potentia dependet. Ex qua dependentia oritur necessitas colendi excellentiam sui principii et significandi eius potentiam. Creatura autem rationalis non tantum pendet a Dei potentia in suo esse et conservatione, sed etiam ex natura rei dependet ab eius liberalitate et directione, ut assequi possit ultimum finem, ea enim sunt variorum obiectorum pericula in humana natura, ut sine donis primæ causæ non possit assequi ultimum finem: ergo tenetur colere Deum, non solum ratione potentiæ, sed etiam ratione liberalitatis, a qua dependet; actus autem, per quem significatur dependentia nostra a liberalitate divina, est actus orationis: ergo huiusmodi actus ex necessitate colendi Deum necessarius est ac proinde ex virtute religionis.

Notanda autem est illa dependentia, ex qua oriri diximus ex necessitatem colendi illam perfectionem Dei, a qua dependet creatura rationalis, nam ex eadem sumenda est ratio, ob quam aliqui actus religionis non sunt necessarii ex præcepto, ut actus vovendi aut iurandi. Nam actus vovendi non respicit Deum sub aliqua peculiari ratione, a qua dependeat creatura rationalis, quam magis expresse non respiciat alios actus religionis, sed solum significat in genere esse excellentiam talem in prima causa, ob quam non liceat omittere illud, quod ei fuerit promissum. Pari ratione iuramentum solum significat in Deo esse fidelitatem aut veracitatem, per quam nostræ promissiones aut assertiones possint affirmari, non autem significat aliquam perfectionem, a qua dependeamus. Ideoque hi duo actus non sunt necessarii ex religionis præcepto. At vero adoratio, aut sacrificium, aut oratio, significant vel potentiam, a qua dependemus in productione, aut conservatione, aut saltem in donorum receptione, quæ sunt necessaria ad beatitudinem. Et ideo sunt necessaria ex præcepto et honestate religionis.

Ad primum respondetur, quamvis testimonia Scripturæ, in quibus significatur necessitas orationis, bene intelligantur de necessitate orandi, quæ oritur ex necessitate finis, nihilominus ex iisdem testimoniis consequenter etiam colligi necessitatem orationis ex præcepto religionis, quia ex illis colligitur nostra dependentia a Dei liberalitate, ex qua dependentia efficaciter probatur etiam necessitas ex virtute religionis.

Ad secundum respondetur, non omnes actus religionis esse in præcepto, sed solum illos, per quos significatur peculiaris aliqua dependentia creaturæ rationalis a Deo. Inter huiusmodi autem esse etiam actum orationis, quæ per se significat dependentiam creaturæ rationalis a divina liberalitate.

Ad quid hoc præceptum obligat.

Aliqua tamen addenda sunt ad maiorem intelligentiam huius præcepti. *Primum* est, hoc præceptum non obligare determinate ad orationem mentalem aut vocalem, sed disiunctive ad alterutram, quoniam dependentia creaturæ rationalis a divina liberalitate per alterutram recte significatur. Et ideo præceptum naturale orationis impleri potest aut per orationem pure mentalem, aut per mixtam. Ita *S. Thomas* a. 12. et *Medina* q. 9. de oratione. *Secundo* est addendum, præceptum orandi obligare ad petendum a Deo auxilia, quibus consequamur salutem æternam vel observemus legem ipsius. Ita *Navarrus* de oratione c. 3. Et ratio desumitur ex dictis, quia

dependentia creaturæ rationalis a Deo in assecutione ultimi finis, ex qua oritur necessitas orandi, solum significatur per orationem, per quam petamus auxilia prædicta et alia bona, quæ ad beatitudinem sunt necessaria. Unde Christus tradens orandi formam, septem petitiones docuit, in quibus petuntur illa, quæ ad beatitudinem requiruntur. Licet autem ex ipso præcepto orandi oriatur etiam necessitas sciendi, quæ sint petenda in oratione, necessitas tamen ex illo non oritur sciendi memoriter Orationem Dominicam; est tamen valde probabile, esse aliquam necessitatem ex præcepto Ecclesiæ, quæ ad salutem obliget sub veniali culpa. Nam in *Concilio Rhemensi,* can. 2-o statuitur, ut omnes discant Orationem Dominicam, ratio redditur, quia eam ignorare nulli Christiano licet. Si tamen reperiantur aliqui ita rudes, ut difficile possint memoria retinere ordinem Orationis Dominicæ, non sunt nimium urgendi, nam *Sylvester* in Sum. v. scientia, et *Medina* q. 10. de orat., putant huiusmodi personas excusari: satis ergo est, si tamen instruantur, ut ad Deum accedere possint ad petendum ipsius auxilium, ut boni sint et salventur, hoc enim erit satis ad implendum præceptum naturale orationis. *Tertio,* hinc colligitur, præceptum orandi solum obligare eos, qui sunt in via et indigent divina gratia ad assecutionem beatitudinis, non autem eos, qui iam perfruuntur salute æterna, nec indigent collatione novorum auxiliorum ad perseverandum in sanctitate. *Ultimo est addendum,* huiusmodi præceptum ex natura rei magis obligare eos, qui ex sua ordinatione sunt ministri cultus divini; hi enim non solum pro se, sed etiam pro cæteris orare tenentur, cum tamen alii ex officio non debeant pro aliis orare.

An teneamur scire Orationem Dominicam.

Est vero commune dubium, quando obligat huiusmodi præceptum. *Sylvester* v. oratio q. 8. putat, obligare in ipso principio usus rationis, et præterea aliis temporibus, in quibus quis indiget divino auxilio ad resistendum tentationibus, aut quando videtur proximus esse in necessitate, in qua egeat nostra oratione. Illud tamen, quod *Sylvester* ait de tempore scilicet in principio usus rationis, ab aliis reprobatur, et merito, quia nullum habet fundamentum, nam alia præcepta non obligant cum tanto rigore, ut impleri debeant statim in principio usus rationis. Satis ergo est, ut notabilis pars vitæ non transeat sine exercitio huius actionis. Quod etiam dicit de tempore tentationum, non habet solidum fundamentum. Nam licet optimum sit consilium, orare tempore tenta-

Quando obligat hoc præceptum.

tionis, nullus tamen potest cognoscere, quod in eo tempore ipsi dandum non sit divinum auxilium, vel ex divina liberalitate, vel ratione præcedentium orationum. Secundo, licet tempore tentationis esset necessitas orandi, ea tamen non esset ex præcepto religionis, sed ex alio præcepto non consentiendi in peccatum, ad quod per tentationem attrahitur, alioquim enim, qui in tentatione superatur, nec petiit in ea divinum auxilium, duobus modis specie diversis peccaret, scilicet contra præceptum religionis et contra præceptum, quod violatur per peccatum, in quod consentit, quod tamen nullus unquam dixit. *Dicendum* ergo est, ex vi præcepti religionis esse obligationem aliquoties orandi Deum in decursu vitæ, sicut etiam est præceptum Deum adorandi; non tamen aliud esse tempus determinatum, in quo ex solo naturali præcepto orare teneatur. Dixi autem „ex solo naturali", quoniam ex ecclesiastica institutione assistendi sacro diebus festis, oritur necessitas orandi, non quidem determinate per proprium actum, sed per actum sacerdotis, qui tamquam minister publicus orationes fundit, cæteri autem omnes assistentes cum debita attentione cum sacerdote et per sacerdotem orant tamquam per ministrum, sicut etiam dicuntur per eundem sacrificare.

Dubitatio tertia.

QUÆ PERSONÆ DEBEANT RECITARE ORATIONES CANONICAS.

Per orationes canonicas intelliguntur certæ orationes et Dei laudes ecclesiastica auctoritate accomodatæ diversis horis diei, quæ orationes per respectum ad diversas horas, quibus accomodantur, determinatione ecclesiastica dicuntur Horæ Canonicæ et Divinum Officium. Cuius quidem distributionis initium sumptum creditur a tempore Apostolorum, qui imitati consuetudinum Hebræorum, simile aliquid in Ecclesia statuerunt, ut patet ex *Act.* 3., ubi Petrus et Joannes dicuntur ascendisse ad horam orationis nonam. Et l. 8. Constit. Apostol. c. 30. dicitur, orationes fieri debere hora tertia, sexta et nona et vespere et ad galli cantum. Et *Cyprianus* Serm. 6. de Orat. Dom. et *Act.* 16. de media nocte. Alios testes huius antiquitatis affert *Bellarminus* l. 1. de bonis operibus a c. 13. Deinde supponendum est, in Ecclesia nunc esse præceptum, quod certæ quædam personæ obligantur ad orationem vocalem divini officii ecclesiastica auctoritate constituti, ut patet ex cap. 1. de celebra-

tione Missarum, et Clement. 1-a eodem titulo, et cap. ultimo, 92. dist. Huiusmodi autem sunt illi, qui ex ordine sunt ministri divini cultus. Circa cuius præcepti qualitatem notandum est illud, non esse omnino simplex, sed compositum ex octo partibus, quæ possint inter se dividi, et in quibus necessitas recitandi unam vel alteram partem manere possit, etiamsi non sit potestas recitandi alias. Si enim aliquis ex defectu libri non posset recitare eam partem, quæ dicitur matutinum, nihilominus teneretur recitare alias. Hoc autem est, præceptum non esse simplex, sed compositum ex diversis partibus, quæ per se impleri possunt. Est autem controversia, an huiusmodi partes sint septem, an octo. Certe de nomine est controversia. Antiquæ tamen institutioni magis congruunt illi, qui octo partes numerant. Nam in cap. 1-o de cebebr. Missarum præter septem horas, quibus Sacerdotes orant in die, iuxta illa verba „Septies in die laudem dixi tibi", dicitur esse etiam vigilia nocturna, illa scilicet, quæ antecedit laudes matutinas. Eodem modo loquitur *Beda* l. 3. in Esdram c. 28., *Hugo Victorinus* in l. 2. de ecclesiastico officio, *Rupertus* l. 1. de divinis officiis, *Rhabanus* l. 2. de instit. clericor., et *Regula S. Benedicti* cap. 16. Nec dubitari potest, quin ille, qui ob defectum libri non potest recitare illam partem, quæ componitur ex Psalmis et Lectionibus, recitare tamen debeat Laudes, si possit; quod est manifestum indicium diversæ partis aliquotæ, quæ per se sit sub præcepto. Nam aliæ quædam sunt partes, quæ non debent recitari ab illo, qui non potest aliquam integram recitare: quo pacto ille, qui memoriter posset unum aut alterum Psalmum recitare officii matutini, non tamen teneretur, si non posset librum habere ad perficiendum matutinum, quia actus recitandi unum aut alterum Psalmum non cadit per se sub præcepto, sed ratione alicuius totius. Laudes autem non sunt huiusmodi, earum enim principium et finis aperte indicant alicuius totius integritatem: ergo per se cadunt sub præcepto. Cum tamen ex omnibus horis unum integrum divinum officium resultat, ideo omissio omnium horarum unius diei censetur esse unum peccatum totale compositum tamen ex septem vel octo partibus, quod ita sit grave, atque septem vel octo peccata, ex quibus illud resultat, quasi per continuationem, ut respondet *Sylvester* v. hora q. 12., et *Navarrus* de oratione c. 7.

Qui ex defectu non potest orare matutinum, tenetur alias horas.

Quot sunt horæ.

Circa personas vero, quæ ex præcepto tenentur recitare horas canonicas, omnino certum est, quasdam personas teneri solum

Qui tenentur ad horas.

ratione ordinis, alias vero ratione ecclesiastici beneficii, alias denique ratione status religiosi. Circa primum genus personarum:

Sententia singularis est *Panormitani* in cap. 1. de celebratione Missarum, clericos omnes, etsi non habeant ordinem sacrum, debere recitare horas canonicas.

Alii tamen docent, ratione ordinis solum teneri illos, qui sunt in sacris ordinibus. Nullum est enim fundamentum, ex quo possit colligi obligatio aliorum clericorum. De presbytero et diacono esse manifestum decretum in cap. ultimo dist. 92. De subdiacono vero nullus est textus, ex quo eius obligatio colligi possit; nam in capite citato solum est mentio de presbytero ed diacono et de clericis ad aliquam ecclesiam deputatis nempe ratione beneficii ecclesiastici. Consuetudine tamen, quæ vim legis habet ex omnium consensu tenentur recitare etiam subdiaconi. Unde in *Concilio Basiliensi* sessione 21., teneri dicuntur clerici omnes in sacris. Subdiaconatus autem unus est ex ordinibus sacris. Quare subdiaconi eadem ratione recitare tenentur. Neque excusantur prædicti ratione excommunicationis vel alterius censuræ, nam censura nullum commodum affert excommunicatis, ut ratione illius liberi sint ab obligatione recitandi, qua alioquin tenerentur, ut docent *Sylvester* et *Angel.* in Sum. v. hora, *Covarruvias* l. 3. variarum c. 13.; qui omnes idem affirmant de degradatis, nam degradatio, inquiunt, honorem adimit, non vero onus et obligationem. *Secundo.* Ratione beneficii tenentur omnes clerici habentes aliquod ecclesiasticum beneficium. Probatur ex capite ultimo citato, ubi præter presbyteros et diaconos dicuntur etiam teneri clerici deputati ad aliquam ecclesiam, et in cap. ultimo de rescript. l. 6., beneficium omne ecclesiasticum dicitur dari propter officium. Idem clarissime dicitur in *Concilio Lateranensi* sub Leone X., sessione 9. titulo de reformatione Curiæ, et in Bulla Pii V. 131., ubi declarat, etiam teneri illos, qui habent beneficia, quæ nullum servitium postulant et præstimonia appellantur.

Presbyteri, diaconi lege.

Subdiaconi ex consuetudine vim legis habente.

Etiam excommunicati et degradati.

Ratione beneficii.

Præstimonia quid.

Est vero dubitatio, an ex huiusmodi præcepto recitare teneantur illi, qui habent solum titulum beneficii sine ullis fructibus, quoniam scilicet omnes fructus alteri reservantur pro pensione. Affirmat *Medina* q. 7. de oratione, ex parte *Aragonensis* ar. 12. Affirmat enim teneri saltem illos, qui non coguntur a superiori recipere titulum talis beneficii. Alii Doctores probabilius docent contrarium, quando omnes fructus alteri reservantur, illum, qui

Qui solum titulum beneficii habet sine ullo fructu, non tenetur.

habet titulum beneficii, non teneri ad recitandum, si nullos prorsus fructus vel distributiones recipere potest titulo sui beneficii. Ite *Paludanus* in 4., d. 15., q. 5., a. 5., *Sylvester* v. hora q. 2., *Caietanus* in Sum. ibidem, *Navarrus* c. 7. num. 28., *Sotus* l. 10., q. 5., ar. 3., *Turrecremata* in cap. clericus dist. 91., ar. 14. *Ratio vero est,* quia iure ecclesiastico, qui altari servit, de altari vivere debet, ut dicitur in ca. Cum secundum Apostolum, de præbendis. Ille autem, qui beneficium habet, cuius fructus omnes ad alterum pertinent, vivere non potest ex huiusmodi beneficio, ergo neque tenetur ad illius officium. In eo ergo casu obligatio recitandi alterius esse debet. Si tamen aliquæ sint distributiones, quas percipere possit ille, qui habet titulum beneficii, si Ecclesiæ velit servire, obligatio est recitandi, ut omnes citati concedunt. *Inde vero oritur alia dubitatio,* an recitare teneantur illi, qui habent aliquod beneficium valde tenue, ex quo sustentari congruenter non possint, neque habere aliquam partem sustentationis necessariæ. Multi affirmant, ut *Navarrus* et *Covarruvias* loco citato, *Sylvester* v. Hora q. 2., *Antoninus* 3. part., tit. 13., ca. 4., *Medina* q. 7., de orat., et multi alii Canonistæ in cap. 1. de celebr. Missarum, et in capite Clericus dist. 91. Quoniam in hoc capite statuitur, ut Clericus, qui ab Ecclesia non sustentatur congruenter, post recitatum officium victum quærat ex alio artificio. Supponitur ergo, recitare debere etiam illos, qui habent valde exiguum beneficium, ita ut alio modo debeant sibi providere.

Qui exiguos reditus habent, non tenentur nisi aliquoties in anno.

Contrariam sententiam defendunt *Sotus* l. 19., q. 5., a. 3., *Petr. Aragona* l. ar. 12., et consentiunt alii recentiores, qui affirmant, quando ex beneficio et fructibus annuis solum possunt recipi 6 aut 8 nummi aurei, non esse obligationem recitandi officium divinum. Quæ sententia ex parte est vera, cum quadam scilicet limitatione: nimirum huiusmodi Clericus tenetur ad recitandum officium aliquoties in anno, v. g. in diebus festis; ex rigore tamen non debere recitare singulis diebus. Ratio est, quia beneficium institutum est tamquam stipendium debitum pro officio, et ut illi, qui altari serviunt, de altari et viverent. Constat autem, nullam prorsus esse proportionem inter minimos fructus et obligationem recitandi singulis diebus. Igitur non credendum, Ecclesiam velle obligare huiusmodi clericos cum tanto rigore. Quod tamen teneantur aliquoties recitare, patet ex contraria ratione, quia beneficium datur propter officium, nec ullus est titulus, ratione

cuius huiusmodi clerici possint exiguos illos fructus percipere, si nullum unquam officium præstent. *Dicendum est ergo,* eos debere aliquoties in anno recitare, nec tamen ut singulis diebus debeant recitare, necessarii sunt fructus, ex quibus Clericus congruenter possit sustentari. Nam ratio est, si possit ex beneficio habere 5 aut 6 partem sustentationis unius anni, quod supponitur manifeste capitulo citato. Ad considerandam vero huiusmodi quantitatem non solum considerari debere illa, quæ clericus absens potest percipere ex beneficio, sed illa, quæ posset percipere, si vellet esse præsens, nec per ipsum staret, quominus perciperet plura; quod enim diximus, intelligendum est, quando clericus nullo modo potest ex beneficio percipere vel 6-am partem ordinariam sustentationis. Quapropter, qui posset ex beneficio percipere 15 aureos nummos, non excusaretur ac obligatione recitandi. Ex qua quantitate iudicandum est, quoties in anno recitare debeant illi, qui multo minorem partem sustentationis ex beneficio percipiunt.

Quanti reditus sufficiant, ut ratione beneficii quis teneatur.

15 aurei sufficiunt.

Ex dictis iudicandum est de obligatione illorum, qui nondum percipiunt fructus beneficii, eo quod non habent pacificam possessionem sui beneficii. Respondendum est per distinctionem, si per huiusmodi clericos stet, quominus habeant possessionem et fructus sui beneficii, sine dubio illos obligari præcepto recitandi, quoniam licet fructus beneficii non accipiant, possent tamen accipere, siquidem per ipsos stat, quominus habeant possessionem et ex possessione fructus beneficii; si vero non possunt assequi possessionem propter absentiam et temporis brevitatem, distinguendum est iterum, nempe, si tales clerici spem certam habeant post possessionem habendi fructus etiam illius temporis, quod antecedit possessionem, illos obligari ad recitandum, quoniam reipsa possunt habere sui muneris stipendium, nam post possessionem utique fructus illis debentur. Si vero non habent spem habendi fructus ratione temporis præteriti etiam ante possessionem, neque per ipsos stat, quominus possessionem assequantur, dicendum est, illos non teneri ad recitandum, quia nondum possunt aliquod stipendium habere. Idem iudicium est de illis, qui non habent certam possessionem ratione alicuius litis dubiæ, ratione cuius dubius est eventus fructus; neque enim propter incertum stipendium ad certum officium et onus obligandi sunt. Ita *Paludanus* respondit ar. 1., conclusione 5., *Maior* in 4., d. 15., q. 6., ar. 8., *Sotus* li. 10., q. 5., ar. 3., *Turrecremata* ad cap. Clericus d. 91., ar. 14. Alia vero

Qui non habent pacificam possessionem beneficii, quando teneantur.

Canonici, qui primo anno nil percipiunt, tenentur.

ratio est de quibusdam canonicis, qui pro ecclesiæ suæ consuetudine primo anno fructus non accipiunt, sed reservantur aut hæredibus prædecessoris aut aliis canonicis, aut fabricæ ecclesiæ, hi enim recitare tenentur etiamsi eo anno fructus non accipiant, quoniam spem habent habendi stipendium sui muneris, vel in hæredibus, quibus primo anno post ipsius mortem fructus simili ratione debentur, aut quia quando per consensum capituli fructus primi anni applicati sunt fabricæ ecclesiæ, illi applicari potuerunt sine diminutione divinorum officiorum, ac proinde manente onere recitandi pro communi bono fabricæ ecclesiæ.

Illi denique, qui plura habent beneficia, nonnisi semel recitare tenentur, ut patet ex *S. Thoma,* quodl. 1., a. 13. Consentiunt Doctores citati, contra *Navarrum* miscellan. 60., de orat. Quando vero coadiutores eorum, qui habent beneficia, teneantur recitare, recte explicat idem *Navarrus* de oratione ca. 20., num. 18.

Ratione religionis qui teneantur.

Circa tertium genus personarum communis sententia est, religiosos omnes professos ad officium clericale deputatos obligari ad recitandas horas canonicas. Cuius obligationis causa difficile cognosci potest, cum nullus sit textus in Canone de huiusmodi necessitate. *Paludanus* 24., n. 4., d. 15., q. 5., ar. 1. probat, quia omnes prædicti religiosi sustentantur ex bonis Ecclesiæ, sicut ministri divini cultus. Quæ tamen ratio merito refellitur ab aliis, nam divino cultui religiosi servire possunt aliis piis operibus sine recitatione officii.

Sententia ergo Caietani in Summa v. hora est probabilior, huiusmodi obligationem ortam fuisse ex consuetudine suscepta in statu religioso, quæ vim legis habeat. Consentit *Medina* de oratione q. 1., *Sotus* ar. citato. Ratio est, quia, ut ait *S. Thomas* infra q. 186., a. 2. in corp., religiosus, exceptis tribus votis, in quibus consistit substantia status religiosi, non tenetur ad omnia exercitia, quibus ad perfectionem pervenitur, sed ad eas solum, quæ determinantur in eorum regula. Opus autem recitandi non est materia trium votorum. Ergo religiosis tantum ex vi regulæ est necessarium aut consuetudinis quæ vim legis habet. Quare illi religiosi, qui alia opera religiosa exercent, non obligantur ad huiusmodi opus; quales sunt illi professi, qui non sunt deputati ad clericale officium, sed ad ministeria temporalia. Idem iudicium est de aliis religiosis deputatis quidem ad clericale officium, in quorum regula aut consuetudine non est posita obligatio recitandi horas canonicas usque ad ordinem sacrum.

II.

IN TERTIAM PARTEM

SUMMAE THEOL. S. THOMAE AQUINATIS

SEU

DE INCARNATIONE VERBI.

PROLOGIUM.

Absoluta disputatione de fine ultimo hominis et mediis internis, quibus ad eum pervenitur, gratia scilicet et virtutibus, in hac postrema Theologiæ parte disputat *D. Thomas* de causa extrinseca felicitatis et mediorum ad illam, atque imprimis de Christo Domino, in quo, ut Apostolus ait, omnes thesauri sapientiæ et scientiæ Dei absconditi sunt, ad *Col.* 2. v. 3. Et qui novam viam initiavit nobis sanctissima sua conversatione, *Hebr.* 10. v. 20. Quia vero sapientiæ absconditæ et thesauri invisi nulla est utilitas, *Ecclesiastici* 41. v. 16., hæc tertia pars versabitur in eruendo hoc divino thesauro et aperiendo mysterio sapientiæ divinæ vere abscondito a constitutione sæculi, ut inquit Apostolus 1. *Cor.* 2. v. 7., ad *Eph.* 3. v. 9., ac *Col.* 1. v. 26.

Nec vero mirum videri debet, ultimo loco disputari a Theologis de Christo Domino. Nam cum in Christo, velut in compendio omnes divinæ ac humanæ naturæ virtutes et perfectiones coniunctæ sint, prius de simplicibus extremis, quæ ineffabili nexu in Christo copulantur, agendum fuit quam de ipso coniuncto, quod nisi extremis cognitis cognosci non posset. Et præterea, cum finis incarnationis fuerit reparatio naturæ lapsæ a primæva iustitia, par erat, ut prius videretur, unde et quo corruerit natura, quo gratior esset reparationis gratia.

Illud tamen fatendum est, quod si obiecti dignitatem et difficultatem spectemus, hanc, quæ de Christo disputat, Theologiæ partem cæteras omnes vel æquare dignitate, vel etiam longo superare intervallo. Si enim sermo sit de Christo, ut Deus est, hoc est de persona divina humanitatem terminante, eiusque actionibus valorem infinitum tribuente, æqualis dignitatis est cum ipso Deo trino et uno. Si vero sermo sit de Christo, qua homo est, ratione

scilicet humanitatis, unionem cum verbo includentis, primum post Deum locum obtinet, sive ipsum spectemus secundum se, sive in ordine ad nos.

Et primo quidem si Christum ut in se ipso est consideremus, recte docet *D. Thomas* 1. p. q. 25. art. 6. ad 4. post communicationem naturæ divinæ ad intra, quæ omnium summa est, summa communicatio ad extra est communicatio divinæ personæ humanitati Christi. Atque ideo nihil fieri posse a Deo melius Christo Domino, post ipsum Beatissima Virgine, quæ totam matris dignitatem a filio sumit, et demum clara Dei visione, quæ et ipsa unioni hypostaticæ tamquam passio debita fuit. In Christo enim non solum ut dixi omnes thesauri sapientiæ et scientiæ Dei continentur, cum illi soli non sit data gratia ad mensuram, *Ioann.* 3. v. 31. sed superefluenter, ut omnes de plenitudine eius acciperemus, *Ioann.* 1. v. 16., verum etiam ipsa divinitatis plenitudo corporaliter in eo inhabitat, ad *Colossenses,* 2. v. 9. Atque ideo in eo clarissime omnes divinæ naturæ perfectiones, velut in speculo relucent, ut non immerito Christus Dominus facies Dei nominetur, *Num.* 6. v. 25., *Exod.* 33. v. 13., *Isai* 64. v. 1., *Psalm.* 61. v. 3., *Psalm.* 68. v. 18., 79. v. 4. etc. Ut enim homo ex facie, ita Deus ex Christo Domino cognoscitur. Qui enim videt me, inquit Christus Dominus *Ioann.* 14. v. 19. videt et Patrem meum, siquidem ipse est figura substantiæ eius, ad *Hebr.* 1. v. 3. et imago invisibilis Dei, ad *Coloss.* 1. v. 15. qui etsi ex aliis rebus creatis cognosci possit, ex hac tamen sua imagine tanto clarius, ut huius comparatione dici possit in rebus aliis invisibilis esse. In Christo enim velut in speculo sine macula maiestatis Dei *Sap.* 7. v. 26. divino verbo recepto, quasi lucis æternæ radio et emanatione claritatis, apparet in speculo humanitatis immaculato facies Dei in Christo, vel ut Apostolus loquitur *2. Cor.* 4. v. 6. exhibetur illuminatio claritatis Dei in facie Christi, ut revelata facie gloriam Dei speculemur, *2. Cor.* 3. v. 18. hoc est velut in speculo contemplemur. Recte igitur concludit *Augustinus* de prædestinatione Sanct. c. 15. per incarnationem esse eo evectam humanitatem, ut altius evehi non potuerit. Per hanc enim conplacuit omnem plenitudinem in Christo inhabitare, ad *Coloss.* 1. v. 19. ut proinde iure optimo Christus Dominus α et ω nominetur, *Apoc.* 1. v. 8. Ut enim extremæ litteræ cæteras omnes continent, sic in Christo velut in compendio condita sunt omnia, quæ in cœlo et quæ in terra sunt, ad *Coloss.*

Christus facies Dei.

1. v. 16. et tamquam consummatio abbreviata *Isai.* 10. v. 22. vel ut *Paulus* ait ad *Rom.* 9. v. 28. verbum abbreviatum omnia, quæ in cœlo et in terra sunt instauret, ad *Ephes.* 1. v. 10. vel ut alii legunt recapitulet et summatim complectatur. In scriptura enim verbum „Instaurandi" idem significat, quod summatim complecti; ut constat ex c. 13 ad *Rom.* v. 9. ubi præcepta omnia in verbo: (diliges) instaurari dicuntur, ut multo felicius μικροκοσμος appellari Servator noster possit, quam appellatur homo a Philosopho 8. Phys. t. 17., cum rerum omnium perfectiones modo eminentissimo in se contineat. Siquidem ut sponsa in *Canticis* ait: Caput eius aurum optimum non igne vel arte, sed naturali bonitate purum et sincerum. Caput enim Christi Deus est, *1. Cor.* 11. v. 3. Oculi eius sicut piscinæ in Hesebon, lympidi lucentes latissime fusi, quibus pervidet universa, scientia inquam rerumque exacta notitia. Comæ capitis eius, sicut elatæ palmarum, nigræ sicut corvus; consilia cogitationesque sublimes investigabiles, obscuræ mortalibus; manus eius tornatiles, aureæ, plenæ hyacinthis, opera inquam omnia solida, pura, ad asciam dedolata, in quibus nihil sit scabrum, nihil indolatum. Genæ eius sicut areolæ aromatum: labia eius lilia distillantia myrham primam. Nam et vultus ipse imago erat probitatis et virtutis et verba medendi vim, odorisque suavitatem habebant. Venter eius eburneus distinctus zaphyris, purus ab omni appetitionis illicitæ labe, præscripto rationis subditi motus omnes, qui pulcherrimarum virtutum ornamentis velut zaphyris lucent. Crura eius columnæ marmoreæ, fundatæ super bases aureas. Si enim speciosi sunt pedes omnium evangelizantium pacem, quanto magis Christi Domini? Quidni columnæ marmoreæ, quæ portant omnia verbo virtutis suæ.

Sed hæc omnia absque iis, quæ intrinsecus latent. Quis enim ea vel assequi cogitatione potest, vel exprimere oratione nisi cœlestis ille topiarius, qui virtutum areolas in Christo distinxit?

Secundo igitur si Christum Dominum in ordine ad nos consideremus, facile ostendi potest eum et meritorum in nos magnitudine et dignitate cætera omnia infra Deum *longe* post se relinquere. Ab ipso enim tamquam a causa exemplari omnia ortum ducunt, in ipsum tamquam omnium finem ac cœli terræque fibulam aureo circulo revolvuntur universa, ut ob id etiam α, et ω, principium et finis omnium appelletur. Omnium enim actionum Dei, quæ ad obiecta externa terminantur, Christus Dominus velut scopus fuit, Christus finis omnium.

ut art. 3. latius ostendemus, ad quem Deus primo respexit et in quem omnia ordinavit. Qua de causa *Isai.* 62. v. 4. vocatur voluntas Dei in ea, vel ut clarius *Math.* 17. v. 5. dicitur, in quo Deus bene conplacuit, tamquam scilicet in scopo ac termino omnium actionum Dei ad extra, et idcirco præmiserat *Isaias* v. 3. vocandum coronam et diadema in manu Dei, non in capite; ut indicetur actionum et desideriorum Dei, quæ nomine manus significantur, coronam esse Christum Dominum et id multo clarius expressit Apostolus ad *Hebr.* 2. v. 10. ad *Coloss.* 1. v. 16. cum ait, omnia propter Christum et in Christo creata esse, et ipsum esse ante omnia et omnia in ipso constare, ut sit ipse primatum tenens in omnibus. Et ob hanc causam vocatur sapientia primogenita et initium viarum Domini *Eccl.* 24. v. 5., *Prov.* 8. v. 22.; quia scilicet tamquam causa finalis primus fuit in intentione Dei et propter ipsum omnia cætera in cœlo et terra condita. Atque idcirco *Isai.* 4. v. 2. *Ierem.* 23. v. 5. vocatur germen Domini et fructus terræ, quem dedit terra nostra, cum Dominus dedit benignitatem *Ps* 84. v. 13. et 66. v. 7. Ut enim omnia, quæ in arbore sunt, non propter se, sed propter fructum et germen sunt tamquam propter finem, ita omnia propter Nazaræum nostrum florem radicis Jesse, aquo tamquam mari flumina omnia exeunt, ut eodem revolvantur. Qua de causa Concilium *Trident.* sess. 6. c. 7. iustitiæ nostræ finalem causam ait esse Christi gloriam, et Apostolus ad *Rom.* 10. v. 4. finem legis esse Christum. Umbrarum enim legis corpus erat Christus, ad *Hebr.* 10. v. 1., *Coloss.* 2. v. 16.

Christus fructus terræ.

Iam vero ideam esse et exemplarem causam esse Christum Dominum omnium donorum supernaturalium aperte docet Apostolus ad *Rom.* 8. v. 29., ubi prædestinatos ait conformes fieri imagini Christi, quin et illud notat *Irenæus* libr. 4. c. 59. n. 4., et libr. 5. c. 1. in fine, *Tertullianus, Origenes* relati a *Feuardentio* in illum librum 4. *Irenæi,* cum Deus in creatione dixit: faciamus hominem, ect., id Filio dixisse, hominemque efformatum ad imaginem humanitatis Verbi suo tempore assumendæ, et ut *Athanasius* ait q. 56. ad Antiochum: prævidens unigeniti incarnationem et humanæ naturæ assumptionem ad unigenitum hunc dixit sermonem. Idem alii apud *Suarium* disp. 5. sect. 2. dicto 1. paulo ante §. altera vero pars. Id, quod elegantissime etiam expressit *Constantinus* Imp. cod. de pœnis leg. 17., si quis inquiens ad metalla fuerit damnatus, minime eius facies inscribatur, quia ad similitudinem est pulchritudinis cœlestis figurata. Unde *Oleaster* et alii in c. 1. *Genes.* arbitrantur: in

hominis creatione verbum divinum apparuisse in humana specie: et sic quasi personatum creasse hominem, allocutum esse Adamum, cum dixit: ubi es? ut hac ratione non tantum quatenus incarnaturus, sed etiam quatenus saltem secundum formam externam homo fuerit non exemplaris solum, sed etiam efficiens causa generis, etiam secundum carnem; quod non displicet *Irenæo* lib. 4. c. 23. n. 2. ubique inquit inseminatus est in scripturis Dei filius aliquando cum Abraham loquens, aliquando quæreus Adamum, sodomitis inducens ignem, dirigens Iacob, loquens cum Moyse etc. Eusebius 1. hist. c. 2. in his omnibus apparitionibus Christum visum ait. Et *Clemens* Rom. lib. 5. Constit. Apostolic. c. 19. *Tertullianus* cont. Prax. c. 16. n. 96. Ipse inquit ad humana colloquia semper descendit ab Adam usque ad Patriarchas, ordinem suum præstruens ab initio semper. Idem omnino docet *Eusebius* lib. 5. demonst. Evang. c. 9. Dei filius pietatis iaciens ad homines semina, humanam speciem indutus Abrahamo locutus est, et deinceps usque ad 21., quod etiam lib. 1. hist. c. 2. repetit, et quod amplius est, omnes episcopi orientales apud *Socratem* lib. 2. c. 19. sic loquuntur: Ipse est, ad quem Pater dixit, faciamus hominem, qui et Patribus in propria persona legem dedit et Prophetis locutus est, etc. Et *Augustinus* tom. 3. lib. 11. de Genes. c. 34. probabile esse ait Deum apparuisse primis Patribus in forma humana, et tamquam familiari temperamento ad eos videndos humanos oculos attulisse. Ex quibus probabile fit Christum fuisse causam exemplarem et corporis nostri; certe reformationis corporum in resurrectione causa exemplaris erit iuxta illud *Philip.* 3. v. 21. reformabit corpus humilitatis nostræ, ect., ut sicut in prima creatione ita in secunda exemplar sit, et sicut portavimus imaginem terrestris, ita cœlestis *I. Cor.* 15. v. 49. Quamvis forte verum non sit, omnes apparitiones veteres fuisse verbi Divini et non Angelorum ut ostendit Gabriel Vasquez 1. p. tom. 2. disp. 185. qui etiam bene notat disp. 233. multos arbitrari obiectum superbiæ Luciferi fuisse Christum Dominum.

Ultimo illud addendum est, mirum videri non debere, quod de Christo Domino individuo ac singulari hæc pars theologiæ disputet. Nam imprimis ea, quæ de Incarnatione disputantur, convenientia sunt aliis incarnationibus de potentia absoluta possibilibus. Deinde, ut in logica ostenditur, etsi de actuali existentia singularium non detur scientia, sed hæc vel sensu vel fide constent: tamen posita existentia rei singularis, plurima possunt de ipsa demonstrari.

TRACTATUS
DE VERBO INCARNATO.

Quæstio I.

DE CONVENIENTIA INCARNATIONIS.

ARTICULUS I.

An conveniens fuerit Deum incarnari?

Nomine Incarnationis intelligimus substantialem coniunctionem Verbi divini cum natura humana, vel ut *Ioan.* 1. exprimitur: Verbum carnem factum; in scriptura enim caro pro tota natura humana sumitur, ut *Genes.* 6. v. 3. et 12. *Luc.* 3 v. 6. Videbit omnis caro salutare Dei. Et licet hoc mysterium appelletur interdum exinanitio, ad *Philipp.* 2. v. 7. nunc descensus *Isai* 64. v. 1. nunc missio *ad Gal.* 4. v. 4. nunc corporatio ab *Hilario* in Prologo Psalm. sub initium, nunc mixtura admirabilis ab *Augustino,* epistola 3. a Nazianzeno vero et Patribus Græcis vocatur œconomia Verbi, a Damasceno lib. 1. c. 13. inhumanatio: magis tamen usitate Incarnatio appellatur a concilio *Nicæno* in symbolo, *Augustino* 10. Civit. c. 24. *Cypriano,* lib. 2. contra Iudæos c. 2. *Lactantio* lib. 4. c. 22. ut ipsa carnis infirmæ ac fragilis mentione commendetur benignitas Dei, qui ad id etiam se demiserit, quod est vilissimum in nobis, ut qui peccando ipsum amiseramus, per Verbum carnem factum spiritum reciperemus. Circa hunc autem articulum quatuor sunt disputanda: 1. An sit possibilis Incarnatio. 2. An cognosci possit naturaliter. 3. An sit conveniens. 4. An re ipsa sit facta Incarnatio?

Cur incarnatio dicatur?

Dubium I.

AN SIT POSSIBILIS INCARNATIO DE POTENTIA ABSOLUTA?

Torquent se *Caietanus* et *Medina,* ut explicent, cur *D. Thomas* disputationem de possibilitate Incarnationis prætermiserit. Quorum doctrinam late refutat *Valentia,* hic. q. 1. punc. 2. qui ait: se nescire, quo id consilio fecerit Doctor Sanctus. Verum eo ipso, quod hoc articulo proposuit et solvit argumenta, quibus hoc mysterium impossibile esse probatur, ostendit, quantum satis erat, possibilitatem mysterii. Nam ut mox dicemus, vix aliter a nobis probari potest hæc possibilitas, nisi solutione argumentorum contrariorum. Quamvis ad hominem aliis quoque modis probari possit. Nam christiano, qui hoc mysterium re ipsa factum esse credit, facile est demonstrare possibilem esse Incarnationem. Quod enim factum est, evidens est possibile esse, non quidem secundum potentiam ordinariam, quæ circa naturas rerum, et proprietates illis connaturales versatur, siquidem nulli creaturæ potest esse connaturale, ut subsistat personalitate divina; cum id proprium sit divinæ naturæ propter infinitam eius perfectionem, sed solum secundum absolutam potentiam.

Potentia ordinaria quid?

Iudæis etiam id ipsum ostendi potest ex locis scripturæ, quibus infra ostendemus, hoc mysterium in lege veteri prædictum fuisse. Quod enim Prophetæ futurum significarunt, id possibile est.

Contra Gentiles vero, quibus Christi mysterium stultitia est *1. Cor.* v. 22. difficilius est ostendere possibilitatem huius mysterii. Videri enim posset ex triplici capite contradictionem involvere, ut verbum divinum humanitati substantialiter coniungatur.

Primum caput ex parte Verbi divini 1. Quia Verbum divinum non potest de novo coniungi humanitati, nisi mutetur, seu quod idem est, nisi aliter se habeat, quam ab æterno; nam ab æterno non fuit homo; nec actualiter unitum humanitati, sed tantum unibile, cæpit autem in tempore esse homo, et actualiter uniri. Ergo aliquid habet in tempore, quo constituatur actualiter unitum humanitati et incipiat esse actu homo. Ergo cum esse hominem sit aliquid positivum et absolutum de novo adveniens Verbo, mutabitur Verbum, quod est prorsus impossibile. *Respondent* aliqui: Verbo divino solum advenire novum ens rationis. Sed id ridiculum est; tum quia sine ullo figmento nostræ rationis Verbum divinum est homo, tum quia esse hominem est prædicatio realis et absoluta,

non respectiva et rationis, ergo; tum quia aliquod fundamentum debet esse hodie, propter quod verbum sit homo, quod ab æterno non fuit: illud vero fundamentum non est ens rationis, atque ita veniendum erit ad aliquod ens reale, quod sit fundamentum, cur iam concipi possit hoc ens rationis, quod ante non poterat, nisi detur processus infinitus in entibus rationis. *Respondent* alii: Verbum non mutari; quia ex eo, quod iam sit homo cum ante non esset, nihil intrinsecum advenit Verbo, sed tantum humanitati advenit unio nova. Contra hoc tamen est, tum, quia hac ratione verbum solum extrinseca denominatione erit homo, sicuti denominatione extrinseca dicitur creatura sic; cum enim non incipiat esse homo, nisi quia unitur humanitati, ideo enim est homo, quia est unitus humanitati, et eo modo est homo, quo modo est unitus, si sola humanitas est unita intrinsece, divinum verbum solum extrinsece erit homo, quod est destruere mysterium Incarnationis; tum quia si solum extrinseca denominanatione est homo et unitum humanitati Verbum, non magis efficiet unum per se cum humanitate, quam cum cæteris creaturis. Imo sicut ex eo, quod extrinsece denominatur creans, non potest dici creatura: ita nec poterit dici homo ex eo, quod extrinsece sustentet humanitatem. Si autem Verbum intrinsece est unitum, et homo: ergo aliquam unionem intrinsecam habet, quam ab æterno non habuit. Et *confirmatur:* nam impossibile videtur, ut Verbum substantialiter coniungatur humanitati, nisi aliquid sit in Verbo, quo uniatur humanitati. Si enim unitur, ergo per aliquam unionem unietur, hæc vero unio non unit effective, sed formaliter, et se ipsa. At impossibile est, ut unio se ipsa uniat, nisi dando se illi, quod unit, et illud afficiendo, ergo, etc.

2. Substantia ultimo completa in esse substantiali non potest venire in compositionem substantialem. At verbum divinum est substantia ultimo completa, ergo etc. *Confirmatur:* nam finiti ad infinitum nulla est proportio. At si Deus et natura humana possent componere unam substantiam, esset proportio inter ista. Deinde esse partem est imperfectio. At Verbum divinum, si cum humanitate componat, erit pars, ergo etc.

3. Si possibilis esset Incarnatio, deberet Verbum substitui loco subsistentiæ naturalis, et eius vices supplere: at has non potest supplere; tum quia effectus formalis suppleri non potest per aliud, quod substituatur loco formæ; siquidem effectum formalem

præstare debet quælibet forma seipsa: ergo impossibile est, ut Verbum divinum seipso præstet id, quod ipsum non est. Igitur cum Verbum divinum non sit subsistentia humana, impossibile est ut id præstet, quod præstaret humana subsistentia, præsertim cum ex una parte non possit Verbum esse causa formalis; ex alia vero parte non possit dare esse subsistens seipso, nisi sit forma humanitatis; tum quia subsistentia humana essentialiter est modus naturæ humanæ. Ergo suppleri non potest per aliam rem completam, sicuti ubi, figuræ etc. non possunt suppleri per aliquod ens completum: at Verbum divinum est ens completum et non modus, ergo.

4. Non videtur posse humanitati immediate uniri persona Verbi, nisi etiam uniatur natura divina illi identificata et consequenter aliæ personæ, ergo etc. Et si maxime uniretur, sequeretur verbum perfici in aliquo genere entis per humanitatem, cum scilicet acquirit esse humanum, quod ante non habuit.

Secundum caput ex parte naturæ humanæ: 1. Quia natura humana non potest cum Verbo substantialiter coniungi ad componendum unum ens substantiale, nisi alicuius rationis substantialis vices obeat: cum autem non possit obire vices alicuius prædicati essentialis, solum poterit locum subsistentiæ et personalitatis naturalis supplere. At id non potest, tum quia persona est naturæ rationalis individua substantia, ut definit *Boëthius;* at natura humana Christi seipsa fuit individua natura rationalis, ergo seipsa subsistit: ergo non potest subsistentia ipsius ab ipsa separari, cum impossibile sit separari a re id, quod est ipsi identificatum: tum quia, si subsistentia creata est aliquid substantiale, et illa defuit humanitati Christi Domini, sequitur verbum divinum non assumpsisse integram substantiam humanam: et sic Christus Dominus non erit perfectus homo, et falsum erit illud *Damasceni* 3. de fide Orthod. c. 6. Verbum assumpsit quicquid initio in nobis plantavit, totum me assumpsit etc.; *Leo* Serm. 8. de nativitate: Quicquid est hominis, non est a divinitate divisum; tum quia si natura humana privata fuisset sua naturali subsistentia: ergo fuisset in illa connaturalis capacitas subsistentiæ naturaliter debitæ; ergo violenter fuisset in verbo contra naturalem appetitum, qui nihil aliud est, quam capacitas connaturalis, cui annexa est privatio.

2. Si humanitas assumitur a Verbo, ergo dependebit a Verbo:

non potest autem nisi in genere causæ efficientis vel finalis dependere; siquidem Deus non potest esse causa materialis vel formalis. At in genere causæ efficientis et finalis æque pendet humanitas a tota Trinitate: ergo tota Trinitas æque erit incarnata. Alia argumenta petunt difficultates, quæ q. 62. de potentia obedientiali tractabuntur: an scilicet humanitas habeat potentiam obedientialem, et qualis sit hæc potentia respectu personalis Verbi, et quomodo in genere causæ materialis possit dari potentia passiva obedientialis et instrumentaria?

Tertium caput ex parte unionis, qua coniungitur Verbum humanitati. Suppono enim id, quod infra ostendemus, ex vi Incarnationis produci modum substantialem, a quo formaliter dicatur natura humana unita Verbo. Ex parte igitur huius unionis videtur impossibilis Incarnatio:

1. Quia unio essentialiter est nexus duorum, a quo utrumque extremum denominatur unitum; ergo debet esse in utroque. Sicut enim forma non denominat nisi media informatione, ita modus non denominat nisi mediante modificatione. At non potest verbum divinum modificare, ergo etc.

2. Si hæc unio est in Verbo, mutatur per illam Verbum: si vero solum est in humanitate, æque respiciet Patrem ac Filium, siquidem tam intima præsentia, quam efficientia illius unionis tam communis est Deo Patri, quam Verbo; ergo æque uniet humanitatem Verbo et Patri æterno, quod est falsissimum, ergo etc.

Dicendum tamen est: Possibilem esse Incarnationem Verbi. Hæc conclusio lumine naturæ non potest clare ostendi, sed tantum post factam divinitus huius mysterii revelationem probabiliter suaderi potest. Licet enim naturaliter ostendere possimus, non esse evidenter impossibile hoc mysterium, respondendo videlicet ad argumenta contraria et negando aliqua principia assumpta, quæ nec lumine naturæ nota sunt, nec probari ulterius possunt, quod sufficit ad ostendendum, non posse demonstrari impossibilitatem huius mysterii: tamen ex eo non sequitur re ipsa non esse impossibile hoc mysterium, sed solum sequitur non demonstrari impossibilitatem misterii, si quidem non omne, quod impossibile est, evidenter est impossibile, possunt enim quædam nobis non videri, et tamen esse impossibilia. Solum igitur probabiliter suaderi potest gentilibus post factam huius mysterii revelationem, possibile esse tale mysterium.

1. Ex quibusdam principiis concessis et ad hominem, qua ratione *Augustinus* 10. de Civit. c. 29. ex Platonicorum sententia dicentium: animam intellectualem fieri consubstantialem Deo, ostendit non debere illis hoc mysterium impossibile videri.

2. Explicari potest variis similitudinibus, quibus Patres utuntur ut ferri candentis, insitionis etc., et omnium aptissime id explicat *Athanasius* in symbolo similitudine hominis, in quo anima rationalis et caro coalescunt, quam similitudinem omnium optime explicat *Augustinus* epist. 3. ad Volusianum, ubi postquam dixisset, uterum virginalem non adventitio, sed indigena puerperio gravidatum, et eam virtutem per inviolatæ matris virginea viscera membra infantis eduxisse, quæ postea per clausa ostia membra iuvenis introduxit, subiungit: Hic si ratio quæritur, non erit mirabile; si exemplum poscitur non erit singulare, demus ergo Deum aliquid posse, quod nos fateamur investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia faciensis. Postquam vero varia naturæ opera mira et supra captum retulisset, subdit: quidam reddi sibi rationem flagitant, quomodo Deus homini permixtus sit, quasi rationem ipsi reddant, quomodo misceatur anima corpori, ut una fiat persona hominis. Verum est hanc ipsam similitudinem valde dissimilem esse, cum Verbum non sit forma, sed substantia integra et completa. Ex hoc tamen simili habemus, rem spiritualem absque dependentia a materia posse cum illa substantialiter coiungi et efficere unam substantiam. Aptum et simile est mysterii trinitatis, in quo una natura per identitatem est in tribus personis, quod longe difficilius est, quam plures naturas esse in una persona. Item aptum est simile accidentium existentium interdum sine subiecto, ut in mysterio Eucharistiæ, interdum vero in subiecto, de quo simili latius infra. Alia similia *Suarius* disp. 3. sec. 1. dicto 3. *Bellarminus* lib. 3. cont. c. 8. Addit *Suarius* d. 8. sec. 2. dicto 1. §. sed contra: Has non esse similitudines, sed manuductiones ad intelligendum; nam ferrum candens ostendit, quomodo humanitas illustretur a divinitate, et vim agendi accipiat, exemplo insitionis arboris ostenditur rei subsistenti adiungi posse aliam substantiam diversæ naturæ; similitudine uxoris et mariti, nam incarnatio vocatur nuptiæ filii Dei *Math.* 22., *Marc.* 9., *Ioann.* 3. Unio affectuum explicatur; humanitas enim assumpta a Verbo ut ab illo gubernetur; et sicut sponsæ communicantur tituli, insignia sponsi: ita per incarnationem homini tribuuntur attributa divini Verbi.

Per unionem plurium accidentium in uno subiecto declaratur unitas personæ sub duabus naturis.

3. Probari potest hæc conclusio communibus illis argumentis, quibus 2. 2. q. 1. ostendimus, res fidei esse evidenter credibiles, hoc est, quibus ostenduntur evidentia motiva, quæ prudenter inducant ad credendum. Verum tamen est, illa argumenta non probare evidenter possibilitatem vel veritatem mysterii, sed tantum credibilem, ut ibi diximus.

4. Probari potest ex prædictionibus Prophetarum et Sybillarum. Ut enim multa alia hi prædixere, quæ sciri humano ingenio non poterant et ea comprobavit eventus; ita et mysterium incarnationis longe antequam fieret, prænunciarunt ut late ostendit *Michael Medina* de recta fide in Deum lib. 2. c. 9. *Lactantius* lib. 4. c. 15. *Augustinus* de Civit. lib. 18. c. 23. qui etiam lib. 10. c. 29. in fine illud *D. Ioannis:* In principio erat Verbum, a Platonicis laudari ait. Modus vero, quo Sybillæ, *Trismegistus* et alii, hoc mysterium cognoverunt, idem est cum modo, quo cognovere mysterium Trinitatis, quos late refert *Gabr. Vasquez,* p. disp. 132. c. 2. *Suarius* disp. 3. sec. 2. in fine. Vel enim hanc notitiam ex scriptura sacra et Hebræis hauserunt, vel ex maiorum traditione, vel forte etiam spiritu prophetiæ ad confusionem Gentilium Deus instruxit Sybillas, ut ex communi Patrum sententia probat *Suarius.*

5. Probari potest tali argumento: si incarnatio est impossibilis, vel ex parte personæ assumentis, vel ex parte naturæ assumptæ, vel ex parte unionis erit impossibilis. Non ex parte personæ Verbi. Nam illa cum sit divina personalitas infinita est in ratione personalitatis, atque ideo omnia illi conveniunt, quæ non involvunt imperfectionem. Sed posse terminare naturam humanam sine ulla imperfectione, sine ulla potentialitate, sine dependentia, mutatione, aut modificatione est perfectio quædam. Ergo posse hoc modo terminare libere naturas ad extra spectat ad infinitam perfectionem personalitatis Verbi. Sed possibilis est talis modus terminandi, ut ex solutione argumentorum constabit, et saltem nobis evidens est, non demonstrari ullis argumentis hactenus excogitatis impossibilitatem talis modi terminandi: ergo vel adferantur alia argumenta meliora, vel concedatur admodum credibilem esse huius mysterii possibilitatem. Nec ex parte naturæ humanæ. Sive enim subsistentia ex natura rei distinguatur ab essentia, quod verius est, sive non distinguatur, ut multi non improbabiliter volunt, explicari potest hoc mysterium, ut infra ostendemus. Idem dico de unione, et patebit ex argumentorum solutione.

Ad primum caput argumentorum respondeo. Ad I. respondent Patres et Theologi omnes, hac assumptione humanitatis et unione temporaria non mutari Verbum. Verum qua id ratione fieri possit, varie explicant. Plerique Patrum aiunt id esse omnino incomprehensibile. Verum id non expedit. Nam argumenta facta ostendere videntur talem unionem esse impossibilem. Quare ostendi debet, qua ratione possit vere, et non tantum denominatione extrinseca unita esse personalitas verbi in tempore sine ulla mutatione sui. Respondet *Augustinus* tom. 3. lib. 83. gg. q. 73. sicut membra veste induta non mutantur, ita non mutatur Verbum susceptione humanitatis et idcirco dixit Apostolus ad *Philipp.* 2. v. 7. Verbum divinum habitu inventum ut hominem, quamquam et ipse addit, illa susceptione ineffabiliter copulari susceptum suscipienti. Verum id quoque calumniæ patet. Nam imprimis iuxta Philosophorum sententiam communiorem, habitus est prædicamentum accidentis, cuius susceptione non minus mutatur subiectum, quam aliorum accidentium susceptione, secundum veritatem autem nihil aliud addit habenti, quam vel unionem partis habitæ, vel denominationem extrinsecam, verbi gratia a veste habente tale ubi, ergo, cum ad explicandum præsens mysterium non sufficiat denominatio extrinseca, sed admittenda sit vera unio Verbi cum humanitate, explicandum est, quomodo per hanc unionem Verbum non mutetur. Respondet *D. Thomas* hic. q. 16. articulo 6. ad 2. prædicata absoluta non posse quidem alicui de novo convenire sine mutatione, tamen prædicata relativa convenire posse per solam mutationem alterius extrinseci, ut verbi gratia columna dicitur dextra, sinistra, propingua etc. per mutationem hominis. Esse autem hominem convenit Verbo ratione unionis, quæ relatio est. Sed revera id rem non explicat. Nam imprimis in 5. *synodo* Collat. 8. Can. 4. definitur, unionem Verbi non esse factam secundum relationem, et q. 2. ex professo ostendemus, unionem non esse relationem Verbi. Tum quia hæc unio est substantialis et de intrinseca ratione Christi, sicut unio animæ cum corpore est de substantiali constitutione hominis. At nulla relatio præsertim prædicamentalis potest esse de intrinseco conceptu substantiæ, ergo, etc. Tum quia si quæ est talis relatio unionis, illa non consequitur humanitatem secundum se, sed humanitatem ut est in Verbo, prout *Caietanus* q. 2. art. 7. §. quod ad primum, bene advertit. Ergo tota difficultas est, ut explicetur, quomodo humanitas sit in Verbo absque Verbi mutatione. Si enim hoc explicetur,

Unio non est relatio.

facile poterit intelligi, quomodo consurgat relatio unionis. Tum demum, quia ratione solius relationis non magis posset Verbum dici homo, quam dicatur creatura a relatione creationis existente in creatura. Respondet *Valentia* hic. disp. 1. q. 1. punc. 2. ad 2. etiamsi adveniat aliquid de novo rei, si tamen ante res, quæ advenit, eminenter continebatur in alio, non mutatur hoc per adventum novæ formæ, persona vero divina eminenter continet perfectionem humanitatis, idcirco non mutatur eius adventu. Sed hoc rem non explicat. Nam si Deus moveretur localiter, vel aliquam qualitatem reciperet, mutaretur, ut omnes fatentur, et ratio a priori est; quia mutatio est transitus ex quodam in quoddam: is autem, qui formaliter non habet aliquam formam, etiamsi eminenter habeat, si incipiat illam formaliter habere, transit a potentia ad actum, quem ante formaliter non habebat.

Respondeo ergo: Humanitatem quidem per receptionem unionis hypostaticæ ex natura rei distinctæ aliter se habere, quam habuisset, si assumpta non fuisset; atque ita saltem ample sumpto mutationis nomine, mutatam fuisse: Verbum tamen divinum nihil intrinsecum de novo acquirit per assumptionem humanitatis. Quicquid enim in Deo intrinsecum est, divina ratio est, æterna est, nec potest non esse. Hoc vero ut intelligatur;

Suppono id, quod infra latius dicemus: unionem necessario exigere duo extrema a parte rei distincta, quæ uniat, sive utrumque distinguatur ab unione, sive alterum habeat unionem sibi identificatam, eo quod sit modus. Ratio est. Nam unio essentialiter ordinatur ad compositionem. At non potest esse compositio, sed identitas, si non sint plura componentia actu existentia, et idcirco forte vocant Theologi hanc unionem relationem, in eo enim similis est unio relationi prædicamentali, quod extrema actualia exigat, sicut etiam exigunt relativa secundum divina, ut pars, membrum etc.; quamvis differat a relationibus transcendentalibus, si quæ tales sunt, cum hæ non requirant extrema actualia, sed etiam terminum non existentem respiciat. Iam ergo duobus modis explicari potest, qua ratione Verbum divinum sine ulla sui mutatione incipiat uniri humanitati.

Primus modus est, quem obscurissime insinuat *Caietanus* hic. q. 2. art. 7. §. in hoc articulo cautissime etc. admittendo scilicet in ipso divino Verbo unionem intrinsecam ad humanitatem, quæ re ipsa sit idem cum hypostasi Verbi; quod hac ratione explicari

Vide infra q. 2. art. 7. dub. 2.

potest. Quemadmodum volitio Dei necessaria, quatenus terminatur ad obiecta futura, seu quatenus ab illa in tempore procedit realis productio ad extra, est volitio libera, et scientia, immensitas, aeternitas Dei, antequam existant res creatæ dicitur præscientia, immensitas etc. per solam vero productionem creaturæ incipit esse visio, præsentia vel cœxistentia in tempore, loco etc.: ita etiam personalitas Verbi propter suam infinitatem est ratio sufficiens uniendi se humanæ naturæ; seu quod idem est, propter suam infinitatem habet totum quicquid necessarium est ex parte sua ad hoc, ut uniatur, et quicquid adferret unio, si illi adveniret atque ita illa personalitas ab æterno est tantum unibilis, quia tantum connotat unionem possibilem in humanitate. Quando vero in tempore incipit cœxistere tali unioni existenti in humanitate, quæ ex sua ratione specifica vel individuali sit ordo ad Verbum divinum, non ad Patrem vel Spiritum Sanctum, ipsa personalitas Verbi incipit esse ratio actualiter uniendi et denominandi Verbum unitum denominatione intrinseca sumpta a propria personalitate connotante unionem existentem in humanitate. Et licet hunc dicendi modum acriter impugnet *Suarius* disp. 8. sec. 4. in 2-a obiectione: revera tamen in eo nulla est difficultas. Nam licet unio creata non sit unitiva, sed essentialiter sit actualis nexus, ut alibi ostensum est, in hac tamen divina unione id locum non habet. Sicut enim ratio subsistentiæ creatæ involvit imperfectionem modi et partis suppositi, divina tamen subsistentia non involvit has imperfectiones: ita licet unio creata sit modus ac consequenter actualis nexus, divina tamen unio has imperfectiones non habet. Quod vero infert *Suarius* etiam in Patre et Spiritu Sancto concedendam esse talem rationem, per quam apti sint uniri ex parte sua, dummodo ex parte creaturæ non desit, quod ad unionem necessarium est, ultro concedendum est.

Hæc autem unio identificata relationi Verbi est ipsa relatio.

Secundus dicendi modus est, Verbum uniri humanitati per solam unionem existentem in humanitate, quod ita explico. Quamvis unio essentialiter petat, ut sit inter duo extrema, non petit tamen essentialiter, ut sit in duobus extremis, utrumque modificando, licet enim extrema non habentia omnem perfectionem possibilem debeant in se recipere unionem, ut q. 3. explicabimus, (quicquid aliqui Philosophi dicant de unione animæ et corporis) si tamen alterum extremum sit incapax mutationis propter infinitam perfectionem, sufficit si unio modificet illam partem, quæ capax est novæ unionis. Et probatur breviter. Nam si unio essentialiter deberet esse

in utroque extremo, vel primo id esset ratione unionis, quia scilicet unio est ordo inter duo extrema, et præterea talis unio, nempe hypostatica esset ratio componendi unum substantiale et per se, et hoc dici non potest. Nam relatio albedinis, quæ est in isto pariete, licet sit ordo inter duo, non idcirco debet afficere utrumque extremum, sed satis est, si sit in hoc subiecto et ad aliud ordinetur. Deinde, quod aliqua componunt unum per se, non ex eo provenit, quod utrumque habeat unionem, qua modificetur; si quidem accidens et subiectum non componunt unum substantiale, etiamsi habeant talem modum, sed provenit tamquam a prima radice a partibus componentibus. Ideo enim possunt aliqua componere unum substantiale, quia alterum eorum est complementum et consummatio alterius in ratione substantiali naturæ vel personæ. Et non desunt Philosophi, qui defacto putant unionem materialem corporis cum rationali anima solum modificare materiam, multoque difficilius videtur intellectui, quod una res afficiat et modificet duo extrema, quam unicum. Vel secundo id esset ratione extremorum, eo, quod ista non possint dici intrinsece unita, nisi habeant in se unionem; et hoc non. Nam etsi verum sit, in rebus creatis unionem debere esse in utroque extremo vel per identitatem, vel per modificationem, eo quod utrumque extremum imperfectum et limitatum sit, nec habeat ex propria entitate, quod necessarium est ad hoc, ut uniatur, sed est in sola potentia passiva ad recipiendam unionem: si tamen alterum extremum sit infinitæ perfectionis et immutabile, sufficit unionem recipi in extremo creato; et ratio est: nam sufficit ad rationem unionis, ut sit ratio uniendi alteri id, in quo est, sive sit etiam in altero sive non.

Iam ergo ad: 1. argumentum in forma respondeo: Verbum divinum ex unibili potuit fieri actu unitum absque sui mutatione duobus illis modis explicatis. Præterea nego prædicata absoluta significata in concreto non posse de novo convenire Verbo sine sui mutatione. Sola enim mutatio facta in humanitate etiam sufficit, ut Verbum dicatur homo in concreto, et ratio est: nam Verbum esse hominem est esse suppositum terminans naturam humanam. Sed terminare naturam, seu quod idem est uniri illi hypostatice, nihil est novum in Verbo, sed in humanitate unionem acquirente. Ad replicas 2. responsionis respondet *Suarius* disp. 8. sec. 4. Verbum nec intrinseca nec extrinseca denominatione dici hominem et unitum, sed media. Revera tamen inter hæc contradictorie opposita nul-

lum datur medium. Respondeo igitur: Verbum divinum non sola denominatione extrinseca dici unitum et hominem, sed intrinseca; vel quia iuxta primum dicendi modum denominatur unitum Verbum ab unione identificata sibi et intrinseca, quod tamen non est actualis nexus, nisi existente unione in humanitate. Vel quia hæc denominatio uniti est a forma intrinseca, non quidem ipsi verbo, sed composito. Compositum enim intrinsece est unitum, saltem ratione unius partis, in qua est unio. Sicut ergo homo intrinsece est rationalis ratione unius partis, in qua est ratio, ita non solum Christus, sed et Verbum dicitur intrinsece unitum, quia scilicet a forma intrinseca toti sumit hanc denominationem. Ex quibus etiam patet solutio ad confirmationem.

Ad 2. Respondeo: Humanitas etsi completa sit in ratione naturæ substantialis, tamen incompleta est ratione suppositi seu naturæ per se subsistentis, et ideo componere potest cum aliena subsistentia unum suppositum. Verbum vero divinum etsi omni ex parte completum sit, atque ideo componere non possit per receptionem novæ unionis, potest tamen componere per receptionem unionis in humanitate, et ita ostendemus q. 2. art. 6. Christum esse compositum substantialiter ex humana natura et persona Verbi. Licet enim, ut D. Thomas 1. p. q. 3. art. 8. docet, Deus non possit venire in compositionem alterius, tamquam principium formale vel materiale, seu quod idem est in compositionem unius naturæ, potest tamen venire in compositionem unius personæ: quam compositionem *D. Thomas* q. 2. art. 4. ad 2. assimilat compositioni numeri, quæ ex se non involvit imperfectionem rerum componentium numerum. Unde in divinis est numerus ternarius sine imperfectione. Ad confirmationem. Infinita distantia inter aliqua facit quidem, ut inter illa non sit proportio geometrica, qua scilicet assignari possit determinatus excessus unius supra alterum, ut duplum, triplum etc.; tamen non facit, ut inter illa dari nequeat proportio habitudinis, qualis est inter potentiam et obiectum, inter complementum et perfectibile etc. et talis proportio sufficit, ut Verbum complere possit naturam humanam eam terminando substantialiter. In hac vero compositione Verbum esse partem expresse docet *Nicetas* in orat. 42. Nazianzenus §. proinde agnum initio. Nam licet esse partem natura sua ordinatam ad totum imperfectionem dicat, tamen componere libere perficiendo humanam naturam, nullam imperfectionem dicit, sed potius infini-

Deus non potest componere.

tam perfectionem. Alii tamen melius negant esse partem Verbum. Licet enim omnia composita, quæ fiunt ex rebus creatis, referantur ad partes minus perfectas toto, eo, quod cum res creatæ finitæ sint, necessario debeat esse in toto maior perfectio, quam in qualibet parte componente: tamen compositio in genere solum respicit plura componentia, quæ si possunt minorem habere perfectionem, quam totum, referuntur ad totum tamquam perfectius et habent rationem partis includentem imperfectionem; si tamen aliquid ex componentibus sit infinitum, non habet rationem partis, cum non possit referri ad compositum tamquam aliquid minus perfectum.

Verbum non est pars, Augustinus lib. 3. contra Maximum c. 10.

Ad 3. Respondeo: Negando, vires subsistentiæ creatæ non posse suppleri a Verbo absque imperfectione. Ad 1. probationem respondeo: Licet subsistentia creata seipsa det esse subsistens, non sequitur tamen inde esse causam formalem. Nam omnibus causis internis id commune est, siquidem et materia se ipsa dat esse composito, non tamen in genere causæ formalis. Ideo quidam aiunt, subsistentiam creatam habere novam causalitatem causæ terminativæ, quam supplere potest Verbum. Verum ut inferius dicemus, etsi subsistentia non sit forma, eius tamen causalitas revocari potest ad causalitatem formæ, Verbum vero divinum unitum humanitati seipso supplet vicem subsistentiæ creatæ, quatenus hæc dat esse subsistens, quia personalitas Verbi est subsistentia. Ergo illam communicando, communicat subsistentiam humanitati. Fateor tamen effectum formalem subsistentiæ omnino eiusdam rationis non suppleri per Verbum, siquidem Verbum divinum non dat esse subsistens humanitati eo modo, quo dat creata subsistentia per modificationem. Ad aliam probationem respondeo. Subsistentia creaturæ est modus, divina vero subsistentia non est modus. Nam ratio modi imperfectionem involvit, quod scilicet tam sit indigens et limitata entitas, ut ne quidem divina vi possit separari ab omni re modificata, habeatque sibi identificatam unionem actualem cum aliquo, a quo pendet. Ratio ergo subsistentiæ Verbi, quatenus formaliter subsistentia est, suppleri potest vicem creatæ subsistentiæ, quatenus subsistentia est; licet vices ipsius, quatenus talis modus est, formaliter non suppleat, siquidem etiam in subsistentia nostra, saltem ratione distingvitur ratio modi a ratione subsistentiæ, nec terminat et sustentat formaliter, qua modus est, sic enim potius sustentatur; sed quatenus subsistentia est.

Subsistentia creata quomodo causet.

Ad 4. Hoc argumentum non tam ostendit impossibilem incarnationem, quam impugnat modum, quo facta esse dicitur, quem tamen possibilem esse q. 3. ostendemus. Nec perficitur hac unione nisi extremum imperfectum, scilicet humanitas, illa enim completur per divinam subsistentiam in ratione personæ. Extremum vero perfectissimum scilicet Verbum perfici non potest, cum nulla perfectione egeat.

Ex his patet solutio ad argumenta tertio capite allata. Unio enim etsi essentialiter versetur inter duo extrema, non debet tamen modificare utrumque extremum, si alterum propter infinitam perfectionem vel habet unionem sibi identificatam vel non egeat unione. Quomodo autem Verbum dicatur unitum supra explicavimus, ubi etiam dicebamus ex ratione specifica vel numerica, unionem, quæ est in humanitate esse tantum ordinem ad Verbum non ad Patrem et Spiritum Sanctum, ita ut per illam unionem nec de potentia absoluta possit humanitas uniri alteri, quam personæ Verbi; sicuti si duo homines penetrative ponantur simul intime, unio unius, licet sit intime præsens materiæ et formæ alterius, non tamen uniet illa inter se. Similiter non posset illa unio, quam Christus habet esse in humanitate, quin eam uniret Verbo; quia hæc est ratio formalis illius unionis, sicuti formalis ratio inhæsionis est, ut per illam accidens sit in subiecto.

Ad secundum caput argumentorum ut respondeamus: Supponendum est de creata subsistentia etsi *Valentia* hic. disp. 1. q. 4. punc. 2. octo sententias recenseat, duæ tamen sunt in genere theologorum sententiæ. Nam hac de re nusquam disputavit *Aristoteles*, nec habuit illud principium naturale, ex quo de illa disputaret. Quando enim 7. Met. t. 21. et 44. et alibi nominat, quod quid est et cuius est, definitionem et definitum nominat. 3. vero de Anima t. 9. cum docet aliud esse aquam, aliud esse aquæ, solum comparat quidditatem naturæ specificæ cum individuis.

Prima igitur et communis sententia est, quam *Valentia* loco citato, *Caietanus* hic. q. 4. art. 2. *Fonseca* s. met. c. 8. q. 6. sec. 4. *Suarius* hic. disp. 8. sec. 4. et disp. 34. Met. sec. 2. sequuntur, subsistentiam creatam esse rationem positivam substantialem ex natura rei distinctam a natura singulari, tamquam modum a re, cuius effectus formalis sit, reddere naturam existentem per se et incommunicabiliter, quæ si sit in natura rationali, dicatur personalitas.

Primo, quod subsistentia non sit negatio, sed ratio positiva, probatur; nam duæ naturæ in Christo unitæ sunt secundum subsistentiam ut q. 3. dicetur, sed non sunt unitæ secundum aliquam rationem negativam, quia ratio negativa non potest esse vinculum duarum naturarum, ut ex terminis patet. Deinde definitum est de fide, Verbum assumendo humanitatem, non assumpsisse personam, cuius definitionis sensus ridiculus est, si (quemadmodum *Scotus* sentit) subsistentia sit tantum negatio dependentiæ ab alio. Sensus enim erit, Verbum assumendo humanitatem, non reliquisse illam inassumptam, et cum negatione communicationis: ergo signum est definiri illo modo loquendi, aliquid fuisse desideratum in humanitate assumpta præter negationem. Demum omnis negatio dependentiæ oritur ex aliqua positiva perfectione, ex qua res habet, quod sibi sufficiat, nec egeat tali dependentia, et per quam res habet id, quod alia habent per illam dependentiam: atque ideo ut aliquid non existat in alio, debet existere in se sine extrinseco sustentante, quod sine positiva perfectione non habet; sed negatio unionis hypostaticæ, per quam res est independens ab alio, in hypostatica terminatione est negatio cuiusdam dependentiæ: ergo in qualibet re habente talem negationem debet dari ratio positiva, ex qua oriatur ista negatio, et quæ nomine subsistentiæ significetur.

Secundo, quod hæc ratio positiva sit substantialis probatur: tum quia naturæ unitæ in Christo substantialiter unitæ sunt; at unio substantialis non potest esse nisi rationum substantialium constituentium unam substantiam; tum quia si substantia esset sola natura singularis sub accidentibus, Verbum assumpsisset et personam subsistentem; assumpsit enim naturam singularem vestitam accidentibus et conaturalibus humanitati proprietatibus. Quod si quidam Patres dicant, hypostasim esse naturam cum accidentibus et proprietatibus ut *Damascenus* c. 25. et 26. dialecticæ, et 3. de fide c. 6. solum volunt per accidentia, quasi per notas cognosci suppositum.

Tertio, quod ex natura rei distingvatur subsistentia a natura docet Damascenus 3. de fide c. 3. et *Epiphanius* in 7. synodo act. 6. tom 3. §. nequaquam, cum aiunt, hereticos idcirco errare circa Christum, quod idem dicant esse naturam et hypostasim, seu suppositum ac personam, quæ tamen inquit *Epiphanius* inter se differre veri Ecclesiæ alumni agnoscunt; et probatur. Nam si

subsistentia non differt a natura, non poterit existere natura sine subsistentia, est enim illud principium lumine naturæ notum: impossibile est idem esse et non esse. Unde *Aristoteles* 7. Top. loc. 3. et 15. et 1. Phys. t. 61. concludit, non esse idem, quod sine altero esse potest; et eodem principio utitur *Augustinus* 6. de Trinit. c. 6. *Bernardus* serm. 80. in Cant. et communiter Theòlogi, ut alibi ostenditur. Quare si idem est natura et persona, impossibile est, ut natura humana Christi extiterit et a Verbo assumpta sit, nisi etiam extiterit personalitas humana Christi, atque ita duæ personalitates essent in Christo, quod ut ostendemus hæreticum est, ergo. Ratio a priori huius sumitur ex limitatione naturæ. Sicut enim accidens propter suam limitationem eget subjecto extrinseco, et modo unionis ex natura rei a se distincto, ut ex mysterio Eucharistiæ patet; et sicut substantia indiget potentiis ad operandum: ita ex imperfectione substantiæ oritur, ut egeat modo distincto ad subsistendum, qui modus ordinetur ad complendam substantiam in ratione substantiali.

An sine ulla subsistentia conservari possit natura.

An autem sine omni subsistentia conservari possit natura substantialis, non constat. Negant enim *Suarius* disp. met. 34. sec. 2. n. 27. et hic disp. 8. et Sect. 1. in fine, sec. 4. §. secundo enim, *Fonseca* 5. Met. c. 8. q. 6. sec. 5. ad 4. Quia inquiunt, dantur aliqui modi, sine quibus res conservari non potest, ut corpus sine ubi, linea sine punctis etc. Sed hoc facile est retorquere. Nam e contrario dantur aliqui modi, sine quibus potest res conservari, ut anima sine ulla unione, accidens sine inhæsione, ergo et substantia poterit conservari sine subsistentia. Tum vero natura non esset ultimo terminata, nec incommunicabilis, quia careret forma positiva, qua ultimo compleretur. Unde probabilius est, quod ait *Valentia* hic. q. 4. punc. 2. ad 3. Scoti, posse divina virtute conservari naturam sine ulla subsistentia. Simili argumento probari potest distingui subsistentiam ab existentia naturæ humanæ, quia humanitas Christi habet suam existentiam creatam ut q. 17. dicetur, et tamen non habet subsistentiam, ergo, et pari ratione probandum est differre subsistentiam a differentia individuante substantiali, quæ in Christo fuit absque subsistentia.

Altera sententia est *Durandi* 1. d. 34. q. 1. *Scoti* 3. d. 1. q. 1. §. idcirco propter ista, et §. non asserendo; *Mayronis, Bassolii, Aureoli, Occami, Gabrielis, Richardi, Henrici* et aliorum, qui etsi in quibusdam inter se discrepent, in eo tamen consentiunt,

quod putent subsistentiam creatam (de subsistentia enim personarum divinarum hic non agitur) non esse modum ex natura rei distinctum ab essentia, sed solum distingui ratione, eo, quod subsistentia connotat aliquam negationem. Sicut ergo Philosophi communiter ens et unum distingui putant ratione, per solam negationem connotata: ita etc. Igitur una eademque natura humana, si non dependeat ab aliquo termino hypostatice est suppositum seu natura subsistens, et in concreto significatur, ut homo ect.; si vero pendeat ab alio supposito, cui unitur, sublata negatione per positivam dependentiam naturæ, non erit amplius suppositum, sed solum natura humana seu humanitas in abstracto significata; quemadmodum quantitas bipalmaris per solam negationem unionis cum alia quantitate est quoddam totum, incipit autem esse pars per unionem cum illa; vel potius quemadmodum natura divina et personalitas sunt prorsus eadem res, et sola ratione distingvuntur, nihilominus potest ipsa personalitas terminare humanitatem: ita similiter potest Verbum assumere naturam humanam, nec ideo tamen dicetur assumpsisse personam.

Ego in hac re breviter ita sentio. Priorem sententiam et faciliorem esse ad defendendum mysterium Incarnationis et hodie communiorem. Non posse tamen illam vel ex revelatis vel naturali lumine efficaciter probari, atque ideo veterum Theologorum sententiam non posse sine temeritate damnari. Ratio, qua in hanc sententiam adducor, est, nam omnia argumenta primæ sententiæ ex hoc mysterio Incarnationis desumuntur, quasi illud defendi non possit, nisi subsistentia ex natura rei distinguatur ab essentia. At etiam secundum *D. Thomam* falsissimum est hoc assumptum. Nam 1. p. q. 3. art. 3. in corpore, et sæpe alibi docet *D. Thomas:* in substantiis immaterialibus suppositum non addere essentiæ aliquid distinctum ex natura rei, et tamen 3. p. q. 4. art. 1. ad 3. concedit, assumi potuisse naturam Angelicam a Verbo; ergo salvari potest unio hypostatica, etiamsi natura non distinguatur a personalitate, quod hac ratione potest explicari. Quemadmodum quantitas de potentia Dei absoluta conservari potest sine in hæsione connaturaliter illi debita absque ullo modo superaddito ut q. 77. art. 2. ostendemus, ex eo solum, quod a Deo sustentetur concursu efficaciori, quam illi debeatur naturaliter, quo concursu supplet Deus causalitatem secundariam materiæ, quam habet respectu formarum corruptibilium, ut in Physicis explicatur, et

facit, ut quantitas non existat in alio, sed per se: sic econtrario dici potest, naturæ substantiali connaturaliter deberi concursum illum præternaturalem quantitati, quo scilicet substantia fiat per se. Deus vero negare potest substantiæ istum concursum et communicare imperfectiorem, ratione cuius non possit existere nisi dependenter ab alio, tamquam supposito, supplente in genere causæ terminativæ, vel quasi formalis, quod ante efficiebat Deus per solam causalitatem efficientem eo modo, quo subiectum recipiendo quantitatem, supplet in genere causæ materialis, quod Deus præstabat per efficientiam, quando sine subiecto conservabat quantitatem. Sicut igitur quantitas existens per se, cum incipit existere dependenter a subiecto, non amittit aliquid suæ entitatis, sed solum, quia incipit non terminare illum concursum Dei, amittit formalitatem, ratione cuius erat per se et negationem dependentiæ, quæ formalitas aliud non erat, quam quantitas, ut terminans talem concursum Dei: ita similiter humanitas, quæ connaturaliter debet esse per se, ut ponatur dependens a Verbo, non debet amittere aliquem modum intrinsecum, sed solum debet terminare concursum Dei magis limitatum, ex vi cuius non possit existere nisi dependenter a personalitate Verbi, cui unitur. Eo enim ipso non manet persona creata, siquidem persona creata non est aliud, quam natura, ut est terminus concursus divini perfecti, ex vi cuius existit independenter ab alio; et hoc simile quantitatis innuit licet obscure *Suarius* hic disp. 8. sec. 4. in fine; et *Valentia* q. 1. punc. 2. in solutione 6. argumenti, et demum *Valentia* q. 4. punc. 2. ad 2. *Gabrielis,* hoc ipsum declarat simili naturæ humanæ conservatæ a Deo sine ulla subsistentia, et postea unitæ Verbo hypostatice. Sicut enim in eo casu intelligi potest unio hypostatica, ita in præsenti. Unde licet productio unionis communis sit toti Trinitati, quia omnis efficacia Dei ad extra per voluntatem fit, quæ communis est omnibus personis: terminatio tamen media unione propria est Verbi, quæ sua personalitate terminat: et ita sicut albedo non solum a causa efficienti pendet, sed et a subiecto, ita humanitas a subsistentia. Ratio est, cum actio efficientis non est adæquata, ita ut constituere possit rem independentem ab alio, opus est ut quod illi concursui effective deest, per aliud genus causæ suppleatur, ergo sicut si Deus cesset a concursu, quo quantitatem conservat sine subiecto et incipiat illam conservare actione illi connaturali, indiget quantitas unione

cum subiecto et dependentia ab illo supplente in genere causæ materialis id, quod deest perfectioni illius actionis: ita similiter etc.

Et ex his patet solutio ad omnia argumenta primæ sententiæ supra allata, et ad quædam alia, quæ *Valentia* et *Suarius* ubi supra adferunt. Nam nec ridicula est illa definitio Patrum, quod Verbum assumpserit naturam non personam. Definiunt enim contra hæreticos (qui solum agnoscebant unionem voluntatum duarum personarum in Christo) non fuisse in Christo duas personas sola voluntatis conspiratione unitas, sed unicam; eo quod ipsa assumptione humanitatis consumpta sit personalitas creata, quæ ut dixi non est, nisi natura terminans illum concursum Dei perfectum. Nec perfectio, ex qua oritur negatio dependentiæ in natura, quæ hypostatice unita non est, aliud esse potest iuxta auctores huius secundæ sententiæ, quam natura ut terminat actionem ex se sufficientem ad constituendam illam independentem ab alia personalitate, ut in simili de personalitate diximus.

Iam igitur ad argumenta secundi capitis respondetur.

Definitio personæ.

Ad 1. Personalitas Verbi supplevit vicem naturalis subsistentiæ. In illa autem definitione personæ allata ex Bœthio, nomine individui intelligitur natura, quæ non tantum est singularis, sed etiam incommunicabilis; et præterea subintelligitur, quod sit substantia completa, ne animam separatam dicamus esse personam, de quo latius q. 3. Verissimum autem est Verbum assumpsisse totam naturam humanam, seu quicquid ad veritatem humanæ naturæ et ad formalem hominis constitutionem spectat, partes scilicet essentiales, nam unionem non assumpsit, vide q., quod solum vult *Damascenus*, quamvis non assumpserit id, quod spectat ad rationem personæ creatæ, ut sic. An vero natura humana Christi appetat propriam personalitatem creatam, varie disputant Theologi.

An humanitas Christi appetat naturalem personalitatem?

Breviter: existimo naturalem appetitum esse ipsam potentiam et capacitatem naturæ cum privatione, ut 1. Phys. explicatur: hæc autem potentia dicitur appetitus, sumpta metaphora ab animalibus, quæ appetunt bonum, quo carent. Certum igitur est Christi humanitatem habere potentiam naturalem ad subsistentiam sibi connaturalem etiamsi habeat subsistentiam Verbi perfectiorem; sicut materia etiam informata anima rationali habet potentiam ad alias formas; quia etsi nobilior actus magis perficiat potentiam, si tamen formaliter non conferat, quod conferunt alii actus, non potest complere potentiam receptivam aliorum actuum. Hoc tamen non obstante *Suarius* disp. 8. sec. 4. ait hanc potentiam humanitatis Christi non

comparari tamquam appetitum ad propriam subsistentiam pro eo tempore, quo a Verbo sustentatur: quia potentia naturalis solum dicitur appetitus sumpta metaphora ab appetitu rationali, quatenus ad instar illius intelligitur formata a Deo. Appetitus autem rationalis ordinatus et recte procedens, (a quo sumpta est metaphora appetitus naturalis), pro eo instanti, quo habet maius bonum, non appetit minus incompossibile maiori. Ex quo infert materiam, dum habet animam rationalem, non appetere aliam formam substantialem. Sed hæc est quæstio de nomine, sicut et illa:

An humanitas violenter sit in Verbo?

An humanitas Christi dicenda sit violenter carere propria subsistentia. Aliqui enim dicunt non esse violenter; quia licet in humanitate sit naturalis inclinatio ad propriam personalitatem, tamen humanitas habet potentiam obedientialem, ut media terminatione Verbi spolietur propria subsistentia. Sed hoc non est magni momenti. Nam licet, si quid faciat Deus in rebus secundum capacitatem obedientialem citra repugnantiam naturalem rerum, id non sit violentum, sed præter, vel supernaturale: si quid tamen faciat contra internum impetum, revera erit violentum, etiamsi fiat secundum capacitatem obedientialem, ut si contraria duo in summo ponantur in eodem subiecto. Alii igitur dicunt carentiam debitæ perfectionis non esse violentam, quoniam oritur ex perfectiori modo, verbi gratia terminandi, quam esset a propria et connaturali personalitate atque ideo non contra, sed supra inclinationem naturæ esse, si humanitas terminetur persona verbi, qua multo perfectius, quam propria personalitate terminatur.

Causa terminativa qualis causa?

Ad 2. Etsi ut in Physicis dictum est, aliqui censeant causam terminativam constituere diversum genus causæ a quatuor vulgatis, id tamen, ut dicebamus, sine fundamento asseritur. Revocari enim potest hæc causalitas ad genus causæ formalis, ut eam revocat *Suarius* disp. 12. Met. sec. 2. n. 11. et disp. 34. sec. 4. n. 35. et hic disp. 8. sec. 4. §. ad tertium. Licet enim personalitas Verbi non sit forma, eo quod ratio formæ involvit imperfectionem entis incompleti, natura sua ordinati ad constituendam unam essentiam integram; revocatur tamen ad causalitatem formæ, sicut etiam causalitas unionis respectu compositi inhæsionis et aliorum modorum. Ergo cum etiam subsistentia creata sit modus, illius etiam causalitas revocabitur ad genus causæ formalis, cum sit aliquid perficiens per modum actus. An vero aliqua causalitas secundaria divinæ personalitatis in humanitate admitti debeat q. 3. explicabimus.

Dubium II.

AN COGNOSCI POSSIT NATURALITER HOC MYSTERIUM.

Quia eo ipso, quod incarnatio est possibilis, habet rationem entis, consequenter habet passiones entis, inter quas est veritas seu cognoscibilitas. Sed dubium. est: quo lumine cognosci possit hoc mysterium? Certum igitur est primo: cognosci posse lumine fidei. Secundo per revelationem evidentem in attestante. Tertio, si Deus conferat alicui cognitionem evidentem actus fidei, quo alter credit hoc mysterium, tunc enim evidenter cognoscetur Incarnationis existentia. Quarto, per evidentem cognitionem potentiæ obedientialis passivæ, quam humanitas habet ad unionem hypostaticam, clare cognosci potest eius possibilitas. Quinto demum, per visionem beatificam, sicut alia mysteria, ita et hoc clare cognosci potest. Solum controversia est, an lumine naturali angelico, vel humano cognosci possit possibilitas, vel existentia Incarnationis. Et quidem dubium non est, cognita prius lumine fidei Incarnatione, posse intellectum per viam confirmationis iudicare possibile esse hoc mysterium, inveniendo probabiles similitudines et rationes ad eius confirmationem. Sed quærimus: an via inventionis iudicari possit hoc mysterium esse possibile, vel existere?

Dico 1. Nulla creatura potuit naturali lumine cognoscere existentiam Incarnationis. Probat id *Suarius* disp. 3. sec. 1. dic. 2. *Valentia* q. 1. punc. 2. ex Patribus; et docet *D. Dionysius* c. 2. de divin. nomin. Ubi Incarnationem ait esse omnium novitatum supereminentem novitatem omni intelligentiæ ignotam, et *D. Leo* serm. 8. de Nativitate vocat miraculorum cardinem et verticem. *Cyrillus* vero lib. de fide ad Reginas vocat ænigma, quod scilicet nisi a primo inventore explicetur, non possit intelligi. *Damascenus* 3. de fide c. 1. hoc opus ait omnium novorum maxime novum est, et quod solum est novum sub sole. Id ipsum colligitur ex *D. Paulo* 1. Cor. 2. ubi postquam v. 7. et 8. dixisset: loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est, quod nemo principum huius sæculi cognovit: causam subdit v. 11. Nemo novit, quæ Dei sunt, nisi Spiritus Dei. Nos autem Spiritum ex Deo accepimus, ut sciamus, quæ a Deo donata sunt nobis. Ubi Apostolus loquitur de donis gratiæ, aitque ea neminem scire, nisi Spiritum Dei. Sed inter dona gratiæ summum est donum Incarnationis ut supra diximus; ergo, etc. Idem habetur ad *Ephes.* 3. v. 9. et 10. ubi appellatur

Sacramentum absconditum a sæculis, quod innotuit per Ecclesiam potestatibus, et v. 8. vocat investigabiles divitias Christi et ad *Colossenses* 1. v. 26. mysterium ait absconditum a sæculis nunc manifestatum, quibus Deus voluit notum facere. Qua de causa *Eusebius* 5. demonst. Evang. c. 4. ait: *Isai.* c. 45. v. 15. dici Christum Deum absconditum et Salvatorem; et confirmatur ex illo *Pauli* 1. *Timoth.* 3. v. 16. magnum pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne, apparuit Angelis etc. tamquam aliquid scilicet supra sphæram Angelorum, quod ille Angelus magni consilii (ut *Isai.* 9. v. 6. legunt septuaginta, ubi nos habemus: admirabilis consiliarius) vel ut *Ioan.* 1. v. 18. unigenitus, qui est in sinu Patris, enarravit nobis. Esse enim in sinu, est esse consocius secretorum intimorum. Ratione probatur. Nam imprimis Incarnatio est aliquid supernaturale. Ergo nulli creaturæ sunt debitæ species, per quas repræsentetur, siquidem species rerum supernaturalium non sunt debitæ et connaturales ulli creaturæ; perfectio enim proportionata et debita naturæ non est connexa cum ordine supernaturali. Ex alia parte nullus est effectus, ex quo sine revelatione posset colligi hoc mysterium. Si enim ullus talis effectus est, maxime essent miracula Christi. At ex sola substantia miraculorum Christi non potest colligi Incarnatio, nisi coniuncta sit illis revelatio de Incarnatione; omnia enim miracula poterat Deus facere per creatam personam. Si tamen illa miracula fiant ad testificationem doctrinæ, quæ ipsam Incarnationem tradit, ex iis cognosci potest Incarnatio, sed talia miracula connexam habent Dei testificationem iuxta illud apostoli ad *Hebr.* 2. v. 4. contestante Deo in signis etc.; et licet Angelus naturaliter cognoscat humanitatem Christi Domini, et in ea non videat subsistentiam creatam, inde tamen non potest colligere, quod a Verbo terminetur. Cuius rei optimam rationem dat *Gab. Vasquez* q. 1. p. disp. 214. n. 27. et *Suarius* hic. disp. 3. sec. 2. sed iis omissis: ratio est: nam adhuc Angelus cogitare potest se præter naturam miraculose a Deo impediri, ne videat subsistentiam naturalem Christi, atque ita solum scit se non videre in Christo creatam subsistentiam, nescit tamen solo lumine naturæ, eam non esse in Christo; et quantumvis sciret, cogitare posset Deum per se conservare naturam humanam sine subsistentia. An vero eodem modo decipi posset Angelus circa accidentia Eucharistiæ sine subiecto existentia, disputat Vasquez loco citato.

Math. 16. v. 17. Caro et sangvis non revelavit tibi.

Dico 2. Lumine naturali non potuit via inventionis certo cognosci possibilitas Incarnationis. Hæc conclusio probari solet testi-

moniis in prima conclusione allatis. Verum in illis potissimum sermo est de existentia Incarnationis non de possibilitate.

Probatur igitur 1. Quia etiam facta revelatione tam multa sunt admiranda in hoc mysterio, ut vix percipiat intellectus, quomodo sit possibilis Incarnatio. Quis enim capiat quod detur aliquod totum compositum, quod vel partes non habeat, vel si habet totum non sit præstantius sua parte, cum totum debeat esse maius sua parte; et tamen ut dubio præcedenti ad 2. argumentum 1. capitis diximus, hæc in præsenti admittenda sunt. Quis capiat, ut alia omittam, eandem personam sine mutatione bis genitam, semel ab æterno ex Patre sine matre, alias in tempore ex matre sine patre? Verbum impassibile pati? Deum immortalem mori? etc. Admiranda Incarnationis.

Deinde aliquid subest infinitæ Dei potentiæ, quod ab intellectu creato, non modo certo, sed ne probabiliter quidem possit cognosci. Si enim mechanicus quispiam tales interdum machinas facit, ut eas rusticus ne mente quidem capere possit, maior autem distantia sit divinæ potentiæ ab intellectu creato, quam potentiæ artificis ab intellectu rustici, nullus de hac re dubitandi locus relinquitur. At hoc mysterium est apex omnium mirabilium Dei ad extra, ergo, etc.

Præterea ut hoc mysterium probabiliter inveniatur naturaliter, cum nulli creato intellectui debita sit propria species huius mysterii supernaturalis, deberet ex aliquo principio naturali posse deduci: at nullum est principium naturale, quod connexionem habeat cum mysterio isto. Etsi enim impossibile esset hoc mysterium, omnia tamen principia naturalia eodem modo se haberent ac nunc. Ratio a priori huius est. Nam res supernaturales in sua entitate et substantia sunt etiam supernaturales in sua veritate et cognoscibilitate, quæ in eodem ordine consequitur naturam rei supernaturalis. Optime ergo notat *Suarius* disp. 30. met. sec. 17. n. 29. ingenium humanum, si lumine solo naturæ prudenter discurreret, ne incideret quidem unquam in quæstionem de possibilitate Incarnationis. Non enim haberet, a quo excitaretur ad talem cognitionem. Si vero temere illa quæstio in mentem veniret, eo modo, quo sæpe multa impossibilia, vel certe si ab alio proponeretur talis quæstio, creatus intellectus ob difficultates huius mysterii potius iudicaret esse impossibile, vel si valde prudenter se gereret in neutram partem inclinaret assensum: quod non est extenuare creatum intellectum, sed extollere hoc mysterium. Confirmat hoc ipsum optime *Gab. Vasquez* q. illa disp. 214. n. 1. Nam lumen naturæ non potest cog- An res supernaturalis cognosci possit naturaliter? 1. p. q. 12. art. 1.

noscere mysterium Trinitatis, ergo nec Incarnationem, hæc enim terminatur ad secundam personam, quæ cognosci non potest absque cognitione Trinitatis. An autem et quomodo cognoverint dæmones Christo in terris versante Incarnationem, infra explicabitur.

Dices: Intellectus Angelicus videt subsistentiam ex natura rei distingui ab essentia, atque adeo sicut quantitas ab hac et illa figura separari potest, licet non ab omni; ita adminimum hoc modo cognoscet separari posse a natura hanc subsistentiam. Præterea cognoscit Deum esse omnipotentem, et ita ex parte ipsius nullum esse impedimentum, sicut nec ex parte personalitatis divinæ, quæ et ipsa infinita est in ratione personalitatis, ergo, etc.

Respondet optime idem *Vasquez* loco citato n. 14. Angelum posse quidem cognoscere, se non videre evidentem contradictionem in hoc mysterio, non tamen posse cognoscere nullam in eo esse contradictionem. Ut enim hoc iudicet, non tantum debet cognoscere nullam in hoc mysterio inveniri contradictionem ex principiis naturalibus, sed etiam quod nulla inveniatur ex supernaturalibus, cum quibus habet connexionem; hoc autem non potest Angelus nosse naturaliter, quia naturaliter non habet notitiam principiorum supernaturalium. Præterea Angelus naturaliter non cognoscit potentiam Dei in ordine ad terminos supernaturales, nec potentiam obedientialem receptivam humanitatis. Denique licet cognoscat subsistentiam separari posse a natura, non cognoscit tamen subsistere posse naturam sine modificatione, et ex eo quod personalitas Verbi sit infinita, non inferret terminare posse naturam creatam, sed potius exhauriri eam terminatione naturæ infinitæ. Addendum vero est quod quamvis ex principiis naturalibus demonstrari non possit possibilitas Incarnationis, potest tamen suaderi probabiliter, præsertim quinto argumento allato pro conclusione dubii 1.

Dubium III.

AN REIPSA FACTUM SIT HOC MYSTERIUM?

Hoc loco ostendendum esset, 1-o. Contra Iudæos promissum in lege Messiam iam venisse. 2-o. Contra eosdem probandum esset Messiam non purum hominem, sed Deum simul et hominem fuisse. 3-o. Ostendi deberet hunc ipsum Messiam esse Christum Dominum. 4-o. Denique probandum esset Christum Dominum esse verum Deum contra Samosatenos. Quæ omnia videri possunt in Suario.

Dubium IV.

AN FUERIT CONVENIENS VERBUM DIVINUM INCARNARI?

In hac dubitatione ostendendum imprimis esset, divinæ sapientiæ, bonitati, iustitiæ etc. consentaneum fuisse, ut Verbum incarnaretur. Deinde ostendendum esset, convenientissimum fuisse, ut secunda persona et non alia incarnaretur, ut pro humano genere, non pro Angelis lapsis; ut hoc tempore, non alio etc. incarnaretur Verbum divinum. Sed hæc omnia facilia sunt, et ad mores potius, quam ad doctrinam spectant.

ARTICULUS II.

An ad reparationem humani generis necessaria Incarnatio?

Supponendum est 1. contra *Raimundum Lullum* non fuisse absolute necessariam Incarnationem ad decorem universi. Dicebat enim Raimundus Deum optimum artificem eo ipso, quod decreverit creare universum, debuisse creare optimum in genere artificis. At Incarnatio est optimum inter omnia, quæ Deus producere potuit, ergo. Verum hoc principium falsum est. Nam ex 1. p. q. 25. art. 6. ut Deus dicatur optimus artifex, non fuit necesse creare universum perfectissimum, siquidem potuit creare multo perfectius, quam creaverit. Deinde inferius ostendemus, quod si Adam non peccasset, ex vi præsentis decreti non fuisset facta Incarnatio, et tamen Deus mansisset perfectus artifex, ergo. Qua vero ratione dicant plerique Patres, Deum semper facere, quod est convenientissimum, optime explicat *Suarius* disp. 4. sec. 2. in fine.

Suppono 2. Deum non solum potuisse relinquere genus humanum in statu peccati, et in æternum damnare, libere enim operatur ad extra, (et quis illi imputaret, si perirent nationes etc. *Sap.* 12. v. 12. unde dicitur in Scriptura, salvos nos fecisse secundum magnam misericordiam ad *Tit.* 3. v. 5. etc. ac proinde si ex misericordia, non ex debito) verum etiam posita voluntate reparationis humani generis, poterat absque Incarnatione Verbi plurimis modis reparare hominem, gratis illi parcendo, infundendo gratiam iustificantem etc. Atque ideo ad hominis reparationem non fuit simpliciter necessaria Incarnatio, licet ut dicemus ad hoc, ut genus humanum repararetur per satisfactionem æqualem necessaria fuerit

Incarnatio. Colligitur hæc veritas ex Scriptura, in qua opus Incarnationis tribuitur superabundanti gratiæ et charitati Dei, ad *Rom.* 5. v. 8. et 20. commendat autem charitatem, ad *Ephes.* 2. v. 4. propter nimiam suam charitatem. *Ioann.* 3. v. 16. Sic enim Deus dilexit mundum, ect. Ergo non fuit simpliciter necessaria Incarnatio. Quod ipsum optime ostendit *Augustinus* 13. de Trinitate c. 10. Ostendemus ait, non defuisse Deo alium modum possibilem, sed sanandæ nostræ miseriæ convenientiorem non fuisse nec esse oportuisse. Quid enim tam conveniens fuit ad erigendam spem nostram, mentemque mortalium conditione ipsius mortalitatis abiectam, quam ut ostenderetur nobis, quanti nos penderet Deus, quantum diligeret. *Athanasius* 3. contra Arian. post medium. *Cyprianus* serm. de Passione n. 6. Sine hoc holocausto, inquit, poterat Deus condonare peccatum, sed facilitas veniæ laxaret habenas peccatis effrenibus, quæ etiam Christi vix cohibent passiones, quæ vix sceleratos animos a voluntatum fece avellunt, et *Anselmus* in illud *Rom.* 5. commendat autem; prætennissis aliis innumerabilibus modis, ait, quibus ad nos liberandos uti potuisset omnipotens Deus, cur hoc potissimum non eligeret etc. Idem docet *Nazianzenus, Leo, Gregorius* et alii, quos late referunt *Suarius* disp. 4. sec. 2. dic. 2. *Valentia* q. 1. punc. 5. dub. 1.

Dilectio Dei nimia causa Incarnationis.

Ratio clara est. Nam nulla in eo est contradictio, ut vel in peccato relinquatur genus humanum vel gratis recipiatur in gratiam. Est tamen hæc veritas contra *Anselmum,* qui et secum ipse, et cum aliis pugnans in lib. Cur Deus homo, ita philosophatur: Illud necessarium est inquit, quod nisi fiat, multa sequuntur indecentia. Sed posito peccato, multa sequntur iudecentia, nisi Verbum incarnetur, ergo. Maiorem probat lib. 1. c. 16. Indecens esset non reparari sedes Angelorum. Cum anim Angeli a Deo conditi sint ad beatitudinem, et in eo numero sint conditi, qui decentissimus est, ergo aut ex necessitate restituendus est numerus ille, aut remanebit imperfectus numerus, quod esse non potest. Non potest autem numerus ille reparari, nisi ex natura humana; siquidem angeli reparari non possunt, quod hac ratione ostendit. Vel enim reparari possunt Angeli, eo, quod Deus gratis dimittat illis peccata, vel quia ipsimet per contritionam satisfaciunt, vel quia alius pro iis satisfacit. Non primum. Quia ut lib. 1. c. 12. ait sic dimittere peccatum, aliud non est, quam non punire. At recte ordinare peccatum, est punire peccatum, ergo si non punitur,

inordinatum dimittitur. Non decet autem Deum aliquid pati inordinatum in suo regno. Quare concludit c. 19. Tene certissime, quia sine satisfactione nec Deus potest peccatum impunitum dimittere. Nec secundum. Quia ut ibidem c. 20. ait, qui dat Deo cor contritum, nihil dat, quia dat, quod debet. Nec tertium. Quia ut lib. 2. c. 21. ait, sicut homo non potuit reconciliari nisi per hominem, Deum, qui mori posset; ita Angeli damnati non possent reconciliari nisi per Angelum Deum, qui mori possit. Ex quibus et aliis similibus concludit lib. 1. c. 25. sine Christo nullo modo potuisse hominem salvari.

Sed totus hic discursus Anselmi plurima falsa involvit. Nam licet imperfectio sit, si homo opus suum, quod destructum est, non reparet, quia arguit eius impotentiam, negligentiam, aut malitiam, quia homo indiget suo opere. Deus tamen poterat opus suum non reparare absque ulla imperfectione, poterat gratis dimittere peccatum, poterat Christus Dominus satisfacere etiam pro dæmonibus. Atque ideo licet ut Apostolus ait ad *Hebræos* 2. v. 10. decebat hominem per Christum liberari, non erat tamen necessarium. Alii Patres, qui favere videntur Anselmo, solum docent necessariam fuisse Incarnationem ad reparationem, quæ fieret per satisfactionem æqualem et superabundantem; vel certe volunt necessariam fuisse Incarnationem suppositione decreti divini. Finis incarnationis

Suppono 3. Christum Dominum de facto venisse propter nos homines et propter nostram salutem, ut quemadmodum ait Apostolus ad *Coloss.* 1. v. 3. nos redimeret de potestate tenebrarum. Est contra *Abailardum* apud *D. Bernardum* epistola 109. circa medium, qui docuit Christum nihil nobis profuisse ad redemptionem, sed solum exemplum et instructionem. Quod hausisse videtur ex Pelagianismo negante peccatum originale et gratiæ necessitatem. Idem docuit tempore Apostolorum quidam *Bassus* nomine, de quo *Prateolus* in elencho, verbo Bassus. Damnata est hæc hæresis Abailardi ab *Innocentio* Epistola 194. apud *Bernardum* et falsitas ipsius patet ex quam plurimis scripturæ locis. Nam *Luc.* 19. v. 10. dicitur venisse Christus salvum facere, quod perierat. *1. Timoth.* 1. v. 15. venit peccatores salvos facere. *1. Timoth.* 2. v. 6., *Apoc.* 5. v. 9., *1. Pet.* 1. v. 18. ad *Hebr.* v. 15. dicitur nos redemisse ab usuris scilicet et iniquitate ut *Ps.* 71. v. 14. dicitur, et omnia Scripturæ loca, in quibus dicitur Christus nos liberasse, emisse, redemisse, reconciliasse, vicisse dæmonem, et peccata etc. idipsum manifeste iudi-

cant. Nam per peccatum facti sumus servi diaboli, qui idcirco dicitur princeps mundi huius, *Ioan.* 12. v. 31., *Ioan.* 14. v. 30. et c. 16. v. 11. et peccatores dicuntur servi peccati et diabeli. *Ioan.* 8. v. 34., ad *Rom.* 6. v. 16. *2. Pet.* 2. v. 19., vim autem huius servitutis explicat Apostolus *2. Timoth.* 2. v. 26., ut resipiscant, inquit, a diaboli laqueis, a quo captivi tenentur ad ipsius voluntatem. Homo enim per peccatum non ideo dicitur captivus diaboli, quasi in absolutam eius potestatem venerit, et exciderit a potestate et servitute Dei. Nam Deus non potest amittere dominium suæ creaturæ, nec dæmon uti potest arbitratu suo cum homine, constituendo de illo ut libet, sed tantum quantum Deus permiserit. Verum, quia homo per peccatum amittit gratiam et illa amissa velut navis sine gubernatore omni vento tentationum diaboli raptatur, et allectus facillime consentit, ut contra Dei voluntatem obsecundet diabolo, idcirco dicitur servus diaboli constrictus, quantum est ex se, ad ipsius voluntatem, nisi gratia Dei impediat. Ab hac autem servitute liberamur per Spiritum gratiæ, quia ubi Spiritus Dei, ibi libertas 2. Cor. 3. v. 17. Quomodo autem non obstante hac Christi redemptione necessaria sit etiam nostra industria ad hanc liberationem dub. 3. dicemus. His suppositis, ut explicemus: an Christus Dominus perfecte satisfecerit pro genere humano, et an aliquis alius potuerit Deo satisfacere, sit:

Dubium I.

QUÆ CONDITIONES SINT NECESSARIÆ AD PERFECTAM SATISFACTIONEM?

Satisfactio in genere est voluntaria solutio debiti. Unde differt a merito formaliter saltem. Nam meritum est causa debiti et ius morale ad præmium. Satisfactio vero est solutio debiti. Quia igitur satisfactio supponit debitum et obligationem satisfaciendi pro diversitate debiti, potest etiam multiplex esse satisfactio. Nam debitum incurri potest vel ex accepto beneficio, et huic satisfit gratitudine; vel ex præcepto superioris, et huic satisfit obedientia; vel ex alterius merito, et illi satisfit præmio, vel ex contractu, aut damno dato, et satisfit restitutione et contractus adimpletione; vel demum ex illata iniuria, et huic debito satisfit obsequio. In præsenti igitur solum sermo est de ultima satisfactione, quæ aliud non est, quam voluntaria compensatio et solutio iniuriæ illatæ.

Notat vero *D. Thomas* hic ad 2. satisfactionem pro iniuria (sive fiat per iustitiam proprie dictam, sive non) aliam esse perfectam, quæ est condigna et æqualis iniuriæ, absque favore acceptantis et condonatione alicuius partis debiti; aliam imperfectam, quæ licet condigna et æqualis non sit, acceptatur tamen ab eo, cui fit satisfactio. Ex qua definitione constat, eas conditiones necessarias esse ad perfectam satisfactionem, quæ requiruntur ad æqualitatem operis satisfactorii pro iniuria, pro qua offertur. Sed in specie, quæ sint hæ conditiones necessariæ ad perfectam satisfactionem, non consentiunt auctores.

Prima conditio assignatur a *Caietano* hic. §. ad horum evidentiam; Ioanne *Medina* q. 1. de satisfactione, Barthol. *Medina* hic; ne satisfactio fiat ex præsupposita aliqua gratia · creditoris, nec ex bonis ab eo liberaliter acceptis. Quam conditionem etiam *Suarius* cum *Soto, Ferrario* et aliis admittit hic disp. 4. sec. 6. §. prima ergo, cum tribus limitationibus.

1-o. Ut hæc gratia et liberalitas fiat formaliter vel virtualiter ad hunc finem, ut debitor possit satisfacere. 2-o. Ut per illam eandem rem, quæ gratis datur fiat solutio. Si enim non fiat eadem re, non impedit perfectam satisfactionem. 3-o. Ut hæc liberalitas fiat ab ipso creditore ei, qui debet solvere. Ratio ipsorum est. Nam non est perfecta satisfactio, ubi est gratuita remissio debiti. At satisfactio, quæ fit ex bonis acceptis a creditore cum prædictis limitationibus est virtualis remissio; perinde enim est remittere centum, quos debes, et dare centum, ut mihi solvas pro debito.

Dico 1. Gratia creditoris in actu acceptandi satisfactionem etiam non æqualem, seu quod idem est, gratia intercedens in ipsa satisfactione, per quam pars debiti gratis dimittitur, tollit rationem perfectæ satisfactionis. Gratia tamen facta ante satisfactionem, donatione verbi gratia alicuius boni, per quod debitor operari potest, et offerre æqualem satisfactionem, seu quod idem est, gratia antecedens, subsequens, aut comitans satisfactionem, non tollit rationem perfectæ satisfactionis.

1. Pars patet. Nam si aliqua pars debiti gratis dimittitur, ergo non est perfecta æqualitas debiti et satisfactionis.

2. Probatur I. Nam etiam in satisfactione, quæ fit per virtutem iustitiæ inter homines, si debitor accipit aliquid dono a creditore, et ex illius rei fructibus acquirat pecuniam, et solvat, non minus perfecte satisfacit, quam alii, ut verbi gratia, si quis debet mille

alicui, et cum non sit solvendo, petat ab eodem mutuo vel dono centum, quibus vel lucretur a suo creditore mille, vel acquirat negotiatione perfecte satisfacit, si solvat mille; siquidem per donationem et mutuum debitor factus est dominus rei, non minus, quam aliorum bonorum; ac proinde sicut posset non reddere illos centum, quos dono accepit, sed in alios usus expendere, vel commutare aureos in argenteos et hos reddere, ita potest eosdem, quos acceperat reddere creditori. Etiamsi ergo suspecta esse possit talis satisfactio, tamen si revera donavit creditor debitori, sicque verum eius rei dominium aquisivit, etiamsi eo fine donet, ut satisfaciat, est verissime satisfactio. Quod si hoc verum est in satisfactione, quæ est restitutio, et actus iustitiæ commutativæ ordinatus ad reparandum damnum alterius, multo magis verum erit in satisfactione, quæ non est restitutio, nec ordinatur ad reparandum damnum, sed tantum ad auferendam maculam, et iniuriam habitualem, quæ manet in peccatore; siquidem ad hanc iniuriam auferendam non minus est efficax satisfactio eo, quod oriatur ex gratia collata a Deo, ergo.

2. Probatur a posteriori non esse necessariam hanc conditionem. Nam si illa necessaria est, ergo nec humanitas Christi, nec Christus in quantum homo, potuit perfecte satisfacere; siquidem Christi humanitas ex gratia unionis habuit potestatem perfecte satisfaciendi, quatenus operabatur virtute divinitatis, ut ait *D. Thomas* q. 22. art. 3. ad 1. Respondet *Suarius* disp. 4. sec. 6. §. Ex his ergo, et alii: hoc argumento solum probari Christi humanitatem non satisfecisse, potuit tamen Christus in quantum homo satisfacere. Nam Incarnatio et unio, ex qua habuerunt valorem opera Christi, non fuit gratia respectu illius hominis in concreto, sed tantum respectu humanitatis. Sicut enim Verbum non assumpsit hominem, sed humanitatem: ita gratia unionis facta est humanitati, non homini. Atque ita Christus satisfacere potuit ex bonis, quæ non accepit ex gratia creditoris. Contra hoc tamen est, tum quia, ut infra ostendemus, non solum Christus ut homo dicitur satisfecisse, sed et humanitas, tum quia *Augustinus* de prædestin. sanctorum c. 15. ait: ea gratia fieri homines Christianos, qua gratia homo ille ab initio factus est Christus. Ergo iuxta *Augustinum* etiam illi homini Christo fuit data gratia unionis. Nec simile est, quod additur de assumptione. Nam assumptio supponit id, quod assumitur esse prius saltem natura, atque ideo humanitas dicitur

assumpta non homo. Gratia autem non necessario supponit eum, cui fit gratia, et ideo unio dici potest gratia illius hominis, quamvis non supponat hominem prius natura existentem.

2. Conditio assignari solet, ut satisfactio fiat ex bonis propriis debitoris, quæ non sint sub actuali et perfecto dominio creditoris. Ita *Durandus* 3. d. 20. q. 2. n. 6. *Richardus, Caietanus, Soto, Medina, Ferrarius* relati a *Suario* illa sec. 6. §. Secunda conditio. Ratio est. Nam sicut non satisfacerem alicui creditori, si cum illi debeam centum, accipiam ex eius bonis, et solvam illi centum, quia non plus habet ista solutione, quam sine illa haberet, atque ideo manet eadem inæqualitas, quæ erat ante solutionem, ita etc.

Dico 2. Licet satisfactio, quæ est restitutio debita ex iustitia commutativa, fieri debeat ex bonis, quæ actu non sunt sub perfecto dominio creditoris: satisfactio tamen perfectissima, quæ non est restitutio, nec ordinatur ad reparandum damnum, non exigit hanc conditionem; atque ideo, quia satisfactio, qua tollitur offensa divina, non ordinatur ad resarciendum damnum, et reddendum Deo, quod non habet, sed solum ad tollendam offensam, idcirco hanc conditionem exigit. Ita optime *Suarius* disp. 4. sec. 6. §. vera igitur.

1. Pars patet ex terminis. Satisfactio enim, quæ est restitutio debita ex commutativa iustitia, ordinatur ad augenda bona creditoris, a quo per iniuriam præcedentem vel contractum aliquid boni oblatum est, etc. At id fieri non potest iis bonis, quæ actu sunt sub pleno dominio creditoris, ergo.

2. Pars probatur. Nam ad effectum tollendi maculam peccati contrariam divinæ voluntati, seu ad tollendam iniuriam et offensam Dei nihil interest, quod opus, per quod tollitur, sit sub Dei dominio; talis enim satisfactio non consistit in translatione dominii alicuius rei, sed in eo solum, quod tantum reverentiæ exhibetur, quantum illatum est iniuriæ. Sicut enim in offensa Dei non intercessit ablatio dominii alicuius rei, sed tantum actione, quæ quatenus res quædam est, sub pleno dominio Dei est, operamur contra voluntatem ipsius: ita in satisfactione non debet intercedere translatio dominii, sed satis est, ut homo suis operationibus, quæ sunt sub Dei dominio, utatur ad ipsius gloriam. Deinde id ipsum a posteriori probatur. Nam Christus ut homo et secundum humanitatem satisfecit perfectissime, fuit enim redemptor ut homo, ut late ostendit *D. Thomas* q. 22. art. 3. ad 1. q. 26. art. 2. q. 48. art. 5., et tamen omnia eius opera erant sub pleno dominio Dei, tum

Christus satisfecit in quantum sacerdos, mediator etc. At erat sacerdos quantum homo, at in quantum homo nullam habuit actionem, quæ non esset sub dominio Dei.

ratione immediatæ et generalis dependentiæ omnis actionis a Deo, tum propter dependentiam a creata voluntate, quæ et ipsa est sub dominio Dei: tum demum, quia omne dominium Christi in sua opera conveniebat Christo, vel ratione naturæ humanæ, vel ratione divinæ personæ. Utrumque autem hoc dominium convenit Deo, cui fit satisfactio, ergo etc.

Iustitia. Quod vero talis satisfactio pro peccatis non sit debita ex iustitia commutativa, nec restitutio patet: tum quia obligatio restituendi ratione delicti solum oritur ex peccato contra iustitiam proprie dictam ut 2. 2-æ ostendimus. At peccata, prout sunt iniuria contra Deum, non sunt contra hanc iustitiam, sed contra fidem, charitatem etc. et sicut creatura non potest erga Deum operari per iustitiam proprie dictam ut 2. 2-æ ostendimus et mox probabimus, ita nec potest facere iniuriam contra iustitiam proprie dictam. Tum, quia obligatio satisfaciendi debita ex iustitia oriri non potest ex solo affectu nocendi alteri, sed ex damno re ipsa illato ut 2. 2-æ ostendimus. At per peccatum nullum infertur damnum Deo, iuxta illud *Iob* 35. v. 6. si peccaveris, quid ei nocebis?, ergo satisfactio pro peccato, ut est offensa Dei, non est restitutio ordinata ad reparandum damnum, sed tantum ordinatur ad auferendam maculam peccati.

3. Conditio satisfactionis assignatur, ut opus, quod offertur, non sit alias debitum ex alio titulo. Ita *D. Thomas, Scotus, Durandus, Suarius* illa sec. 6. §. conditio 3., qui ita hanc conditionem limitat, ut dicat, non posse fieri satisfactionem æqualem rebus debitis alio titulo iustitiæ. Nam si debeo centum ratione damni dati, et centum ratione emptionis etc., non possum solis centum satisfacere, cum enim centum reddo, æqualiter satisfacio debito mutui etc., sed nihil do pro reliquis debitis. Potest tamen, inquit, fieri satisfactio ex debitis aliis titulis, verbi gratia: gratitudinis, religionis, obedientiæ, misericordiæ etc. Nam si sim debitor ex iustitia principi vel extreme indigenti, benefactori, et iubeat princeps, ut solvam aut votis faciam me soluturum, possum et iustitiæ et obedientiæ, et misericordiæ et gratitudini simul satisfacere. Similiter si vovi ire Romam, possum pro illa profectione stipendium accipere ab eo, cuius negotium illic acturus sum.

Novus titulus aliquando novum debitum addit, aliquando tantum novam obligationem eiusdem debiti, ita ut tantum multiplicantur obligationes solvendi idem debitum.

Dico 3. Ad rationem perfectæ satisfactionis non est necessarium, ut fiat ex indebitis alio titulo etiam iustitiæ, sed solum necessarium est, ut fiat opus ex indebitis alio titulo iustitiæ novum debitum inducentis.

1-ma pars patet, quo ad alios quidem titulos exemplis a *Suario* allatis.

Quod vero una actione possit satisfieri pluribus debitis iustitiæ, probatur. Nam siquis ex promissione, vel propter stipendium teneatur ire Viennam, potest (nisi impedimentum adferatur causæ, propter quam ab aliis mittitur) cum aliis iterum contrahere et accipere stipendium pro eadem profectione, quod nec ipse Suarius negare potest; siquidem eadem actione satisfacit ad æqualitatem utrique obligationi, et tamen hic sunt duo tituli iustitiæ, ergo. Similiter si voveam me daturum pro Ecclesia 100, ei, cui alias mutui titulo debeo 100, non satisfacio solvendo 100, etc.

2. pars patet. Nam etsi quando obligatio nova et novus titulus tantum urget solutionem præcedentis debiti, seu quod idem est, quando solum additur nova obligatio ad idem debitum solvendum, tunc satisfiet utrique titulo, unum idemque debitum extorquenti, unica solutione: quando tamen additur nova ratio debiti, seu quando quis obligatur novo titulo ad aliquid diversum ab eo, ad quod ante obligabatur, certum est non satisfieri unica solutione. Ratio horum est clara. Nam opus, quod iam debetur adæquate ratione unius debiti, si offeratur etiam pro alio debito, non servabitur æqualitas, ergo. Unde licet, si princeps iubeat suo officiali ut solvat centum, quos mutuo acceperat nomine principis, unica solutione possit satisfacere et obedientiæ, et iustitiæ, quia præceptum illud solum infert novam obligationem eiusdem debiti solvendi: si tamen hoc præceptum adderet novum debitum, non satisfaceret unica solutione, verbi gratia, si princeps iubeat officiali, ut donet centum ei, a quo ante acceperat mutuo centum, non satisfaceret, nisi solutione ducentorum. Similiter si quis vovisset centum Ecclesiæ et postea acciperet centum mutuo ab illa, teneretur solvere ducentos, quamvis si tantum vovisset se soluturum centum, quos mutuo acceperat, satis esset solvere centum. Regula ergo est, quando nova obligatio cadit supra eandem materiam sive sit titulus iustitiæ, sive alterius dantis satis fit, quando cadit super novam materiam, tunc addit novum debitum.

Dico 4. Perfecta satisfactio debet esse inter substantias intellectuales realiter diversas, et quidem ad restitutionem, seu ad satisfactionem, quæ sit actus iustitiæ, necessaria est diversitas suppositorum, nec sufficit, si solum naturæ sint diversæ: ad satisfactionem tamen, quæ non est restitutio, sufficit diversitas naturarum.

1. pars est *D. Thomæ* 2. 2., q. 58. art. 2. in cor: ubi explicans, quod *Aristoteles* 5. Ethic. c. 1. docet: Iustitiam esse ad alium, ait, iustitiam proprie dictam requirere diversitatem suppositarum. Et ratio est. Nam quando duæ naturæ existunt in uno supposito, omnia iura, et dominia naturæ assumptæ sunt suppositi, quod terminat et sustentat naturam. Ergo talis natura non potest aliquod ius reddere personæ, a qua terminatur, ergo nec illi solvere aliquid per iustitiam proprie dictam. Sicut enim inter patrem et filium nondum emancipatum nec habentem bona castrensia, aut quasi castrensia, inter servum et dominum non potest esse iustitia eo, quod in illis non est diversum ius ut 2. 2. ostendimus, sed omnia iura filii sub cura paterna existentis sint patris, ita ect. Quodsi idem homo existens membrum duplicis societatis, reipublicæ, capituli etc. potest per actum iustitiæ restituere uni societati, quatenus est membrum alterius, id non fit ratione illius, qui est pars utriusque reipublicæ etc., sed ratione aliarum partium supposito distinctarum. Satis enim est ad restitutionem distinctio includentis et inclusi, sine qua distinctione non subsistit ratio satisfactionis. Unde si eum, qui est pars capituli offendat capitulum, non potest idem sibi ipsi satisfacere, etiam quatenus est pars capituli, quod offendit. Et simili modo, si Petro uniatur hypostatice natura Pauli, quod fieri posse infra dicemus, etiamsi peccaret Petrus infamando, vel mutilando Paulum, hoc tamen peccatum non magis esset contra iustitiam, quam si idem Paulus infamaret se, vel mutilaret; nec magis esset restitutio, si redderetur illi fama, quam si idem sibi ipsi famam recuperaret. Dispositio includentis et inclusi sufficit, si potest quis aliis satisfacere, quin sibi ipsi satisfaciat. Id in Christo non est, etsi enim tres divinæ personæ sunt, quibus satisfit, tamen non potest aliis satisfacere Christus, quin suæ personæ satisfaciat. *Dices:* tutor, qui simul est creditor pupilli, potest sibi satisfacere ex bonis pupilli.

Propter hoc quidam aiunt: ad iustitiæ satisfactionem non requiri aliud, quam distinctionem iurium. Iustitia enim respicit adæquationem iuris et debiti. Unde si in eadem persona sint diversa iura, potest idem sibi satisfacere. Ut exemplo pupilli tutoris patet, et ex iis, quæ 22. diximus. Idem enim ut gerit personam pupilli, satisfacit sibi ut creditori pupilli, e contra distinctio personarum sine distinctione iurium non sufficit, ut patet in patre et filio; contra, revera pupillus per tutorem satisfecit non idem sibi ipsi, quia ipse non debet sibi.

2. pars probatur. Primo a posteriori ex Christi Domini satisfactione, ubi idem suppositum ratione diversæ naturæ satisfecit non solum Patri, sed toti Trinitati, atque adeo etiam sibi ipsi, ut patet ex illo 2. *Cor.* 5. v. 19. Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi et v. 18. omnia ex Deo, qui nos sibi reconciliavit. Et ut cæteros Patres mittam, quos *Suarius* disp. 4. sec. 5. §. sed hic modus; docet *Augustinus* 10. de Civit. c. 20. cum ait, Christus in forma Dei sacrificium cum Patre sumit in forma servi, ipse est sacrificium. Et ratio clara est. Nam satisfactio illi offertur, cui facta est offensa: sed offensa fit Deo, ac proinde tribus divinis personis, ut sunt unus Deus; quia ratione unius naturæ et voluntatis, tres divinæ personæ sunt unus legislator, unus finis ultimus, a quo per peccatum avertimur, ergo etc. Deinde certum est personam filii offendi peccato, ergo debuit etiam illi satisfieri non nisi a Christo Domino. Demum non potest dimitti peccatum, nisi ab omnibus tribus divinis personis; cum opera Trinitatis ad extra sint indivisa. Quomodo autem aliquod peccatum dicatur esse contra Spiritum sanctum etc. licet sit contra omnes tres divinas personas, explicat bene *Suarius* loco citato.

3. a priori ratio huius 2-æ partis est, quia ad satisfactionem quæ non sit restitutio, non requiritur diversitas in iure et dominio, sed solum requiritur, ut per assumptam naturam effici possit opus meritorium apud Deum, quale non posset effici ex sola voluntate increata. Sicut igitur licet obedientia et religio sit ad alium, tamen potest unum suppositum habens diversas naturas per diversas voluntates liberas obedire et præcipere etc. Similiter licet inter mediatorem, et eum, apud quem quis est mediator, aliqua distinctio requiratur; tamen potest idem secundum diversas naturas esse mediator et is apud quem est mediator: ita similiter poterit idem sibi ipsi satisfacere per diversas naturas. Quamvis enim suppositum sit, quod operatur, tamen ratio et principium operandi est natura. Subsistentia vero est complementum requisitum ad operandum; atque ideo una persona ut operans per talem naturam potest sibi ipsi satisfacere, ut terminanti aliam naturam. Et hoc solum probant argumenta *Suarii* illa sec. 5. §., dicendum ergo est, non probant autem id, quod ipse vult, nimirum sufficere ad satisfactionem, quæ sit actus iustitiæ commutativæ, distinctionem naturarum; id enim falsum est ut 1. p. conclusionis ostendimus; ex cuius probatione facile est refellere argumenta, quæ ibi adfert *Suarius* contra illam.

Dico 5. Ad perfectam satisfactionem necessarium est, ut opus satisfactorium sit tantum vel maius in ratione obsequii erga eum, cui offertur, quanta fuit iniuria. Ratio est clara. Nam ad perfectam satisfactionem requiritur æqualitas. At non potest esse æqualitas operis satisfactorii cum iniuria, nisi prædicto modo, si nimirum illa capita, ex quibus augetur æstimatio et bonitas alicuius operis, æqualia sunt vel maiora capitibus, ex quibus crescit turpitudo operis iniuriosi. Si enim in opere iniurioso sit aliquid, cui non possit æquivalens respondere in satisfactione, non est perfecta satisfactio.

Dico 6. Ad perfectam satisfactionem non est necessarium, ut eadem persona satisfaciat, quæ intulit iniuriam, et tenetur satisfacere. Probatur. Nam si fideiussor, vel aliquis alius solvat pro debitore, non minus perfecte satisfit creditori, quam si ipse debitor solveret. Nam in hac solutione, quod per se respicitur, est æqualitas iuris et debiti; reddi vero ab hoc, vel illo est per accidens. Eodem modo, si quis imposuit alteri falsum crimen, læsit honorem etc. potest perfecte satisfacere, si vir gravis ipsius nomine dicat, ipsum mentitum esse, veniam petat etc. quia in hoc casu servatur æqualitas. Verum tamen est, iustitiæ vindicativæ non satis fieri, nisi a persona delinquente. Unde etiamsi pro damno dato a fure possit perfecte satisfacere tertia persona, perseverat tamen ius suspendendi furem etiam post satisfactionem iustitiæ commutativæ.

Dico 7. Etsi ad rationem perfectæ satisfactionis non semper sit necessaria promissio creditoris acceptandi satisfactionem, sed etiam sine ulla promissione interdum creditor vel debet acceptare satisfactionem, vel si non acceptet cesset obligatio debitoris: interdum tamen ad satisfactionem necessaria est promissio creditoris, sine qua non tenetur acceptare satisfactionem. Hanc conclusionem prudentissime explicat *Gab. Vasquez* 1. p. disp. 85. c. 6. Contra hanc conclusionem vero imprimis *Suarius* hic. disp. 4. sec. 5. §. 2-a pars etc. docet: non spectare ad rationem satisfactionis ex iustitia, ut creditor debeat acceptare satisfactionem. 2-o. Contra hanc conclusionem docet *Valentia* q. 1. punc. 5. q. 1-a 5-o et q. 22. punc. 1. in fine: Deum etiam sine ulla prævia promissione debuisse admittere Christi satisfactionem, ut hanc defendat fuisse ex perfecta iustitia. Asturacensis quoque q. 5. de gratia Christi dub. 3. Conc. 2. f. 381. probabiliter hoc ipsum censet, quamvis iudicet contrarium probabilius.

Ut hæc conclusio intelligatur et probetur, sciendum est: satisfactionem pro aliqua iniuria et debito duplicem esse posse.

Prima, quæ se ipsa et formaliter per solam exhibitionem operis satisfactorii extinguat debitum, et ad talem satisfactionem non est necessaria promissio creditoris de acceptanda satisfactione, sed etiamsi non acceptaretur, ipsa operis exhibitione satisfieret. Qua ratione inquit *Vasquez:* iustus per actum contritionis satisfacit pro peccato veniali et pro pæna temporali peccatorum, dimissorum: et in humanis, qui tempore statuto offert pecuniam creditori, vel satisfactionem pro iniuria, etiamsi creditor nolit acceptare pecuniam proiectam ad pedes ipsius, tamen cessat obligatio quantumvis illa pecunia pereat. Et talis est omnis satisfactio pro iniustitia et iniuria illata inter homines. Sicut enim ex iustitia obligatur, qui damnum intulit resarcire ad æqualitatem, ita is cui fit satisfactio, vel acceptare debet satisfactionem, si fiat æqualis secundum regulas iustitiæ, vel si reddatur illi æquale etiamsi ipse non admittat, cessabit obligatio debitoris. Si enim creditor iuste potest reiicere satisfactionem, manifestum est, non esse æqualem iuxta regulas iustitiæ, et idem dicendum est de satisfactione pro debito pecuniario ex contractu, promissione etc. quamvis enim nemo teneatur cum alio contrahere, verbi gratia nemo tenetur vendere servum etiam oblato iusto pretio; tamen in solutione debiti alia est ratio, quando enim secundum regulas iustitiæ exhibetur satisfactio, cessat obligatio etiamsi creditor non acceptet, et ratio a priori est. Nam sive velit creditor acceptare satisfactionem, sive non, dummodo reddatur illi ad æqualitatem, quod debetur, nulla remanet inæqualitas, ergo nec ulla obligatio reddendi ex iustitia; atque ita si is, qui detraxit famæ alienæ æqualem æstimationem reddat illi apud alios, etiamsi læsus nolit acceptare, non ideo obligatur amplius is, qui diffamaverat. Deinde satisfactio, quæ est restitutio damni illati, ideo est debita, ne creditor contra suam voluntatem damnum patiatur. At eo ipso, quod offertur illi æqualis satisfactio, non patitur damnum contra voluntatem, ergo liberatur debitor ab obligatione; et ita tandem ipsemet *Suarius* illa sec. 5. §. tertio observandum, concedit, et bene explicat, in humana iustitia non esse necessarium, ut creditor acceptet satisfactionem, omnis enim satisfactio, quæ fit per restitutionem iuxta regulas iustitiæ, valida est, etiamsi creditor non acceptet.

Secunda satisfactio potest esse, quæ non tollit debitum per solam exhibitionem operis satisfactorii, sed per aliquid aliud, quod provenit a voluntate creditoris: et ad talem satisfactionem necessaria est promissio creditoris, et talis est satisfactio Christi, pro debitis et iniuria peccati. Nam licet satisfactio Christi Domini fuerit æqualis debito, imo superabundans, ut ostendemus, tamen non extinguebat formaliter Christi satisfactio debita et peccata nostra, ac proinde non faciebat eos, pro quibus offerebatur satisfactio, formaliter dignos, ut non punirentur etc., sed tantum obtinebat illis gratiam iustificantem, per quam mundarentur peccatores et destrueretur debitum peccati.

Ratio vero, cur satisfactio per modum meriti requirat promissionem creditoris, est. Nam satisfactio hæc non ordinatur ad eum finem, ad quem restitutio in humanis, ne scilicet Deus contra suam voluntatem patiatur damnum, sed solum ad auferendam maculam peccati habitualis, quod immediate non tollitur per solam oblationem æqualis satisfactionis, sed per infusionem gratiæ. Ergo in tali satisfactione præter æqualitatem valoris intercedere debet pactum Dei, quo se obliget ad destruendum peccatum et infundendam iustitiam intuitu illius satisfactionis. Ut vero hoc a fundamentis explicetur, tria sunt ostendenda.

Primo. Opus satisfactorium, quod formaliter sola sua exhibitione non extinguit debitum, solum esse satisfactionem per modum meriti. Id vero ex terminis probatur. Nam licet quando opus satisfactorium per se et formaliter extinguit debitum, in illo opere ratio satisfactionis non necessario includat rationem meriti eo, quod ratio meriti essentialiter respiciat remuneratorem, qui confert præmium debitum merito; ratio autem satisfactionis, quæ seipsa extinguit debitum non indigeat interventu alicuius remunerantis ad habendum suum effectum extinctionis debiti; ergo talis ratio satisfactionis non includit formaliter rationem meriti, quia non includit causalitatem moralem, per quam meritum operatur movendo voluntatem remunerantis, sed solum includit causalitatem formalem, per quam solam natura sua extinguit debitum, licet inquam hoc ita sit: tamen satisfactio, quæ formaliter non extinguit debitum, solum potest extinguere illud, quatenus aliquid obtinet a creditore, per quod tollitur debitum; ergo ut sic formaliter includit rationem meriti tamquam rationem genericam: meritum enim, ut meritum solum dicit dignitatem obtinendi aliquod bonum præcise ut bonum

est, satisfactio autem dicit dignitatem obtinendi bonum, per quod extinguitur debitum.

Secundo. Probandum est, talem fuisse satisfactionem Christi Domini pro peccatis nostris; quod optime advertit *Vasquez* illo c. 6. n. 39. et probatur. Nam Christus Dominus per suas actiones et passiones non alio modo est causa, ut tollatur debitum nostrum, hoc est peccatum nostrum, ac proinde non alio modo satisfecit pro nobis, quam quomodo est causa iustificationis nostræ et remissionis peccati: sed horum non est causa formalis per suos actus, sed solum est causa meritoria; cum impossibile sit, ut nos formaliter simus iusti per aliquid, quod in solo Christo Domino est, et non in nobis formaliter, ergo etc.

Maior probatur. Non alio modo tollitur debitum nostrum erga Deum, quam remissione peccati: remissio autem peccati et iustificatio fit per unicam causam formalem, nempe gratiam diffusam in cordibus nostris, ut definit *Trident.* sess. 6. c. 7. Deinde Christus per suas actiones non fecit nos formaliter dignos, ut non puniremur etc. nullus enim formaliter dignus redditur opere, quod solum est in alio, ergo meritorie. Hoc ipsum confirmatur omnibus argumentis, quibus contra novatores probari solet, remissionem peccatorum non esse solam imputationem Christi Domini iustitiæ absque interna renovatione, nec nos fieri ex peccatoribus iustos per solam non imputationem Dei seu per solam extrinsecam imputationem meritorum Christi Domini, et hoc fatetur *Suarius* disp. 4. sect. 5. §. ex his ergo.

Tertio. Probandum est ad talem satisfactionem necessariam esse promissionem acceptandi satisfactionem, et probatur: 1-o a posteriori. Quia ad perfectam rationem meriti præter proportionem operis et præmii necessaria est promissio præmii ut 1. 2-æ ostenditur. Ergo etiam ad satisfactionem, quæ per se non extinguit debitum, sed solum meretur eius extinctionem, necessaria erit promissio. Sicut enim ad intelligendum perfectum meritum debet in remunerante intelligi necessitas remunerandi; ita etiam ad perfectam satisfactionem intelligi debet in creditore aliqua necessitas faciendi id, quod necessarium est ad remissionem: at hæc necessitas oriri non potest nisi ex promissione, ergo etc. 2. a priori. Nam opus, quo posito manere potest integrum debitum, non sufficit ad tollendum debitum. Ergo non est vera satisfactio; ergo ut opus habeat perfectam rationem satisfactionis, vel debet per se

extinguere debitum, vel saltem infallibiliter obtinere id, per quod extinguitur debitum, saltem eo modo remissionis, quem satisfaciens intendebat, verbi gratia quoad sufficientiam pro omnibus; quo ad efficaciam pro iis, qui per media ordinata satisfactionem sibi applicant. Iam igitur subsumo: sed positis operibus Christi, poterat integrum manere debitum generis humani. Ut enim optime docet *Suarius* disp. 4. sec. 5. *Gab. Vasquez* 1. p. disp. 86. c. 6. *Medina* hic q. 1. art. 2. ad argumenta quarti prædicamenti; *Bannes* 1. p. q. 21. in 2-o notabili, *Asturacensis* loco citato: licet Deus post factam Christo promissionem non potuerit non acceptare Christi satisfactionem; si tamen non præcessisset promissio Dei acceptandi satisfactionem, potuisset eam non acceptare, etiam absque ulla Dei promissione valor operum Christi eiusdem esset dignitatis cuius iam, ac proinde infinite superaret debitum generis humani; ergo etc. Minor probatur. Nam qui est absolutus dominus actionum alterius, non potest per illas obligari, nisi antecedente promissione, siquidem absolutum dominium includit liberam facultatem exaudiendi, vel non exaudiendi etc. petitionem alterius. At Deus ex natura rei est absolutus dominus omnium actionum Christi, ergo etc. Verum tamen est, quod cum voluntas Christi Domini efficax et absoluta semper fuerit conformis divinæ voluntati, Christus nunquam orasset absolute, sed solum cum conditione, quemadmodum in horto pro salute nostra, si Deus non promisisset se exauditurum. Cur vero ad satisfactionem pro iniuria inter homines satis sit offerre æquale sive acceptetur, sive non; ad Christi satisfactionem id non suffecerit, iam diximus.

Satisfactio quoad sufficientiam efficaciæ.

Dubium II.

AN SATISFACTIO CHRISTI DOMINI FUERIT PROPRIUS ACTUS IUSTITIÆ SPECIALIS?

Ostendemus dubio sequenti, Christum perfectissime satisfecisse pro toto debito generis humani. An vero non tantum æqualis fuerit et superabundans ipsius satisfactio, sed etiam actus proprie dictæ iustitiæ controversum est.

Supponendum vero est, quod etsi Christus Dominus per omnes actus cuiuscunque virtutis satisfecerit pro nobis, atque ideo executio satisfactionis non fuerit facta per actus unius virtutis, sed per actus cuiuscunque virtutis; tamen voluntas satisfaciendi, a qua

imperabantur actus aliarum virtutum, quatenus ad satisfaciendum referebantur, non est actus omnium virtutum, sed est actus virtutis, quæ immediate intendit satisfactionem, qualis est virtus pœnitentiæ in nobis. Quia vero poterat Christus Dominus velle satisfacere pro peccatis nostris vel ex motivo obedientiæ, vel ex motivo charitatis secundum illud *Ioan.* 14. v. 31. ut agnoscat mundus, etc.: certum est voluntatem satisfaciendi ex tali motivo esse actum charitatis vel obedientiæ formaliter. Solum igitur controversia est, cuius virtutis proprius actus fuerit in Christo voluntas satisfaciendi Deo, non ex motivo aliarum virtutum, sed ob solam honestatem propriam, quam habet satisfactio exhibita Deo. Certum enim est, motivum satisfaciendi Deo pro debito esse motivum speciale et honestum, non minus, quam motivum satisfaciendi homini, cui debemus. Notat autem optime *Gab. Vasquez* 1. p. disp. 85. c. 7. n. 51. multum interesse, ut sciamus, an satisfactio Christi et nostra, an solutio præmiorum pro meritis sint actus proprie iustitiæ. Si enim sunt, ostendere in iis debemus omnes conditiones iustitiæ commutativæ et restitutionis proprie dictæ. Si vero non sint actus iustitiæ, non est opus has omnes conditiones ostendere. His positis:

1. sententia est *Suarii* hic disp. 4. sec. 5. §. secunda difficultas, *Medinæ* q. 1. art. 2., qui aiunt: Christi satisfactionem fuisse actum iustitiæ erga Deum. Probant 1-o. Nam Christus dicitur a Theologis satisfecisse de rigore iustitiæ, ergo etc. Deinde Christus dicitur emisse, redemisse nos, solvisse grande pretium etc. At emptio et solutio sunt actus iustitiæ: ergo etc. 3-o. Ubi est ius exigendi debitum, illius redditio est actus iustitiæ; sed in Deo est ius exigendi debitum pro peccatis, ergo solutio debiti est actus iustitiæ. Congerit *Suarius,* disp. 4. sect. 6. §. primum breviter, loca patrum, ubi dicunt: victum a Christo diabolum fuisse. Sed id nil probare ipse ostendit, cum in fine primæ conclusionis ait: sine fidei detrimento disputari inter theologos, an Christi satisfactio sit actus elicitus iustitiæ.

Dico 1. Actus satisfaciendi Christi Domini licet fuerit non tantum æqualis debito generis humani, sed et superabundans non fuit tamen actus iustitiæ proprie dictæ. Ita docet optime *Vasquez* 1. disp. 85. c. 6. et veteres Theologi, qui ut 2. 2. ostendimus cum D. Thoma docent, inter Deum et hominem non esse iustitiam, quod etiam omnium communi consensu doceri ait, *Belarminus* lib. 4. de pœnitentia c. 1. Consequenter enim dicere debent, nec

Christum per voluntatem creatam obtulisse satisfactionem, quæ sit actus proprie iustitiæ. Favet ipse *Suarius* relatus dub. 1. dict. 2. cum negat in Christi satisfactione reperiri conditiones restitutionis; et tamen constat ex 2. 2-æ, non esse alium actum iustitiæ ordinatum ad satisfaciendum alteri, præter restitutionem, ergo. *Asturacensis* etiam q. 5. de gratia Christi art. 2. etsi varius sit, tamen in conclusione 2. fol. 269. docet in anima Christi non reperiri virtutem iustitiæ commutativæ, vel distributivæ erga Deum.

Probatur 1. a posteriori. Nam ut illa 2. 2-æ dicebamus: si inter hominem et Deum potest esse iustitia proprie dicta, virtus religionis, qua ad æqualitatem reddimus Deo, quod voto, iuramento etc. promisimus, non minus erit iustitia, quam virtus, qua solvimus homini, quod promisimus: similiter pœnitentia non minus erit iustitia, quam virtus, qua satisfacimus homini, cui debemus. At id falsum est. Nam ut bene probat *D. Thomas* 2. 2. q. 80. art. 1. et 3. p. q. 85. art. 3. religio et pœnitentia sunt partes potestativæ non subiectivæ iustitiæ; hoc est non sunt virtutes, quæ tamquam species subiiciantur iustitiæ, quod ipse quoque *Suarez* fatetur loco citato §. relinquitur ergo.

2. Probat id Vasquez ubi supra c. 4. n. 25. Nam obligatio satisfaciendi ratione delicti solum potest oriri ex delicto contra iustitiam, ut in materia de restitutione probavimus, sed delicta, pro quibus Christus satisfecit non erant contra iustitiam proprie dictam, ut dubio præcedenti dic. 2. ostendimus, et res clara est. Ut enim dicebamus 2. 2-æ si in ullo casu committeremus peccatum iniustitiæ contra Deum, cum nihil possimus eius dominio subducere, solum possemus contemptu Dei per sacrilegia, detractiones etc. id præstare: et tamen ut ibi ostendimus, ista peccata non sunt proprie contra iustitiam; ergo satisfactio non debetur Deo ex iustitia.

3. Probat idem *Vasquez* c. 5. n. 33. Nam nemo ex iustitia proprie dicta potest alteri satisfacere moneta, quæ alias sit minoris valoris, si illa crescat in valore ex sola creditoris æstimatione, ita scilicet ut a creditore habeat res tantum valorem; sed opera humanitatis Christi valorem habent ab ipsa persona Verbi, quæ digna reddit illa opera, ut infra dicemus. Ergo per illa opera non potuit ex vera iustitia satisfieri.

Idipsum probari potest ex iis, quæ dubio præcedenti diximus de satisfactione, quæ est actus iustitiæ, ut quod non debeat fieri

ex iis, quæ sunt sub dominio creditoris, quod versari debeat inter supposita diversa etc.

Ratio a priori sumitur ex iis, quæ 2. 2. de iustitia diximus. Nam iustitia est virtus tribuens cuique ius suum; proinde solum inter eos est, quibus aliquid tribui, vel detrahi potest, seu, quod idem est, versatur circa æqualitatem dati et accepti, et inter eos, quibus dari et auferri aliquid potest. At Deo nec dari quidquam nec auferri potest, ut habetur Iob 22. v. 3. et c. 35. v. 7. Quare cum peccata dicuntur esse iniuria Dei, iniquitates etc. non significatur, quod peccata sint iniuriæ particulares, quæ aliquam inæqualitatem annexam habeant, per quam Deo damnum inferatur; sunt enim solum iniuriæ generali quadam ratione, quia sunt contra voluntatem Domini omnium, ac proinde contra obligationem, quæ est in creaturis ratione dominii universalis, quo Deo subduntur, et ut *Augustinus* inquit 12. de civitate c. 3. inimici sunt Deo peccatores resistendi voluntate, non potestate nocendi. Quam ob rem ipsemet *Suarius* sect. 5. §. relinquitur ergo; tandem convictus licet contendat Christum satisfecisse ex iustitia, ait tamen hanc iustitiam diversæ rationis fuisse a iustitia, quæ est inter homines; sicut solutio promissionis factæ Deo alterius rationis est a solutione, quæ fit hominibus. Unde solo nomine discrepat a *Vasquez* re idem dicit, et utitur vocabulo iustitiæ contra communem consuetudinem ut 2. 2. latius deduximus.

Cur peccatum dicatur iniuria Dei?

Dico 2. Sicut in nobis datur specialis virtus pœnitentiæ, cuius est operari ex motivo satisfaciendi Deo eo modo, quo possumus; ita in Christo Domino datur similis virtus illi, quæ tamen pœnitentia non sit, sed virtus in eo similis pœnitentiæ, quod operetur ex motivo satisfaciendi; longissime tamen perfecte superans pœnitentiam eo, quod respiciat satisfactionem æqualem, imo superabundantem pro peccatis. Hanc sententiam *Suarius* illa sec. 5. §. secundus modus, tribuit *Marsilio* et ipsimet non displicet; docet vero expresse *Asturacensis* q. 5. de gratia Christi art. 2. Conc. 2. §. religionis autem, ubi hanc virtutem sub religione locat, quemadmodum etiam virtutem pœnitentiæ in nobis.

Pœnitentia virtus.

Ratio est. Nam velle satisfacere Deo ad æqualitatem est actus honestus proprium ac speciale obiectum formale proprium motivum, propriam honestatem habens; ergo aliqua virtus debet esse, cuius sit proprius actus. At nulla est ex iis virtutibus, quæ in nobis sunt propter pœnitentiam, quæ per se respiciat satisfactio-

nem: pœnitentiæ autem virtus propter imperfectionem non potest esse in Christo Domino; ergo admittenda est alia perfectior virtus in eo similis pœnitentiæ, quod respiciat æqualem satisfactionem.

Ad fundamenta *Suarii:* ad 1. respondet optime *Vasquez* loco citato c. 2. n. 10. illo modo loquendi non esse usos veteres: *D. Thomam, Alensem, Bonaventuram* etc. sed solum docere, Christum Dominum satisfecisse, ad quod non erat necesse, ut illius satisfactio esset actus proprie iustitiæ, sed sufficiebat esse æqualem et superabundantem per modum meriti de condigno. Deinde qui ita loquuntur, solum significant. Christum Dominum perfecte satisfecisse pro peccatis sine ulla liberali condonatione.

Ad 2. Empti et redempti sumus propterea, quod Christus Dominus obtulit pretium superabundans pro peccatis nostris, id quod fieri potuit sine actu iustitiæ. Sicuti cum aliquid Deo promittimus, si reddamus amplius, superabundanter satisfacimus et reddimus, licet non per iustitiam, sed per actum religionis satisfaciamus. Et sane in præsenti inveniri non potest perfecta ratio emptionis, qualis in humanis contractibus invenitur. A quo enim Christus nos emit? an a diabolo, cuius captivi eramus? Id si ita est, ergo Christus Dominus obtulit pretium salutis nostræ diabolo, quod blasphemum est. A Deo ne? Atqui Deus nullum ius transtulit a se in alium, ergo etc.

Quomodo empti dicamur?

Ad 3. Deus etiam vota potest exigere, et tamen votum non ex iustitia, sed ex religione obligat. Ius igitur, quod inducit obligationem iustitiæ, illud solum est ut 2. 2-æ diximus, quod includit potestatem utendi ad suam utilitatem, quale ius nullum est in Deo.

Dubium III.

AN CHRISTUS DOMINUS PERFECTE SATISFECERIT PRO TOTO GENERE HUMANO?

Ratio dubitandi est:

Prima. Quia quodlibet peccatum tam originale, quam actuale habet infinitam malitiam. Ergo cum sine comparatione plura sint peccata generis humani, quam fuerint actus Christi Domini, etiamsi hi fuissent infiniti valoris, non potuit tamen tam paucis actibus satisfieri pro toto debito generis humani. Antecedens probatur a *D. Thoma* hic art. 2. ad 2. *Caietano,* et aliis. Nam sicut quo persona operans dignior est, eo præstantius opus est, et si persona

Peccatum an infinitum?

sit infinita, opus erit infiniti valoris: ita quo indignior est persona offendens et dignior offensus, eo gravius est peccatum. Unde *Aristoteles* 1. Ethic. c. 5. ait: si quis percusserit alium, satis est, si repercutiatur, at qui magistratum percussit, non repercuti, sed plecti debet. Ergo cum peccatum sit contra Deum infinitæ dignitatis a creatura infinite inferiore Deo, erit infinita malitia peccati. Et confirmatur. Nam peccatum privat nos infinito bono, Deo scilicet fine ultimo, a quo avertit, ergo etc. Deinde pœna cuiusvis peccati mortalis infinita est quoad durationem, et præterea pœna damni cum privet nos infinito bono, infinita est. Ergo cum Deus puniat citra condignum ut *D. Thomas* 1. p. q. 21. art. 4. *Bannes* etc. docet, erunt quoque peccata infinitæ malitiæ. Ad hæc si finita esset malitia peccati, posset homo per plures actus eam æquare præsertim si Deus conferret illi gratiam infinitam, cum enim aliquod finitum est, fieri potest, ut id, quod minus est, tantum crescat, ut æquet alterum finitum. Demum, non minus Deus odit peccatum, quam amet suam bonitatem, sed hanc magis amat, quam opera Christi Domini, ergo etiam magis odit peccatum, quam amet actus Christi Domini. Maior patet. Quia peccatum per se tendit in destructionem ultimi finis; constituitur onim per peccatum ultimus finis diversus a Deo: ergo cum non possint esse duo ultimi fines, qui vult peccatum, virtualiter vult, non esse Deum. Sicut igitur destruere Deum esset infinite malum et Deus tam odit peccatum, quam vult se esse, ita etiam velle destruere Deum, erit infinite malum; licet enim Deus destrui non possit, tamen ut in re simili inquit *Augustinus:* sicut anima occidi non potest, qui tamen agit quantum in se est, dicitur occidere animam, crucifigere Christum etc. *Sap.* 1. v. 11. ad *Heb.* 6. v. 26. ita. etc.

Secunda. Opera Christi Domini fuerunt finitæ entitatis, perfectionis et valoris, ergo non potuerunt sufficere pro omnibus peccatis, quæ sine comparatione plura fuerunt et erunt, quam sint actus Christi Domini. Antecedens patet. Tum quia si actus ipsius essent infiniti valoris non posset Christus Dominus, nisi unicum actum infinitum habere. Infinitum enim est, extra quod nihil est; vel certe saltem superflui fuissent omnes alii actus Christi Domini, cum unico actu sufficiens pretium redemptionis obtulisset, atque ideo non redemisset nos morte sua. Tum quia si actus Christi Domini habent valorem infinitum, vel illum habent ab obiecto volito, et sic etiam nostri actus, qui circa Deum versantur, habebunt infinitum valorem, vel a persona Verbi,

et hoc non partim, quia persona solum est circumstantia actuum, quæ non potest augere valorem operis in eo gradu dignitatis, in quo ipsa est. Si enim augeret, sequeretur opus levissimum hominis, qui habet intensiorem gratiam, esse tanti valoris, quanti est opus, v. g. martyrii alterius habentis remissam gratiam, quod est absurdum: partim etiam, quia obiectum multo magis tribuit speciem, bonitatem, et perfectionem actui, quam persona; et tamen ex obiecto infinite bono non refunditur in actum bonitas infinita, ut patet in actibus virtutum Theologicarum, in actu, quo Beatissima Virgo obtulit Christum Dominum in templo, in actu, quo sacerdos offert eundem Christum etc.; hi enim actus finiti valoris sunt, licet res oblata infinita sit; quia bonitas actus non solum pendet ex obiecto, sed etiam ex aliis circumstantiis, ut cognitione, intentione etc., a quibus limitatur. Ergo similiter actus Christi Domini fuerunt finiti valoris. Licet enim persona infinita fuerit, limitari tamen potuit ex aliis circumstantiis, ne refunderet infinitum valorem in suos actus. Tum demum, quia ut opus sit infiniti valoris et sufficiens ad promerendum infinitum præmium, debet in illo esse infinita perfectio bonitatis moralis. Valor enim et meritum est quædam passio orta ex perfectione et bonitate actus. At in actibus Christi Domini non fuit bonitas moralis infinita sed limitata, pro ratione actus liberi, a quo non differt bonitas, ut 1. 2. q. 18. ostenditur. Ergo sicut entitas et perfectio illius actus finita est, ita etiam bonitas et valor finitus erit.

Bonitas actuum ab obiecto desumpta limitatur.

Tertia. Si Christus Dominus perfecte satisfecit pro omnibus peccatis; ergo nulla amplius a nobis exhiberi debet satisfactio, at id falsum est, ergo etc.

Quarta. Quia conditiones necessariæ ad perfectam satisfactionem non videntur reperiri in satisfactione Christi Domini. Nam imprimis tota hæc satisfactio fit ex bonis, quæ sunt sub dominio Dei creditoris, siquidem et substantia physica actuum Christi Domini ratione pleni dominii Dei in res omnes creatas, erat sub pleno et actuali dominio Dei. Similiter valor moralis actuum Christi Domini sive provenerit ab ipsa persona Verbi, quæ fuit offensa, sive aliunde, non potuit non esse sub dominio Dei, a quo omnis ratio creata essentialiter pendet. At non potest fieri perfecta satisfactio rebus, quæ actu sunt sub dominio creditoris, ergo. Nec simile est in republica et eius membris, nam respublica solum habet ius illud in bona civium, ut uti possit illis in necessitate. At Deus

habet plenum dominium, et ab eius dominio dependet essentialiter etiam privatum dominium, nec potest Deus ab hoc suo dominio liberare creaturam, sicut potest respublica liberare bona civium, omnia enim, quæ non sunt Deus, essentialiter pendent a prima causa.

Deinde tota hæc satisfactio fundatur in *gratia creditoris,* et ab illo promanat nempe in gratia unionis hypostaticæ, et in gratia acceptandi Christi satisfactionem pro nobis, in gratia concedendi Christum ad operandum; potuisset enim Deus neminem alium admittere ad satisfactionem, atque ideo potuisset satisfactionem Christi Domini non acceptare, ergo etc. Denique totum illud, quod obtulit æterno Patri debitum, erat non solum ex gratitudine, sed etiam ex obedientia, quia multa præcepta imposita habebat Christus Dominus, et quod ipsum non obligaverit Deus, ut omnes actiones ex obedientia faceret, illud quoque gratiæ fuit, potuisset enim hoc Christo Domino iniungere, ergo etc. In hac re duo sunt de fide certissima:

Primum est, quod superius in 3-a suppositione diximus, Christum Dominum redemisse nos a peccatis, et quod idem est, satisfecisse pro peccatis nostris. Nam nomine redemptionis per metaphoram significatur satisfactio, cum ut supra diximus, hic non intercedat propria emptio, qualis inter homines reperitur.

Secundo. Certum est, non tantum pro peccatis, sed etiam pro pæna peccatorum satisfecisse Christum Dominum: *Ps.* 68. v. 5. quæ non rapui etc.; *Isai.* 53. v. 4. langvores nostros, *1. Pet.* 2. v. 24. peccata nostra tulit in corpore suo, id est pænas peccatorum. Idem probant testimonia, in quibus dicitur liberasse nos a potestate dæmonis, quæ potestas inter alia in eo consistit, quod diabolus ratione peccati habeat potestatem nos puniendi in inferno; et ut infra dicemus, Christus aperuit nobis portam cæli. At pœna peccati erat, quod cœlum clausum fuerit, ergo. Demum dicitur destruxisse, occidisse etc. mortem, *Oseæ* 13. v. 14. *1. Cor.* 15. v. 54. *2. Timoth.* 1. v. 10. At mors est poena peccati *Rom.* 6. v. 23., ergo. Destruxit autem mortem non ut eam non subeamus, sed ut in ea non permaneamus. His igitur constitutis, Destruxit mortem Christus.

Dico 1. Christum Dominum non solum perfecte et æqualiter, sed et superabundanter satisfecisse pro toto debito generis humani. Hæc conclusio adeo certa est ut nullum catholilicum putem contrarium docuisse. Scio a *Suario* hic disp. 4. sec. 3. §. alia via, a

Valentia, Asturacensi et aliis, referri, quasi contrarium docuerint, *Scotum* 3. d. 19. q. 1. §. in ista quæstione, *Gabrielem* ibidem, et tum illos, tum Durandum 3. d. 20. q. 2. n. 6. et 4. d. 15. q. 1. n. 7. Ioannem *Medinam* etc. Sed revera nullus illorum docet contrarium. Solum enim docent, Christi satisfactionem non esse ex iustitia, seu quod idem est, non habere conditiones, quæ ad satisfactionem ex iustitia, seu ad restitutionem necessariæ sunt, et ideo hanc satisfactionem non esse talem, quam Deus absque promissione teneretur acceptare, sed fuisse ex acceptatione Dei. Hos auctores id solum velle, clarissime videbit, qui loca citata leget, et vel ex eo patet, quod ut infra dicemus concedit *Scotus* et alii, etiam puram creaturam posse ad æqualitatem satisfacere Deo pro peccato. Ergo multo magis id concedit Christo Domino. Iam igitur probatur conclusio breviter 1. ex Scriptura. Eo modo satisfecit Christus Dominus pro nobis, quomodo ut ullus alius satisfaceret, erat impossibile: ad Hebr. 10. v. 4. c. 7. v. 11. sed poterat imperfecte satisfieri Deo sacrificiis antiquis, et ut infra ostendemus poterat Deus acceptare satisfactionem puræ creaturæ pro genere humano, ergo etc. Deinde ad *Rom.* 5. u. 15. et 17. non sicut delictum, ita et donum etc. multo magis gratia Dei et donum in uno homine Christo Iesu in plures abundat, et v. 20. ubi abundavit etc. superabundavit gratia. At non superabundaret, si non esset æqualis. Præterea 1. *Pet.* 1. v. 18. ad. *Cor.* epistola 1. c. 6. v. 20. pretio magno et pretioso redempti dicimur. At non esset pretium magnum et pretiosum, si non esset æquale debito. Idem indicant illa *Ps.* 129. v. 7. copiosa apud Deum redemptio. *Isai.* 10. v. 22. inundabit iustitiam etc. Quæ enim inundatio est, si æqualis satisfactio non est. Aptissime etiam *Forrerius* illud *Isai.* 43. v. 2. explicat, illud de Christi satisfactione: suscepit de manu Domini duplicia pro omnibus iniquitatibus, ut vere Christus D. illud *Iob* c. 6. v. 2. dicere potuerit: utinam appenderentur etc. Idem confirmant loca Scripturæ, quæ indicant Christum nos redemisse ad formam et modum iudicii, ita scilicet, ut iustitiae Dei sit plene satisfactum, ut *Isai.* 1. v. 27. Sion in iudicio redimetur; de quo bene *Forrerius* Ad *Rom.* 3. v. 25. ibi, ad ostensionem iustitiæ suæ etc. et c. 1. v. 17. iustitia Dei in eo revelatur; id est, ut *Toletus* cum Theodoreto explicat per Evangelium non solum revelatur iustitia, quæ a Deo nobis datur, sed et quæ in ipso dispensationis mysterio ostenditur, non enim sola Dei omni-

O Christe! libet te illis verbis alloqui Gen. 32.: Si contra Deum fortis fuisti, quanto magis contra homines, vinces illos flectes, ad frugem reduces.

potentia evertit mortis potentiam etc. quod ipsum innuitur *Ps.* 97. v. 2. Notum fecit Dominus salutare suum in conspectu gentium revelavit iustitiam suam.

2. Idem probatur ex Sanctis Patribus, *Valentia* hic. q. 1. punc. 5. et cæteris omissis ut infra dicemus, consentiunt Patres, necessariam fuisse Incarnationem ad redemptionem humani generis, nec ullam creaturam potuisse Deo satisfacere. At poterat creatura imperfecte satisfacere et eius satisfactione Deus contentus esse: ergo Christus Dominus perfecte satisfecit. Hoc ipsum docet *Clemens 6. in Extravagan. Unigenitus, de Poenit. et Remissionibus,* ibi: Non guttam sanguinis, quæ etiam propter unionem ad Verbum pro redemptione totius humani generis suffecisset, sed copiose, velut quoddam profluvium noscitur effudisse. Ex quo infert infinitum esse thesaurum meritorum Christi; quod desumpsisse videtur ex *Gregorio Nazianz.* orat. 42. quæ est 2. de Paschate in fine, 161: Nullum miraculum cum salutis meæ miraculo conferendum est, in quo exiguæ cruoris guttæ orbem universum instaurarunt. Gutta sanguinis Christi

3. Ratione. Nam actus Christi Domini habent valorem infinitum et altioris ordinis debito generis humani, ut infra demonstrabimus: debitum autem seu malitia et iniuria peccatorem finitum et limitatum est, ut dicemus. Ergo valor operum Christi non solum æquavit, sed etiam superavit infinite debitum illud, ergo etc. Licet ergo diis et parentibus, ut *Aristoteles* inquit, non possimus satisfacere pro beneficio, id tamen locum non habet in satisfactione pro iniuria, sed solum in satisfactione pro beneficiis, et præterea in puris creaturis id verum est, cum illarum opera non sint infiniti valoris, in Christo tamen Domino non est necesse id verificari.

Dico 2. Non solum mors Christi Domini, sed etiam reliqua opera fuerunt satisfactoria pro debito generis humani. Res est certissima et patet ex illo ad *Hebr.* 10. v. 5. ingrediens in mundum dicit, hostiam et oblationem noluisti, corpus autem adaptasti mihi; tunc dixi: ecce venio etc. et subdit v. 10. in qua voluntate sanctificati sumus per oblationem corporis Christi Iesu; ergo ipso primo actu, quem ingressus in mundum exercuit Christus Dominus, cœpit operari salutem nostram. Idem colligitur ex illo *Isai* 53. v. 11.: pro eo, quod laboravit anima eius videbit et saturabitur etc. Verum tamen est, quod pulchre explicat *D. Thomas* quodlib. 2. q. 1. art. 2. *Suarius* disp. 4. sec. 4. §., ex hoc etiam intelligitur, integram rationem satisfactionis non fuisse in singulis operibus Christi Domini

per se sumptis; sed in collectione omnium operum, quatenus consummata sunt per voluntariam mortem Christi Domini. Scriptura enim passim tradit nostram redemptionem fuisse dependentem a morte Christi; ideo ad *Hebr.* 10. v. 14. dicitur una oblatione consummasse sanctificatos, illa scilicet in qua proclamatum est a Christo Domino: Consummatum est. Idem habetur *Ioan.* 12. v. 24. *ad Coloss.* 2. v. 14. *Isai* 53. v. 10.

Et Ratio est. Nam Christi Domini satisfactio facta est per modum meriti, talis autem satisfactio perfecta non potest esse ut supra diximus, nisi obliget Deum ad offensam remittendam, quæ obligatio solum potest oriri ex Dei promissione; sed non fuit promissum Christo præmium liberationis mundi sine dependentia a morte. Ergo in operibus Christi Domini non fuit ius obligandi Deum ad remunerandum, nisi quatenus morte voluntaria consummabantur. Ergo absoluta et integra satisfactio cum virtute obligandi Deum tantum fuit in collectione operum Christi, quatenus morte voluntaria consummabatur. Ergo ex intentione Christi et promissione Dei sumi debet causa huius rei.

Dico 3. Malitia moralis cuiuscunque peccati finita est et limitata, est communis sententia *Scoti, Paludani, Soti, Medinæ* contra *Alensem, Bonaventuram, Richardum, Asturacensem* q. 5. de gratia Christi art. 2. dub. 2. fol. 301. quos refert *Suarius* disp. 4. sect. 7. §. Ad hanc. Probatur 1-o a priori. Id, cuius ratio consistit in privatione rei positivæ, non potest esse infinitum si solum privet re finita: sed ratio peccati etiam quatenus est iniuria Dei, non est positivum quid, sed privatio contrariæ bonitatis finitæ et limitatæ, ergo. Minor patet. Nam ut 1. 2. ostenditur, in operatione, qua homo peccat, non est aliud malitia, quam privatio bonitatis, quam potuit et debuit habere homo operando contrario modo. At non potuit habere bonitatem infinitam in operatione: ergo hæc privatio non potest esse infinita sed limitata; atque ita cum et ratio peccati, et ratio iniuriæ, et ratio aversionis a Deo et omnes similes rationes solum sint privationes finitæ bonitatis, non possunt ulla ratione esse infinitæ. Confirmatur. Nam malitia peccati non potest esse infinita ex infinita intensione actus, cum certissimum sit omnes nostros actus esse finitæ intensionis. Nec ex aversione a Deo. Nam peccatum non avertit hominem a Deo, nisi quantum erat conversus ad Deum, vel quantum debebat se convertere ad Deum per suos actus. At hæc omnis conversio finita est, ergo etc.

2. Etiamsi obiectum aliquod sit infinitum, non refundit tamen in actum bonitatem, vel malitiam infinitam, sed tantum iuxta mensuram ac modum, quo attingitur obiectum a potentia: sed homo finito modo tendit in Deum per suos actus. Ergo sicut non participant operationes ipsius infinitam bonitatem, etiamsi circa Deum versentur, ita non participabunt infinitam malitiam, etiamsi sint contra Deum. Maior patet. Nam quantum decrescit cognitio et advertentia dignitatis personæ, quæ offenditur, tantum proportionaliter extenuatur offensa et iniuria, atque ita si nulla omnino sit cognitio, ut in ignorantia invincibili et naturali inconsiderantia, ibi nullum est peccatum; ubi vero advertentia est semiplena, ibi tantum est peccatum veniale, quod alias mortale esset et intra latitudinem peccati mortalis, quo maior est advertentia, eo magis aggravat peccatum ut latius dicemus ad 1-um argumentum. Ergo signum est, actum in esse offensæ, determinari ac limitari a cognitione. Cuius ratio a priori illa redditur. Nam voluntas non tendit ad obiectum secundum se, id est secundum latitudinem, qua illud est amabile, sed tendit in illud ut cognitum, proinde ut attemperatum suæ capacitati per cognitionem. Similiter nostra cognitio non tendit in rem secundum totam latitudinem, qua res cognoscibilis est, sed solum ut repræsentatur per finitam speciem et attemperatur intellectui. Hinc fit, ut actus eliciti ab his potentiis in esse cognitionis et volitionis non æquent latitudinem obiecti in esse cognoscibilis et appetibilis, sed solum tendant in illud finito modo pro mensura speciei et phantasmatum: ac proinde licet obiectum aptum sit refundere infinitatem in actum sibi adæquatum, non refundat tamen, quando communicat bonitatem et malitiam mediante actu. Confirmatur. Nam in humanis non æstimatur iniuria illata a stultis, pueris etc. quia exigua est in illis cognitio. At eodem modo in nobis, qui Deum affendimus, exigua et pœne puerilis est cognitio Dei, ergo etc. Deinde si Deum infinite cognosceremus, offensa illius non haberet nisi infinitam malitiam. Ergo cum infinite deficiat cognitio nostra a cognitione Dei infinita, deficiet etiam malitia offensæ. Confirmatur 2. Nam si peccatum ex eo, quod sit contra Deum, est infinitæ malitiæ: etiam veniale peccatum erit infinitæ malitiæ. At id falsum est. Ergo non valet illa calculatio, iniuria eo gravior est quo fit contra personam graviorem, atque ideo infinita est, si sit contra personam infinitam. Id enim solum haberet locum, si cognosceretur infinita persona quantum cogno-

scibilis est. Sicut enim non potest amari Deus quantum amabilis est, nec potest refundere infinitam bonitatem in actum amoris sui, nisi in eo, qui cognoscit Deum, quantum cognoscibilis est, qui est solus Deus; ita similiter non potest infinitam malitiam habere eius iniuria, nisi ab eo inferatur, qui cognoscit ipsius dignitatem, quantum cognoscibilis est: is autem, qui hoc modo cognosceret, non posset ipsum offendere, atque ideo nulla ratione potest peccatum esse infinitæ malitiæ. Unde *D. Thomas* art. 2. ad 2. non dixit absolute peccatum esse infinitum, sed cum addito diminuente (habere quandam infinitatem), quia scilicet est contra Deum infinitum, et quia in ratione iniuriæ nulla alia potest esse maior, quam illa, quæ Deo infertur, altioris enim ordinis est omni alia iniuria.

Dico 4. Possibile fuit valorem physicum et entitativum actuum Christi Domini fuisse infinitum, ille tamen non sufficiebat ad satisfactionem pro genere humano. Primum patet. Nam possibilis est actus infinitus in intensione; illius autem valor physicus infinitus esset, ergo etc. Secundum patet. Nam certum est, valorem, ex quo Christi Domini opera fuerunt sufficientia ad satisfactionem, non esse ortum ex aliqua creata perfectione, sed ex perfectione Christi increata. Nam ut infra dicemus, pura creatura non potuit satisfacere, nec Christus Dominus satisfecisset nisi fuisset Deus. At omnis perfectio physica actuum, et omnia dona Christo Domino collata, præter unionem hypostaticam, poterant communicari puro homini sine unione hypostatica, ergo. Cur autem actus infinite intensus non sit æqualis satisfactio pro finita malitia infra dicemus.

Dico 5. Etiamsi peccata hominum essent infinitæ malitiæ, tamen ut Christi satisfactio fuerit sufficiens, imo superabundans, sufficiebat, ut opera Christi Domini haberent valorem finitum altioris ordinis debito peccatorum. Patet. Nam universaliter loquendo res inferioris ordinis, etiamsi in infinitum augeantur intra suum ordinem, nunquam poterunt æquare rem superioris ordinis in se; quamvis in ordine ad usus et æstimationes humanas possint. Ergo si Christi Domini opera habuerunt valorem altioris ordinis a dignitate personæ operantis, quam habeant turpitudinem peccata a dignitate personæ offensæ, nunquam poterit turpitudo peccati æquare illum valorem: at habuisse actus Christi Domini huiusmodi valorem, paulo post probabimus, et vel ex eo patet, quod sicut gratia iustificans in nobis facit, ut opera bona altiori modo sint digna præmio beatitudinis: ita Deus unitus humanitati sicut præstantiori

modo sanctificabat humanitatem, reddendo eam impeccabilem, facit opera eius altiori modo digna præmio, ergo etc.

Dico 6. Valor moralis actuum Christi Domini proveniens a dignitate personæ, non solum fuit altioris ordinis debito peccati, sed omnino infinitus fuit. Probat hoc *Suarii* disp. 4. sec. 4. ex illo *Iob* 6. v. 2. utinam appenderentur peccata mea etc. et ex illo *Psalm.* 129. v. 7. copiosa apud Deum redemptio; et ex similibus Patrum dictis, et præterea variis rationibus, quas etiam adfert *Asturacensis* q. 5. art. 2. dub. 2. quæ tamen infirma sunt. Nam ex illo *Iob* nihil aliud colligitur, etiamsi Christo Domino accomodetur, quam maiora illum pati, quam mereatur. Ex eo autem, quod sufficiens et copiosa sit satisfactio Christi pro quacunque multitudine peccatorum etiam syncategorematice infinitorum, tam quoad intensionem, quam quoad multitudinem, non sequitur opera Christi fuisse infiniti valoris, sed sufficit si sit valor altioris ordinis, quam offensa Dei, et ideo compensari non possit quacunque multitudine peccatorum, sicut ipsemet *Suarius* disp. 4. sec. 7. ad 2. ob. et *Asturacensis* docent, iniuriam contra Deum esse altioris ordinis, ideoque compensari non posse quacunque multitudine bonorum actuum puræ creaturæ. Quomodo autem ex eo, quod Deus possit plura et plura, perfectiora et perfectiora in infinitum producere, colligatur eius infinitas, alibi est explicandum.

Vide q. 18. disp. 2. dub. 1. dicto 2.

Probatur igitur conclusio 1-o Auctoritate *Clementis* 6. in Extravagan. cit. dub. 1. ubi ait: Christum Dominum aquisivisse nobis infinitum thesaurum, nec verendum, ne consummatur propter infinita Christi merita. Ad quod confirmandum adducit illud *Sap.* 7. v. 14. infinitus est thesaurus eius, quo qui usi sunt, participes facti sunt amicitiæ Dei. Idem habet *Anselmus* lib. 2. Cur Deus homo c. 14. in fine: Merita, inquit Christi plus, quam in infinitum sufficiunt ad solutionem debitorum pro omnibus peccatis, et *Chrysostomus* hom. 10. *ad Rom.* ubi postquam dixisset semel iterumque, multo amplius Christum nobis profuisse, quam obfuerit Adam: addit, ita se habere Christi satisfactionem, ac si pauper aliquis pro centum obolis cum tota sua familia in carcerem compingeretur, et aliquis infinita auri talenta pro eo solveret: tanto enim, ait plura solvit Christus, quam debuit, quanto guttam excedit pelagus immensum.

Ratione probatur, quam adfert *D. Thomas* hic ad 2. *Medina* q. 19. art. 4. q. 3. *Suarius* disp. 4. sec. 4. §. quantum ergo. Nam valor actuum crescit ex dignitate personæ operantis, ita, ut quo

dignior est persona, eo etiam sint maioris valoris opera illius in genere moris, etiamsi in esse physico sint minora. Ex quo principio tale argumentum formari potest: tanto valoris maioris est operatio personæ dignioris, quanto persona dignior est: sed persona operans in Christo Domino est infinitæ dignitatis, et in ratione personæ infinite excedit omnem dignitatem personæ creatæ: ergo et eius operationes erunt valoris infiniti, seu quod idem est, infinite excedent in valore morali omnem valorem operum alterius personæ. Maior propositio patet, imprimis in naturalibus et humanis rebus, certum enim est æquale obsequium non esse æqualis valoris, si offeratur a viro primario et plebeio. Deinde in supernaturalibus; nam idem opus specie, si fiat ab homine existente in peccato, non est condignum præmio æternæ beatitudinis, ut colligitur ex c. 8. *ad Rom.* v. 18. Nec promissio Dei facere potest opus condignum, quod ex se condignum non est. Si vero fiat ab homine existente in gratia, facit dignitas personæ Deo gratæ, ut opera bona sint altiori modo digna præmio beatitudinis. Deinde idipsum probatur a posteriori ex hoc mysterio. Patres enim, quos infra adferemus, tribuunt actionibus Christi valorem satisfaciendi eo, quod sint actiones personæ infinitæ, aiuntque per similes actiones non potuisse personam creatam satisfacere, ergo sentiunt dignitatem et valorem operum crescere ex dignitate personæ.

Dignitas operantis auget valorem operis.

Rationem vero a priori illius maioris reddunt varii, quos bene refutat *Asturacensis* q. 5. de gratia Christi art. 2. diff. 2. Col. 327. et revera, ea, quæ adfert *Suarius* sec. 4. §. dicendum igitur; parvum habent momentum. Nam iuxta illa cogitur concedere omnes actiones Dei ad extra esse infinitæ dignitatis, quia a Deo infinito procedunt, quod ultro fatetur *Suarius* loco citato. Similiter concedere debet omnia accidentia Christi Domini fuisse valoris infiniti, ut calorem, etc. quia fuerunt in subiecto unito Verbo. Vera igitur ratio est: nam persona, quæ alteri satisfacit, et meretur apud illum, non solum offert alteri suam operationem, sed etiam totam suam dignitatem offert in honorem et obsequium alterius eo modo, quo offeri potest. Ergo cum satisfactio includat etiam ipsam personam, quæ simul cum actione ipsa offertur ei, cui satisfit, idcirco, si persona sit infinita, tota sua infinitate honorat alterum, nec solum ipsa operatio, sed et operans in quo persona continetur submittit sese et offert in obsequium eius, cui satisfit saltem in natura assumpta. Unde licet non omnis actio personæ nobilioris

Cur dignitas personæ satisfacientis augeat valorem operum.

sit nobilior in se, nam verbi gratia comestio ducis non est nobilior, quam militis; tamen omnis actio personæ dignioris ordinata ad satisfactionem, vel meritum dignior est; cuius non est alia ratio, quam ea, quæ a nobis allata est, quod post varios discursus tandem admittit et *Suarius* sec. 4. §. ad secundam obiectionem, et innuit *Apostolus* non obscure. Volens enim explicare radicem satisfactionis Christi Domini ait ad *Tit.* 2. v. 14. dedit semet ipsum pro nobis, ad *Philipp.* 2. v. 8. humiliavit semet ipsum. *Hebr.* 9. v. 14. obtulit semet ipsum. *Ephes.* 5. v. 2. tradidit semet ipsum oblationem ethostiam pro nobis. Ex quo principio colligitur:

1. Non solum altioris ordinis esse valorem operum Christi Domini, sed prorsus esse infinitum valorem illorum, nec potuisse etiam de potentia Dei absoluta effici, opera maioris valoris ad satisfaciendum operibus Christi Domini. Et ratio est: nam eadem dignitas, quæ est intrinseca personæ, seipsa tamquam forma extrinseca tribuit dignitatem et valorem moralem actibus naturæ sibi unitæ: ergo cum dignitas personæ sit infinita, nec habeat unde limitetur ad tribuendum finitum valorem moralem, tribuet infinitum. Quod vero non sit a quo limitetur persona Verbi ad tribuendum solum finitum valorem actibus Christi Domini, sicut est in actibus charitatis divinæ, in actu, quo Beatissima Virgo Christum obtulit Patri: probatur ex altiori et diverso modo, quo infinita persona operans, et obiectum infinitum tribuit valorem actibus. Nam obiectum infinitum non formaliter, sed tantum terminative communicat bonitatem actui, ut post alios recte notat *Suarius* sec. 7. §. ultimo ex his. At non terminat actum, nisi quatenus applicatur media cognitione finita voluntati finitæ, atque ideo finito modo tendit voluntas in illud et temperatur obiectum infinitum, ne refundat in actus bonos tantum valorem, quantum in se habet et quantum ex se posset, si adæquate attingeretur, sicut nec in actus malos refundit summam deformitatem, sed iuxta proportionem gradus cognitionis. At vero persona operans tantam dignitatem moralem tribuit actui, quantam potest, nec limitatur a finita cognitione, quia se ipsa et immediate tribuit dignitatem actui eo, quod per actum offert suam totam dignitatem, atque ideo eadem dignitas, quæ intrinseca est personæ, extrinsece tribuit valorem actui tota sua infinitate. Et ratio est. Nam non tribuit hunc valorem actibus physice influendo in illos, (physicus enim influxus personæ infinitæ non facit opus infiniti valoris, ut patet ex con-

Cur valor a dignitate personæ sumptus non limitatur.

cursu Dei, quo ad actus supernaturales cum nostra voluntate, tamquam instrumento concurrit) sed solum terminando naturam et mediante natura, etiam ipsas actiones. At tota sua dignitate terminat naturam, ergo tota sua dignitate tribuit valorem actibus. Nec limitatur valor operum ex modo operandi per cognitionem finitam; nam hic modus tribuendi valorem actibus independens est ab hoc vel illo gradu cognitionis. Unde si homo existens in gratia operetur, etiamsi non cognoscat se esse in gratia, accipiet tamen eius operatio valorem condignum respectu beatitudinis, quem non haberet si in gratia non esset.

Constat 2. Omnes actus Christi Domini in hoc valore infinito pares fuisse; ab eadem enim persona oriebatur iste valor; licet in valore, quem ab obiecto, intensione actus etc. sumebant, distingverentur, eo modo, quo accideret, si in aliquo regno valor monetæ ex insignibus et imagine æstimaretur. Tum enim, etsi monetæ differrent in pondere, specie metalli etc. tamen æqualis pretii essent in valore proveniente ex signo regio. Dices; persona Verbi est simpliciter infinita in tota latitudine entis: ergo si totam suam dignitatem largitur actui, et actus similiter erit infinitus. Respondeo. Persona non confert actui totam dignitatem physicam, et intrinsecam, quam in se habet; id enim impossibile est: confert tamen tantam, quantam in genere moris, tamquam forma extrinseca conferre potest, cum non sit unde limitetur: siquidem ad totam hanc dignitatem moralem tribuendam aliud non requiritur, quam quod actus sit illius personæ, quo mediante dignitas personæ offeratur, ad hoc autem sufficit, si sit actio naturæ terminatæ a divina persona.

Simile.

Suarius disp. 4. sec. 6. §. De tertio : vide quomodo valor iste non sit infinitus in tota latitudine entis.

Constat 3. Id quod 1-a conclusione dicebamus, quodlibet minimum opus Christi Domini fuisse sufficiens pro toto debito generis humani. Imo si per impossibile ipsemet Christus Dominus peccasset, ipsius satisfactio fuisset valoris sufficiensis ad satisfaciendum, quamvis id negat *Durandus* 3. d. 20. q. 2. n. 6. quamvis ut bene notat *Asturacensis* q. 5. de gratia Dei art. 2. dub. 3. ad 6. fol. 396. ex alio capite; quia eo ipso, quod Christus peccasset, fuisset destructus. (Nam vel non mansisset Deus, vel certe Deus peccasset, ut infra dicemus.) Si peccasset Christus Dominus, sequeretur non posse ipsum satisfacere pro suo peccato, atque ideo posito impossibili quod peccaverit, et tamen manserit Deus, utrumque contradictorium sequeretur: siquidem ex impossibili sequitur quodlibet.

Quodlibet minimum opus Christi suffecisset.

Constat 4. Inutilem esse discursum Asturacensis loco citato §. quo supposito fol. 339., ubi postquam admisit infinitum valorem operum Christi Domini ratione personæ operantis, ait etiam ratione rei oblatæ fuisse quosdam actus ipsius infiniti valoris, eos scilicet, per quos se et suum sanguinem obtulit Patri in pretium nostrum. Et hæc infinitas licet necessaria non fuerit ad satisfactionem, ad quam sufficiebat prior illa infinitas; tamen ad rationem emptionis erat necessaria. Unde, licet, inquit, non sit duplex infinitas in operibus Christi, cum ab eadem persona sumatur valor pretii et valor operum, atque ideo non possit esse duplex valor: tamen Christi satisfactionem, ut præcise fuit emptio, debuisse habere infinitum valorem ratione pretii oblati. Et ratio est. Nam in emptione non sumitur valor operis a persona emente, nec pluris æstimatur pretium sive a rege, sive a rustico offeratur, sed solum attenditur valor pretii. Deinde idcirco satisfactio et meritum eo maioris valoris est, quo fit a persona digniori: quia is qui satisfacit non solum operationem, sed totam suam dignitatem offert illi, cui satisfit. Ad in emptione solum pretium et non ipsa persona offertur: ergo dignitas personæ nihil facit ad valorem emptionis. Hæc inquam tota speculatio est parum utilis, cuius suppresso nomine obiter meminit *Suarius* disp. 4. sec. 4. §. sed hæc distinctio. Nam imprimis fundatur in falso intellectu metaphoræ emptionis, quæ in præsenti nihil aliud significat, quam æqualem satisfactionem per modum meriti, ut illa sec. 4. §. quod ad alterum, notavit etiam *Suarius* ex *D. Thoma*. Nam emptio propria hic non intercessit, ut dubio præcedenti diximus, cum nec a Deo, nec a dæmone potuerimus proprie emi. Deinde iuxta hanc sententiam concedendum esset potuisse Beatissimam Virginem offerendo Christum in templo solvere Deo æquale pretium pro nobis, et nos redimere, sicut et in altaris sacrificio a sacerdote posset solvi æquale pretium, cum res oblata sit infinita. Quare velit, nolit *Asturacensis* cogitur tandem in communem sententiam revolvi.

Quomodo dicatur Christus nos emisse?

Dico 7. Valor iste moralis Christi Domini actuum proveniens a dignitate personæ, physice solum consistit in denominatione extrinseca a dignitate personæ, ratione cuius digni sunt æstimatione infinita. Ita *Capreolus* 3. d. 18. q. unica art. 3. ad 4. *Scoti* contra 4-am conclusionem; *Caietanus* hic. art. 2. §. ad 3-am dubitationem, *Asturacensis* q. 5. art. 2. fol. 340. quod, ut probemus, supponendum est, quod valor moralis actuum alius sit intrinsecus,

quia desumitur a bonitate intrinseca actuum, quam habent ex obiecto, intensione, cæterisque circumstantiis intrinsecis, vel saltem bonitatem intrinsecam refundentibus in actum, et de hac bonitate disputatur 1., 2. q. 18. et ut dicto 4. ostendimus, etiam si talis valor infinitus fuisset in actibus Christi Domini, tamen ille non esset valor, quem Patres requirunt ad satisfactionem pro genere humano. Alius valor est extrinsecus actuum, qui provenit a forma extrinseca actus, cuiusmodi est valor, quem habent a gratia opera iustorum ad condignitatem præmii cælestis, et talis est dignitas et valor actuum, qui provenit a dignitate personæ tamquam a forma extrinseca actuum. Licet enim primus etiam valor proveniat a persona, ut operante, et influente in actum, in entitatem ac bonitatem illius, non provenit tamen ab illa, ut a forma extrinseca, quod igitur hæc posterior dignitas actuum solum sit denominatio extrinseca, hoc est, quod nihil aliud sit, quam entitas physica actus, quatenus subest denominationi extrinsecæ personæ, cuius est, et quæ illo mediante offertur alteri.

Probatur 1. Nam valor et dignitas operum Christi non est substantia actus, nec respectus aliquis transcendentalis, nec ens rationis; ergo physice loquendo solum est denominatio extrinseca. Quod non sit substantia actus et respectus transcendentalis, patet. Nam si natura humana Christi Domini retentis iisdem actionibus poneretur in supposito creato, etiam si actus physice essent eiusdem rationis, non essent tamen eius valoris, cuius nunc sunt. Ergo valor non est aliqua entitas physica actuum. Antecedens patet et probatur. Nam quidquid physicum est in illis actibus, productum est ab iis principiis, quæ retineret natura in alio supposito, siquidem personalitas Verbi non influit aliquo speciali concursu physico in actus Christi Domini, siquidem personalitas Verbi solum terminat humanitatem et solum mediante unione cum natura, unitur actionibus respicientibus immediate solam naturam tamquam principium productivum.

Quod non sit ens rationis patet. Nam hoc non est nisi cum actu fingitur, et existit obiective in intellectu. At sine actuali operatione intellectus actiones Christi Domini sunt actiones personæ infinitæ ex digna æstimatione infinita, etiam si a nullo æstimentur. Et quamvis Deus semper æstimet opera Christi Domini; tamen nullum ens rationis fingit, nec ideo sunt tanti valoris opera Christi, quia æstimantur a Deo, sed potius æstimantur, quia digna sunt.

Probatur 2. Nam idem actus quo ad speciem potest esse in homine peccatore et iusto: et in isto quidem est digna præmio æterno, in illo minime: at ista dignitas aliud non potest esse, quam denominatio a persona operante; ergo etiam in Christo Domino ad valorem infinitum operum sufficit actum esse personæ infinitæ, nec quidquam addi oportet præter dignitatem personæ extrinsecam actibus. Hæc autem dignitas etsi nihil intrinsecum addit actibus, tamen realis dignitas est. Sicut etsi visio nihil intrinsecum addit obiecto, tamen obiectum realiter visum est per visionem realem extrinsecam obiecto. Aliud enim est aliquid esse reale, aliud esse intrinsecum, quæ duo, qui non distingvunt, sæpe hallucinantur.

Ex his facile reiici possunt recentiores quidam apud *Suarium* disp. 34. met. sec. 7. n. 4. et hic sec. 4. §. quoniam vero: qui dicunt, idcirco opera Christi Domini fuisse valoris infiniti, quia componebantur ex actibus divinis et humanis, et ideo a Patribus vocantur actiones theandricæ et deificatæ. Verum ut contra Monothelitas infra ostendemus, certum est in Christo Domino fuisse duarum naturarum diplices operationes eiusdem quidem personæ, ac proinde Dei viriles; cæterum omnino diversas fuisse operationes divinas et humanas: at si fuisset una operatio composita, non fuisset duplex operatio, quod ut infra dicemus sæpe damnatur in 6. *Synodo*. Deinde si ex persona Verbi et humanitate fieret unum principium operationum diversarum, fieret etiam una natura; cum nihil aliud sit natura, quam principium operationum. Quæ cum clara sint, non puto recentiores illos a *Suario* nominatos aliud voluisse, quam quod in ultima conclusione diximus. Actio Dei virilis.

Ex his ad rationes dubitandi respondetur.

Ad 1. Imprimis nego consequentiam. Ut enim dicto 5-o ostendimus, etiamsi peccatum esset infinitæ malitiæ et actus Christi Domini non essent infiniti valoris, tamen quia habent valorem altioris ordinis, potuisset unicus actus sufficere pro omnibus peccatis. Deinde nego antecedens. Ut enim dicto 3-o ostendimus, peccatum non habet malitiam infinitam.

Ad 1. probationem, patet ex dictis conclusione 3-a. Verum enim est crescere malitiam offensæ ex personæ offensæ dignitate, et indignitate offendentis; non crescit tamen semper eadem proportione et quantitate arithmetica, nisi ex cognitione perfectissima oriatur; sicut nec bonitas actus crescit eadem proportione ex obiecto formali infinito. Ex infinitæ igitur personæ offensa et ex

obiecto formali infinito solum infertur esse aliquam bonitatem, vel malitiam in actu altioris ordinis, et quæ æquari non possit per species aliorum actuum respicientium obiectum finitum, et præterea infertur, quod si procedat actus ex infinita cognitione, habebit infinitam bonitatem vel malitiam. Quare sicut si quis ita argumentetur: quo obiectum est nobilius et perfectius, eo perfectiori lumine eget intellectus ad intelligendum; ergo ad cognoscendum Deum infinitum indigebit lumine perfectionis infinitæ; manifeste paralogizaret: ita in præsenti etc. Et ratio apriori est. Nam in præsenti simul cum illa circumstantia indignitatis personæ offendentis, et in eodem gradu crescit ratio diminuens malitiam peccati ut Conc. 3. dicebamus. Nam quo persona est vilior, eo imperfectior est in illa cognitio dignitatis personæ offensæ, atque ideo sicut infinite distat cognitio, quam habet homo de Deo a cognoscibilitate adæquata dignitatis Dei: ita sine mensura diminuitur malitia iniuriæ. Sicut enim in humanis, si princeps mutato habitu et incognitus afficiatur iniuria, non crescit gravitas iniuriæ ob defectum cognitionis; et similiter notat optime ex *Maiore Vasquez* 1. p. disp. 127. c. 3. in fine: dicta et facta contumeliosa stultorum, puerorum, ebriorum etiamsi sint contra principem non censentur iniuriæ propter exiguam cognitionem: ita etc.

Vide 1. p. q. 17. ar. 1.

Ad confirmationem respondeo: peccatum immediate et proxime solum avertit hominem a bono finito, et illo privat scilicet gratia et bonitate debita in esse actui, per quæ homo conversus est ad Deum. A Deo autem avertit solum mediate non tanquam a forma opposita, sed tanquam ab ultimo fine. Malitia autem peccati ab eo desumitur, cui immediate opponitur.

Ad 2. probationem. Tam pœna damni, quam pœna sensus est finita intensive. Nam pœna damni privat finita visione, pœna sensus finitum cruciatum infert. Debetur tamen finitæ culpæ pœna infinitæ durationis. Quodlibet enim peccatum ex se æternum est, qui enim sponte labitur, viribus naturæ nunquam resurgere potest, atque ita, qui peccat, quantum est ex se, vult perpetuo in peccato esse, cum vult carere amicitia Dei, quam ex se nunquam potest recuperare. Idcirco autem dicitur Deus punire circa condignum, quia pœna sensus minor est statuta a Deo, quam mereretur peccatum, ut sic in ipsa punitione locus sit misericordiæ.

Ad 3. probationem. Si id, quod minus est, eiusdem naturæ sit cum eo, quod maius est finite, potest crescendo æquari maiori:

si tamen sint diversæ rationis, et unum essentialiter sit maior altero, non potest æquari minus maiori, ut exemplo anguli contingentiæ et anguli rectilinei patet in naturalibus. Ad ultimam probationem. Nego maiorem. Cum enim Dei bonitas simpliciter sit infinita et necessaria ad rationem Dei, plus placet Deo, quam displiceat finita malitia peccati. Ad probationem respondeo cum *Suario* sec. 7. §. *ad fundamentum:* peccatum nec esse destructivum nec contristativum Dei; nihil enim contristat alium, nisi quod est malum ipsius, at in peccato nihil est, quod possit esse malum Dei. Sicut igitur ubi impossibile est calefactibile, est etiam impossibile calefactivum, ita etc.

Velle dare infinitam elemosynam, an sit bonitatis infinitæ.

Dices. Saltem si quis vellet infinite odisse Deum, seu habere actum odii Dei infinitum, comitteret peccatum infinitum. Respondeo. Non refundi in illum actum infinitam malitiam, sicut nec refunditur bonitas in actum, quo quis vellet dare infinitam elemosynam infinitis pauperibus: de quo late *Suarius* sec. 7. §. *sed hæc responsio,* et sec. 4. §. *ad Confirmationem:* Cuius ratio sumi debet ex diverso modo, quo obiectum infinitum, et quo persona infinita refundit valorem in opus.

Ad 2. respondeo. Opera Christi Domini non solum altioris valoris, sed penitus infiniti fuisse. Ad 1-am probationem: falsum est extra infinitum nihil esse et non posse dari plura infinita inadæquata: imo ut 3. Phys. c. 62. ait Physicus, infiniti semper est aliquid, est extra, quamvis infinito adæquato nihil possit addi. Quomodo autem quolibet actu satisfecerit Christus Dominus, dicto 2. explicavimus. Ad 2-am probationem respondeo. Infinitum valorem habuisse opera Christi Domini a dignitate personæ. Ad instantiam respondet *Victoria* ac *Pena* apud Medinam 1. 2. q. 114. art. 8. circumstantiam gratiæ sanctificantis augere valorem operum iusti, atque ita si gratia infinita daretur iusto, concedit *Victoria,* illum suis actibus mereri posse infinitam gloriam. Existimo tamen cum *Medina,* et ab ipso citato *Cano,* circumstantiam gratiæ augere quidem valorem operum, quantum ad eum effectum, ut sint condigna et proportionata gloriæ et in ordine ad hunc effectum crescere dignitatem actus ex perfectione gratiæ iustificantis. Cæterum intensionem præmii non commensurari gratiæ, sed operi, quod fit ex gratia atque ita, qui minorem gratiam habet, si eliciat actum præstantiorem maioris intensionis etc. merebitur maius præmium, quam alius habens intensiorem gratiam mereretur operibus langvidis.

Iustior paribus actibus non plus meretur, quam minus iustus.

Ratio desumitur ex Dei ordinatione, qui promisit præmium unicuique non iuxta gradum gratiæ, sed secundum opera sua. Et hoc innuit etiam, licet obscure *Suarius* sec. 4. De impetratione tamen bene notat *Medina,* diversam esse forte rationem. Ad 2-am probationem concedo infinitum obiectum posse refundere in actum bonitatem infinitam, nisi limitetur a cognitione finita, ut in nobis limitari diximus dic. 3. et 6. ubi etiam ostendimus, non limitari dignitatem personæ infinitam, quo minus infinitum valorem refundat in actus. Ad 3-am probationem respondeo. Bonitas, quam actus Christi Domini habent ex obiecto, finita est et limitata, nec distincta ab entitate actus liberi; at vero valor seu bonitas, quam habent a dignitate personæ, infinita est, et distincta ab entitate actus liberi: nec aliud est, ut conclusione 7-a diximus, quam extrinseca denominatio.

Ad 3-am argumentum respondeo. Aliud est Christum Dominum obtulisse pro nobis superabundantem satisfactionem, et quantum in se est redemisse nos: aliud vero hanc satisfactionem voluisse nobis applicari, absque nostra cooperatione: hoc enim postremum falsissimum est. Nam ut ad *Hebr.* 5. v. 9. dicitur: factus est obtemperantibus sibi causa salutis, et *Marc.* 16. v. 16. qui crediderit etc. Sicut igitur ipsimet hæretici fatentur, Baptismum, et fidem requiri ad hoc, ut simus participes satisfactionis Christi Domini, ita coguntur idem dicere de pœnitentia, charitate etc., per quæ Christi merita nobis applicamus; et ideo dicuntur iusti *Apoc.* 7. v. 14. *1. Timoth.* 9. v. 16. *1. Ioan.* 3. v. 3. *2. Corint.* 5. v. 20. sanctificare se, salvare se et lavare.

Ad 4-am respondeo. Omnes conditiones necessarias ad sanctificationem reperiri in Christo Domino. Ad 1. in contrarium respondeo. Etsi satisfactio debita ex iustitia fieri nequeat ex iis, quæ sunt sub pleno dominio actuali creditoris: tamen satisfactio pro inobedientia (qualis est omnis satisfactio, quæ fit Deo pro iniuria peccati) non requirit translationem dominii, sed sufficit uti rebus creditoris Dei ad obsequium ipsius, sicut enim non ideo constituimur debitores per peccatum, quasi aliquid a dominio Dei subducamus, sed quia opere, quod simul erat Dei et hominis, usi sumus contra præceptum Dei: ita ut tollatur hoc debitum, non est opus aliquid restitui Deo. Addit *Valentia* hic. q. 1. punc. 5. §. quartum argumentum: opera Christi, quoad entitatem physicam, esse sub pleno dominio actuali Dei; tamen esse liberum, esse tanti valoris, et breviter, esse morale horum actuum, est proprium Christi Domini, ac proinde ex propriis potuisse Christum Dominum

satisfacere. Quod iuniores quidam explicant tali imagine. Si ego debeam cuipiam centum, et is habeat massam auri, quæ per se quidem valeat centum, signata vero meo sigillo valeat ducentos, eo ipso, quod massam consignem, satisfacio pro centum: ita in præsenti etc. Quam tamen responsionem sibi valde displicere ait *Suarius* disp. 4. sec. 6. hæc tamen doctrina; et merito. Nam non potest non esse sub dominio eius extrinseca denominatio, sub cuius dominio est forma, a qua oritur talis denominatio; et universe, omnia dominia Christi Domini necessario sunt sub dominio Dei. Omne enim tale dominium, et omnis valor moralis actuum Christi Domini est aliqua ratio creata, nec infinita in tota latitudine entis, sed solum in genere meriti et satisfactionis. Alii putantes eandem personam posse sibi ipsi satisfacere ratione diversorum iurium quæ habet, ut exemplo tutoris patet, aiunt, Verbum, ut terminans habere duplex dominium super operationes naturæ humanæ assumptæ; et tamquam creditor commune toti Trinitati; et dominium peculiare et formale tamquam satisfactor super easdem operationes: potest igitur sibi non solum ut Deo sed et ut Verbum est satisfacere ex iustitia per dominium formale sibi proprium. Contra, nam nullum dominium nisi ratione intellectus et voluntatis. At hoc commune est Trinitati, ergo. Respondet aliquis: valorem operum Christi excedere et offensas et beneficium profectum a Deo. Idcirco utrique satisfieri potuit. Contra. Nam ille ipse valor operum aliquid creatum est et sub dominio Dei, ergo pro eo debetur gratiarum actio ss. Trinitati. Idem de unione de personalitate Verbi communicata humanitati, quæ infinita beneficia sunt, et altioris ordinis, quam opera Christi. Simile.

Ad 2-am probationem, patet ex dictis dub. 1. Gratia enim creditoris, quæ non intercedit in ipsa solutione debiti, non tollit perfectam rationem satisfactionis: at vero gratia facta Christo, quod scilicet unio hypostatica sit illi collata, quod admissus sit tamquam fideiussor pro genere humano, quod voluerit illi Deus denegare concursum generalem etc. fuit gratia antecedens, nec imminuens rationem perfectæ satisfactionis.

Ad 3-am probationem, patet ex dictis dub. 1. Nam ad satisfactionem perfectam apud Deum satis est, si sit in opere condignitas ad reparationem debiti, quod per peccatum incurrimus, quæ condignitas etiam manet in actibus debitis, ut patet in nostro merito, siquidem operibus debitis ex præcepto mereri nos apud Deum certum est.

Quam ob rem ut dubio 1. diximus, perfecta satisfactio fieri potest actibus, qui debentur variis titulis non adferentibus novum debitum. Talia autem fuerunt opera Christi Domini, quæ etsi debebantur ex obligatione naturali gratitudinis, cultus Dei etc. hae tamen obligationes non adferebant novum debitum, sed urgebant solutionem rei debitæ multis titulis. Contra hoc, nam qui accipit mutuo centum, non satisfacit reddendo centum debito gratitudinis, sed tantum debito iustitiæ, ergo. Quod vero Deus non præcepit Christo Domino ut omnia sua opera offerret pro sola gratitudine etc. gratia quidem fuit, sed antecedens solutionem inclusa in voluntate, qua Deus voluit acceptare Christum ut fideiussorem pro nobis, ac proinde non impedire, quominus possit pro nobis satisfacere.

Dubium IV.

AN DICI POSSIT, NON SOLUM CHRISTUS, SED ET HUMANITAS CHRISTI DOMINI SATISFECISSE PRO NOBIS?

Supponendum est ex *D. Thoma* 1. p. q. 75. art. 2. ad 2.: de aliquo principio agendi dupliciter dici posse actum agendi, seu quod agat. Primo, tamqam de ente completo in ratione entis, quia scilicet sit ens completum, non ordinatum amplius ad constitutionem cum alio. Secundo, tamquam de principio revera efficiente, licet non completo in esse entis, sed componente aliquod ens completum, quod dicatur agere per illud principium, qua ratione ait *D. Thomas:* dicere solemus hominem videre oculo, intelligere anima etc. Cum igitur humanitas Christi sit pars hominis Christi, clarum est eam non posse dici satisfecisse pro nobis tamquam ens completum. Solum igitur quæstio est: an humanitas dici possit satisfecisse tamquam pars, per quam operabatur Christus Dominus, sicut dicitur solvisse, intellexisse, passa esse etc.

Negat *Suarus* hic disp. 4. sec. 5. §. alius modus. Fundamentum est; tum, quia non potuit satisfacere humanitas, nisi habuerit aliquid æquivalens peccato: at humanitas nihil tale habuit; si enim habuisset, opus non fuisset Verbum incarnari; tum, quia actiones sunt suppositorum, non naturarum in abstracto significatarum: quia operari supponit esse. Ergo antequam res intelligatur completa ad existendum, non intelligitur completa ad operandum: sed res significata in abstracto non intelligitur completa ad existendum, ergo nec ad operandum; tum demum, quia si humanitas satis-

fecisset, dici posset, Christus satisfecisse tantum ut homo, sicut dicitur tantum fuisse mediator, sacerdos etc. ut homo.

Dico tamen breviter. Humanitatem Christi Domini sanctificatam per unionem hypostaticam satisfecisse pro nobis eodem sensu, quo dicitur obedivisse Deo, obtulisse preces etc. Est *D. Iraenei* lib. 5. c. 14. ibi: Iusta caro reconciliavit etc. et per carnem et sangvinem Domini salvati sumus. D. *Thomæ* hic. c. q. 22. art. 3. ad. 1. ubi postquam dixisset, Christum esse sacerdotem in quantum est homo; addit, in quantum eius humanitas operabatur virtute divinitatis illud sacrificium erat efficacissimum. Idem docet *Asturacensis*, q. 5. de gratia Christi art. 2. dub. 3. §. fol. 390. ad secundam replicam, ect.

Probatur 1. Christus quatenus homo satisfecit pro peccatis, ergo etiam humanitas. Consequentia patet. Nam illa sola dicuntur de Christo cum illa reduplicatione (quatenus homo), quæ ipsi conveniunt ratione humanitatis, ut docet *D. Thomas* hic q. 16. art. 10. et 11. cum ait: Christum quatenus homo est, dici creaturam, quia natura humana creata est. Ergo similiter si Christus in quantum homo satisfecit, etiam natura humana illius sanctificata per divinitatem satisfecit. Antecedens vero illud certissimum est. Nam Christus satisfecit Deo in quantum fuit mediator et sacerdos, offerens sacrificium corporis sui. Sed fuit mediator et sacerdos in quantum homo, ut dicemus q. 22. et 26. et expresse docet *Augustinus* 10. Confess. c. 43.; in quantum homo, in tantum mediator etc. Idem repetit 10. de civitate c. 20. et lib. 9. c. 15. et lib. 10. c. 6.: secundum formam servi, ait, mediator est, in hac sacerdos, in hac est sacrificium. Confirmatur. Nam satisfacere est offerre æquale obsequium pro iniuria; sed natura humana Christi sanctificata per divinitatem obtulit bene operando tale obsequium, ergo etiamsi in abstracto significetur, vere dicetur satisfecisse eodem sensu, quo alii actus creati dicuntur de illa humanitate.

Probatur 2. Omnis satisfactio fieri debet ab offerente intellectuali, realiter distincto ab eo, cui offertur. Sicut enim iniuria necessario est ad alterum, ita et satisfactio. Ergo satisfactio Christi Domini oblata tribus divinis personis debuit esse a substantia intellectuali realiter distincta a tribus divinis personis. At in Christo nulla est substantia intellectualis realiter distincta a persona Verbi præter humanam naturam: ergo hæc dicetur proprie satisfecisse, et ratione huius Christus, sive ille homo in concreto.

Ad 1. In contrarium respondeo. Humanitas Christi Domini sanctificata per Verbum habuit pretium æquivalens peccatis nostris. Sicut ergo licet in homine iusto gratia iustificans tribuat operibus ipsius proportionem ad merendum; atque ideo, si eadem opera fierent a peccatore non essent condigna præmio: propterea tamen non dicimus gratiam iustificantem mereri vel satisfacere, sed hominem gratum: ita proportionaliter in præsenti.

Ad 2. Actiones sunt suppositorum tamquam agentium completorum in ratione entis, per quod non operatur aliud suppositum. Tamen actiones sunt etiam naturarum singularium, tamquam partium, per quas suppositum dicitur operari. Sicut ergo humanitas Christi dicitur doluisse, vidisse, audivisse etc. ita dicitur etiam satisfecisse.

Ad 3. Negandum est cum illa exclusiva dici posse Christum satisfecisse tantum, ut hominem, quia illa exclusiva significat, divinitatem nullo modo influxisse in valorem satisfactionis, quod falsum est. Nam licet Christus Dominus fuerit principium offerens, tantum ut homo, vim tamen offerendi æquale habuit a valore operum dependente a personalitate Verbi. Quamvis igitur recte dicatur: Christus est sacerdos, mediator etc. tantum quatenus homo, dici tamen non potest, satisfecisse tantum quatenus homo. Et ratio disparitatis est. Nam actus sacrificandi, mediandi etc. solum includit oblationem, non autem includit æqualitatem valoris pro iniuria peccatorum. At vero actus satisfaciendi formaliter includit non solum actum offerendi, sed offerendi cum æquali valore, quod Christo convenire non potest ratione solius humanitatis. Quare dicendum potius est, Christum Dominum satisfecisse, in quantum homo Deus est, singulæ enim partes huius termini complexi (Deus homo) concurrerunt ad aliquid inclusum in ratione satisfactionis.

Dubium V.

AN ALIQUA PURA CREATURA SALTEM CUM AUXILIIS SINGULARIBUS DIVINÆ GRATIÆ, POTUERIT PRO SUIS VEL ALIENIS PECCATIS MORTALIBUS PERFECTE SATISFACERE?

Ratio difficultatis est:

1-a. Quia videtur, quod homo, adiutus auxiliis gratiæ, possit perfecte satisfacere pro suis peccatis. Nam actus contritionis et charitatis est conversio ad Deum et amicitia cum illo: ergo tollit

aversionem peccati et inimicitiam Dei ab homine. Si enim conversio et aversio sint contraria, conversione informante subiectum tolli debet aversio; ergo si quis ex gratia Dei eliciat actum dilectionis et conversionis ad Deum, ex natura rei tolletur aversio a Deo, seu peccatum, ergo perfecte satisfiet pro peccato.

Ut enim optime notat *Scotus* 4. d. 15. q. 1. §. contra, quod ista conversio fiat ex gratia, non magis impedit rationem perfectæ satisfactionis, quam impediverit Christi Domini satisfactionem gratia unionis. Deinde pro actu odii Dei, in quo est summa malitia, posse satisfieri Deo probat *Scotus* loco citato: cuius argumentum claritatis causa hoc modo formamus: Peccatum odii Dei formaliter consistit in privatione bonitatis, quæ in actu amoris Dei invenitur ut ex 1. 2. certum est. Ergo illa perfectio, in cuius privatione consistit peccatum, invenitur in actu dilectionis Dei, atque ita tanta bonitas est in actu dilectionis, quanta malitia seu privatio est in actu odii Dei. Cum enim mensura privationis desumatur ex mensura perfectionis, qua privat, necessario sequitur, tantæ perfectionis esse formam oppositam, quantæ imperfectionis et malitiæ est privatio, ergo etc. Confirmatur 1. Qui peccat actu odii, solum aufert a Deo bonitatem, quæ debebat inesse actui hominis libere operantis: at hæc redditur in actu charitatis et contritionis; ergo quantum ablatum est Deo per peccatum, tantum redditur per actum contritionis. Confirmatur 2-o. Nam perfectio positiva ex natura sua aufert privationem oppositam, quæ erat in subiecto; sed ratio peccati est privatio perfectionis debitæ in esse, ergo bonitas illi opposita tollet eam a subiecto, cui advenit; sublato autem peccato non remanet amplius debitum peccati: ergo pro illo satisfactum est. Simili argumento probari potest actum temperantiæ esse æqualem satisfactionem pro malitia intemperantiæ etc.

2. Videtur homo etiam in puris naturalibus, hoc est in illo statu, in quo statuisset Deus, nulla dare auxilia gratiæ, potuisse satisfacere pro suo peccato. Nam homo in pura natura potest reddere Deo, quicquid Deus ab illo iuste potest exigere: ergo si totum id reddat satisfiet divinæ iustitiæ. Antecedens patet. Nam si tantum det homo, quantum potest, non potest Deus ab illo amplius aliquid iuste exigere; ergo si homo det quantum potest, dat quantum Deus ab ipso potest iuste exigere.

3. Videtur homo cum auxiliis gratiæ posse satisfacere pro toto debito generis humani. Nam ut ex dub. 1. Conc. 7. patet,

Deo non potest aliter satisfieri pro peccatis aliorum, quam si offeratur illi pretium condignum æquale pro sanctitate seu gratia iustificante et dimissione peccati alieni; atque ideo etiam ipse Christus Dominus hac ratione satisfecit pro nobis. Sed purus homo cum auxiliis gratiæ Dei potest hoc præstare, ergo etc. Minor probatur. Nam purus homo cum gratia Dei potest offerre Deo pro aliquo gradu sanctitatis condignum, et æqualis valoris opus, ut de fide certum est in iustificatis, qui de facto merentur sibi de condigno augmentum sanctitatis et gratiæ iustificantis, ut qui iustus est, iustificetur adhuc. At opus illud eiusdem valoris et pretii est, sive præmium operis detur operanti, sive alteri: ergo si opus hominis iusti est æqualis et condigni valoris gradui sanctitatis et gratiæ sibi conferendo, erit etiam respectu similis gradus alteri conferendi valoris æqualis. Licet ergo de facto homo non mereatur aliis de condigno gratiam, sed solum mereatur augmentum gratiæ propriæ, id tamen non provenit aliunde, quam quod præter operis condignitatem necessaria sit promissio, qua se Deus obliget ad solvendum præmium, ut definit Concilium *Trident.* sess. 6. c. 16. De facto autem promisit Deus se redditurum unicuique prout gessit in corpore, sive bonum, sive malum: qua promissione facta evidens est, neminem posse mereri de condigno alteri quicquam, eo, quod opere, pro quo æqualiter solvitur, unum præmium nemo potest de condigno præmium aliud disparatum mereri. Ergo si de facto Deus omnibus operibus iustorum solvit operanti præmium condignum gratiæ et gloriæ, non potest homo iustus iisdem operibus mereri alteri de condigno præmium disparatum. Licet inquam verum sit, propter hanc rationem, de facto neminem aliis posse mereri de condigno ullum gradum sanctitatis; tamen si Deus inivisset pactum cum homine iusto, quod si suas actiones direxerit ad merendam gratiam alii se collaturum non operanti, sed ei, cui mereri vult gradum illum sanctitatis; non minus de condigno mereretur alteri, quam sibi ipsi gradum illum sanctitatis. Siquidem et opus et præmium essent eiusdem valoris, cuius nunc sunt; quilibet autem minimus gradus sanctitatis et gratiæ iustificantis est destructio peccati et iniquitatis, ut ex terminis patet et 1. 2. ostenditur. Ergo potuit saltem ex gratia Dei antecedente solutionem, qua Deus voluisset inire contractum et promittere præmium aliis conferendum, satisfacere homo æqualiter pro debito alterius; et per actuum multiplicationem pro

Cur nemo alteri de condigno mereatur.

omnibus hominibus, qui finiti sunt futuri. Et confirmatur. Nam in ordine ad demeritum simile quid contigit in Adamo, qui de condigno demeruit nobis omnibus gratiam; quia Deus inierat cum illo pactum, ut sibi et aliis conservaret, vel amitteret gratiam. Ergo simili pacto inito cum alio homine, posset unus alteri mereri gratiam.

1. sententia est dicentium, posse puram creaturam cum gratia Dei perfecte satisfacere pro peccato. Ita *Scotus* 4. d. 15. q. 1. §. quantum ad istum; qui ait, actu contritionis reddi Deo æquivalens illi bono, quod per peccatum ablatum est, ideoque actum contritionis esse æqualem satisfactionem. Verum, quia de facto nulli datur gratia necessaria ad actum contritionis, nisi propter Christum, idcirco nemo satisfacere potest pro suo peccato, nisi virtute meritorum Christi. Idem docet *Paludanus* 3. d. 20. q. 2. art. 2. in corpore et ad 1. *Gabriel* ibid. quæstione unica art. 1. *Aureolus* apud *Capreolum* 4. d. 15. q. 1. art. 2., qui omnes utuntur argumento, quod in prima ratione dubitandi attulimus. Idem docet *Alensis* 3. p. q. 1. memb. 5. art. 1. et *Caietanus* art. 2. §. ad horum evidentiam et §. ad primi ergo, et §. ad alteram, qui victus prima illa ratione dubitandi, quam ex *Scoto* attulimus, ait *D. Thomas* cum docet purum hominem non posse satisfacere Deo, nomine puri hominis intelligere hominem, qui nec Deus sit, nec divina gratia adiuvetur; concedit autem actum charitatis et contritionis esse æqualem satisfactionem. Idem docet *Bannes* 1. p. q. 21. et alii, quos *Suarius* disp. 4. sec. 9. refert initio, ut *Ruardus, Sotus* et alii; et *Durandus* 4. d. 15. q. 1. n. 6. licet dicat, hominem non posse Deo perfecte satisfacere sicut contendit nec Christum Dominum potuisse, eo quod omnia, quæ Deo offeruntur sive a nobis, sive a Christo Domino, debita sunt Deo titulo gratitudinis et Dei sunt: concedit tamen, potuisse hominem satisfacere ex acceptione Dei, quomodo satisfecit etiam Christus Dominus. Quod ipsum latius explicat 3. d. 20. q. 2. postquam enim n. 4. et 5. dixisset: nec meritum condigni, nec satisfactionem perfectam posse esse apud Deum (talem scilicet, ut ipse se explicat, quæ absque promissione obliget Deum) concludit n. 6. nec purum hominem, nec Christum Dominum satisfecisse. Postea vero n. 7. addit, aliam satisfactionem esse condignam secundum acceptationem Dei, et talem satisfactionem, inquit n. 4. de lege ordinaria nullus obtulit præter Christum, licet de potentia absoluta potuerit offerre. Favet huic sententiæ *Suarius* disp. 4. sec. 7. conc. 1.,

docet enim cum *Soto, Vega* et aliis, potuisse de potentia absoluta purum hominem aliquo modo de condigno satisfacere pro peccatis alienis. Idque probat argumento, quod in 3. dubitandi ratione attulimus.

Ut enim eo loco §. ex qua ratione intelligitur, notat *Suarius:* tam potest homo iustus mereri aliis gratiam et sanctitatem de condigno, quam mereatur sibi ipsi, dummodo præcedat Dei promissio, in quo tamen non loquitur consequenter ad ea, quæ paulo ante attulerat ex concilio *Francofordensi,* et quæ inferius adferemus. Addit *Suarius* conclusione 2. hanc satisfactionem creaturæ de condigno non fore æqualem offensæ divinæ. Sed ista non bene cohærent. Si enim æqualis non est offensæ, ergo non est de condigno, et certe illa tertia ratio dubitandi, qua et utitur *Suarius,* si quid probat, ostendit æqualitatem et condignitatem operis cum offensa, sicut ipse *Suarius* §. ex qua ratione etc., concedit, opera iustorum habere æqualitatem rei ad rem respectu gratiæ, quam aliis mereri posset, sicut habet respectu gratiæ, quam sibi meretur.

Hoc ipsum docent, qui putant, actum charitatis natura sua esse amicitiam Dei, et incompossibilem peccato. Ex hoc enim videtur sequi, quod si quis existens in peccato mortali eliciat cum gratia Dei actum charitatis, destruet eo ipso peccatum, atque ideo non remanebit debitum culpæ. Denique hoc ipsum tenetur docere *Soto,* qui 4. d. 1. q. 5. art. 4. docet, puram creaturam posse mereri alteri de condigno gratiam iustificantem. Ex hoc enim clare sequitur hæc prima sententia, ut ostendimus in ratione tertia dubitandi.

Dico 1. Nulla pura creatura potuit perfecte satisfacere Deo pro peccato suo, vel alterius. Ita *D. Thomas* hic. art. 2. ad 2. et tota illius schola. Idem docent Patres, ut *Cyprianus* serm. de passione D. n. 6. Originali, inquit, morti nullum nisi in crucis morte potuit esse remedium, nec reconciliare Deo potuit quælibet oblatio, nisi sanguinis huius sacrificii; et *Cyrillus* lib. 1. de fide ad Reginas c. Quod Christi mors mundo salutaris extiterit: mundus, inquit, propter delicta præcedentia aliter, quam per Christi mortem et sanguinem salvari nequibat. *Ambrosius* in illud caput 9. ad Hebr. ideo novi testamenti etc. Tantum fuit, inquit, peccatum nostrum, ut solvari non possemus, nisi unigenitus Dei moreretur pro nobis, et D. Basilius in illud Ps. 48. non dabit Deo placationem et pretium redemptionis animæ suæ: Non homo nudus, inquit, sed homo Deus nos redemit, quia nullus alius poterat condignum pretium

afferre. Et Augustinus in Enchirid. c. 108., neque per ipsum inquit, Christum liberaremur, nisi esset et Deus. Et *Leo* serm. 1. de Nativit. Nisi, inquit esset Deus, non adferret remedium, nisi esset homo verus, non præberet exemplum, et *D. Fulgentius* lib. de Incarnat. et Gratia c. 4. Nullatenus, ait, humana natura ad auferendum peccatum mundi sufficiens fieret, nisi unione verbi Dei. Idem docent *Chrysostomus, Cyrillus* Hierosol., *Damascenus. Anselmus* et alii, quos late referunt Feuardentius in Iren. lib. 3. c. 21. n. 1. *Valentia* hic q. 1. punc. 5. §. tertio quæritur; *Asturacensis* q. 5. de gratia Christi dub. 3. Conc. 1. col. 370. *Suarius* disp. 4. sec. 2. Conc. 3. et sec. 9. dicto 2.

Similia habet idem Leo. Serm. 3. de Pentecost.

Idem probatur ex Scriptura, ad *Galat.* 3. v. 21. Si data est lex, quæ potest iustificare, ergo est ex lege iustitia; et ut ad *Galat.* 2. v. 21. infert: Si per legem iustitia, ergo gratis est mortuus Christus. Ad *Rom.* 8. v. 3. quod impossibile erat legi, Deus filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum.

Ex quibus Scripturis tale conficio argumentum: si purus homo cum auxiliis gratiæ potuisset perfecte satisfacere, pro suo, vel alieno peccato, non fuisset necessarium ad redemptionem nostram incarnari filium Dei. Cum enim genus humanum non sit extra singula individua, si singula individua potuerunt pro suo peccato satisfacere, etiam totum genus humanum liberari potuit a peccato sine Christo Domino. At hoc est contra Scripturam et Patres citatos, ergo etc. Ratione probant auctores citati hanc conclusionem, quam clare et efficacius possumus ita proponere: ad condignam satisfactionem necessaria est æqualitas valoris operis oblati, et iniuriæ peccati ac remissionis illius. Si enim iniuria fit maior, clarum est, non esse condignam satisfactionem. At nulla satisfactio puræ creaturæ potest esse æqualis iniuriæ peccati, ergo. Minor probatur. Nam omnis iniuria, quæ fit contra Deum, habet gravitatem essentialem, non solum ex infinitate maiestatis divinæ, contra cuius voluntatem peccatur, sed etiam ex duplici alio capite. Primo ex infinita inproportione, qua homo, qui peccat, minor est Deo. Ut enim supra diximus, cæteris paribus, tanto maior est iniuria, quanto a persona viliori irrogatur. Secundo, ex subiectione omnimoda peccatoris ad Deum, cuius ratione multo magis est sub Deo, quam servus sub potestate domini; unde oritur ut peccatum sit iniuria Dei, quia est

contra ius, ratione cuius omnis creatura debet esse subdita et obediens Deo. Satisfactionis autem creaturæ valor ex his duobus, capitibus non crescit, sed minuitur, quia tanto est minoris valoris satisfactio, quanto fit a persona viliori; ergo ex pluribus capitibus crescit gravitas offensæ peccati, quam gravitas satisfactionis. Nec assignari potest in satisfactione creaturæ, quod æquivaleat turpitudini, quæ ex duobus illis capitibus oritur in peccato. Nam sola intensio, vel extensio huius satisfactionis non potest æquare iniuriam. Et ratio est. Nam cum unum est inferius altero essentialiter, quantumcunque crescat infra eandem speciem, non potest æquari alteri. At operatio puræ creaturæ essentialiter est inferior iniuria peccati ratione illorum duorum capitum, ergo quantumvis crescat in intensione, vel extensione operatio puræ creaturæ, non adæquabit rationem iniuriæ peccati. Confirmat *Asturacensis*. Nam gravitati peccati, quæ oritur ex dignitate personæ læsæ, non potest æqualis valor respondere in actu, nisi ex dignitate personæ operantis. At dignitas personæ operantis non potest tantum augere bonitatem, quantum auget malitiam peccati dignitas personæ offensæ, nisi sit infinita persona, quæ satisfacit.

Dignitas offensi auget iniuriam.

Cuius rationis quia tota vis in eo fundatur, quod quo iniuria infertur personæ digniori, et quo indignior est, qui infert iniuriam, eo sit gravior iniuria: idcirco hoc principium efficaciter probari debet. Et probatur breviter tum experientia; gravius enim ab omnibus accipitur, si servus inferat iniuriam domino, quam si princeps etc. Tum ex *Aristotele* 5. Ethic. c. 5. ubi ait, non repercutiendum, sed plectendum cum, qui magistratum percusserit; et idem innuit sec. 29. problem. 14. qui furatur e balneo, gravius punitur, quia magistratum afficit iniuria. D. Thomas 2. 2. q. 61. art. 4. in cor. idem habent. Idem habet *Ulpianus* lege 7. off. novo de Iniuria. Iniuria inquit atrocior fit magistratui, parenti etc. et addit: Non debere prætorem admittere querelam liberti, si queratur a patrono se convitium pertulisse, leviter pulsatum esse, etc. et lege 17. ibidem, quædam iniuriæ inquit a liberis factæ leves videntur, a servis graves; crescit enim contumelia ex persona eius, qui fecit. Et *Claudius* Saturn. leg. 16 ff. novo de pœnis, postquam dixisset, augeri iniurias ratione personarum, loci, temporis etc. addit, personam spectari, et eius qui fecit, et eius qui passus est. Aliter enim pro iisdem facinoribus punitur servus et liber, aliter, qui in magistratum, quam qui in privatum deliquit. Et late

ostendit *Tiraquellus* de Nobilitate c. 28. n. 6. sæpe nobiles non subiici torturis et pœnis ignominiosis, cum alii vulgares subiicerentur.

Ratio vero naturalis, cur dignitas personæ offensæ reddat iniuriam graviorem est. Nam quo persona dignior est, eo maius obsequium est illi debitum, siquidem recta ratio suadet, obsequia præstari debere iuxta dignitatem personarum. Dignitas vero personæ maior est respectu indignioris personæ: ergo maius est debitum honorandi in inferiori persona, et maius ius in persona digniori ad honorem; ergo, cum quo persona offendens indignior est, eo maiorem obligationem propriam violet, et maius ius alterius; sequitur eo etiam graviorem esse illius iniuriam.

2. Probatur conclusio. Nemo potest alteri mereri de condigno gratiam: ergo nec satisfacere pro alio per modum meriti. Antecedens patet. Gratia adoptionis non potest esse principium merendi alteri de condigno gratiam iustificantem: ergo gratia, quæ est principium merendi aliis gratiam de condigno, debet esse alterius rationis a gratia adoptionis, scilicet gratia unionis hypostaticæ. Antecedens probatur ex *Adriano* Papa, epistola ad episcopos Galliæ, quæ habetur tom. 3. conciliorum in concilio *Franofordensi* fol. 228., ubi de Christo Domino ita loquitur: sicut peccata nostra non tolleret, si ipse peccatum deberet, ita gratiam adoptionis non tribueret nobis, si ipse egeret gratia adoptionis. Et concilium *Francofordense* in libello Sacrosyll. sub initium: quo pacto inquit nobis adoptionem filiorum tribuit, si ipse eguit, ut haberet: ergo iuxta concilium nemo potest aliis mereri adoptionem, si ipse sit adoptatus. Favet *Leo* Pont. Serm. 12. de passione, primi, inquiens, hominis vulnere sauciata posteritas corruit, nec ulla sanctorum merita conditionem poterant illatæ mortis evincere. Ratio huius videtur esse. Nam gratia adoptionis natura sua est ius ad hæreditatem paternam, atque ideo semen gloriæ: ad hoc enim iustificat hominem et reddit amicum Dei, ut Deus ipsum transferat ad gloriam, cum proprium præmium amicorum sit frui tandem Deo et filiorum sit aliquando adire hæreditatem. Ex quo ita argumentor: opus, quod secundum æqualitatem proportionatum est certo alicui præmio, non potest esse æquale et condignum alteri præmio disparato: sed opera, quæ oriuntur ex gratia adoptionis, quæ est semen gloriæ fructificans in vitam æternam, postulat secundum æqualitatem certum gradum gloriæ, cui pro ratione suæ honestatis proportionatur, et ad quem

ex sua essentia supernaturali ordinatur tamquam semen ad fructum: ergo iisdem operibus non possumus mereri aliud præmium condignum, scilicet gratiam et remissionem peccatorum alienorum. Licet igitur potuerit Deus operibus iustorum promittere tamquam præmium, remissionem peccatorum alienorum, quemadmodum promiserat de facto obœdientiæ Adam iustitiam originalem dandam posteris; tamen non fuissent opera iustorum perfecte satisfactoria. Sicut enim ad meritum de condigno non sufficit similis promissio, sed requiritur æqualitas et condignitas operis et præmii, ita et ad satisfactionem æqualem requiritur similis condignitas, quæ, ut diximus esse non potest.

Alii hanc conclusionem probant his etiam argumentis:

1. quia infinita est extensio peccatorum originalis et actualis: ergo etc. Sed id nullius est momenti, ut ex dictis patet. Et præterea licet possent syncategorematice infiniti contrahere peccatum originale et multiplicari peccata actualia: tamen de facto finito et certo numero sunt peccata viatorum: ergo de facto tantum pro finito numero peccatorum debuit satisfieri ac proinde, si pro una potuit pura creatura satisfacere per actuum multiplicationem, potuit etiam pro pluribus.

2. Aliqui iuniores, qui putant contritionem natura sua esse amicitiam Dei et tollere debitum peccati, nihilominus docent, neminem potuisse pro suo peccato plene satisfacere, ita argumentantur. Homo per peccatum mortale originale, vel actuale incurrit condigne debitum perpetuæ pœnæ et inimicitiæ æternæ, una cum debito carendi omni auxilio gratiæ Dei, ut ait *Fulgentius lib. de Incarnatione et gratia Christi* c. 12. ut autem restituatur in statum gratiæ per actum charitatis, indiget gratia excitante et adiuvante: ergo hoc debitum carendi auxiliis, gratis debet remitti, nec pro illo possumus satisfacere, ac proinde intercedere debet condonatio alicuius partis debiti. At vero Christus Dominus etiam pro hoc debito satisfecit: ergo nulla pura creatura potest perfecte satisfacere pro peccato, quo incurrit debitum perpetuæ inimicitiæ, et perpetuæ privationis auxiliorum. Sed hæc ratio infirma est, et si semel concedatur, quod contritio ex natura sua sit destructio peccati omnino sequitur, puram creaturam cum auxiliis gratiæ perfecte, et æquissimo iure posse se liberare a peccato. Nam imprimis, si hæc ratio valeret, eodem modo ostenderetur, Christum Dominum non perfecte satisfecisse. Sicut enim homo per peccatum contraxit debitum carendi

auxiliis gratiæ, ita contraxit debitum carendi redemptione, cuius collatio fuit magna gratia: ergo similiter in collatione redemptoris, includitur collata remissio partis debiti, sicut in collatione auxilii ad contritionem. Ergo etiam Christi satisfactio non erit perfecta. Si quid enim probat argumentum contrarium, ostendit hominem, per peccatum incurrisse debitum carendi omni gratia, qua liberetur a peccato ac proinde etiam debitum carendi gratia redemptoris. Deinde etiamsi homo contraxisset per peccatum debitum carendi auxiliis necessariis ad contritionem, adhuc tamen, si contritio est satisfactio pro peccato, posset perfecte satisfacere. Nam cum gratia datur ad contritionem, non dimittitur aliqua pars debiti: siquidem debitum carendi auxiliis, aliud non est, quam indignitas fundata in ratione iniuriæ Dei. At hæc indignitas perseverat etiam in homine habente auxilium gratiæ, quamdiu est in peccato. Indignus enim est, donec tollatur peccatum, quod est fundamentum indignitatis: ergo debitum carendi auxiliis non remittitur ante iustificationem. Ergo ex hoc capite contritio non potest esse imperfecta satisfactio, quin potius, si ex natura sua tollit peccatum, tollit etiam indignitatem ad huiusmodi auxilia, ac proinde erit integra satisfactio.

Dico 2. Scholastici relati pro prima sententia nec facile reprehendendi sunt, nec ostendi potest manifesta eorum pugna cum Patribus relatis conclusione præcedenti. Hanc conclusionem pono contra eos, qui facile veteres Theologos erroris insimulant. Imprimis ergo, qui dicunt actum charitatis et contritionis natura sua esse æqualis valoris iniuriæ peccati, quam ex natura rei destruunt, facile dicerent Sanctos Patres, cum docent, neminem posse Deo perfecte satisfacere pro suo peccato, non docere, hominem elevatum a Deo, tamquam instrumentum ipsius, non posse in se ipso, vel alio producere causam formalem iustificationis, seu formam incompossibilem natura sua peccato ac proinde tollentem debitum peccati; cum certum sit, posse hominem ut instrumentum Dei producere gratiam iustificantem, vel in alio, ut in sacramento Pœnitentiæ, vel in seipso, ut in sacramento Matrimonii, cuius minister est ipse contrahens: imo etiam unionem hypostaticam producere posset, sicut multi de facto dicunt produci in transsubstantiatione, in qua corpus Christi, non solum adduci sed substantialiter produci putant ex vi novæ actionis: hæc autem unio, ut infra ostendemus, etiam de potentia absoluta est incompossibilis cum peccato, quod idem de gratia iustificante certum puto. Patres igitur solum volunt,

Etiamsi contritio esset forma iustificans, recte diceretur purus homo non satisfacere.

nullam puram creaturam potuisse Deo offerre aliquid tamquam pretium æquale pro dimissione culpæ, id quod verissimum est, etiamsi actus contritionis, vel infusio gratiæ etc. sint formaliter destructio culpæ: siquidem pro ipsa contritione nihil æquivalens dari potest a peccatore. Deinde cum Patres dicunt nos liberari non potuisse nisi per Christum, solum videntur loqui iuxta ordinem rerum præsentem, supposito peccato Adami et secundum legem ac decretum Dei, quod de facto habuit: quod ex eo colligitur. Nam patres pro prima sententia citati, *Ambrosius, Cyrillus, Cyprianus* diserte aiunt, non potuisse alio modo, quam per Christi mortem satisfieri, quod tamen, ut initio diximus, absolute verum non est, sed tantum secundum legem ordinariam. Quod igitur isti expresserunt, idipsum in reliquis Patribus intelligendum est. Et sane *Suarius* et alii, qui docent potuisse de potentia absoluta unum hominem mereri de condigno gradum aliquem gratiæ et sanctitatis alteri, sicut meretur sibi ipsi augmentum sanctitatis, necessario debent concedere, de potentia absoluta, potuisse purum hominem cum gratia Dei satisfacere pro alio, hoc est pro sanctitate alterius offerre pretium æquale. Cum igitur Sancti Patres et Scholastici pro prima sententia relati, aliqua ratione in concordiam revocari possint, moderati ingenii est, eos inter se non committere.

Ad rationes vero pro prima conclusione allatas multo facilius responderent veteres Theologi.

Ad 1. enim dicerent: cætera omnia, quæ in illa assumuntur recte dici: id tamen non probari, cui tota vis rationis innititur, scilicet, non posse assignari in actione creaturæ valorem, qui æquivaleat turpitudini peccati, ortæ ex dignitate personæ offensæ et indignitate offendentis. Facile enim dici potest, supernaturalem entitatem actus contritionis altioris ordinis esse peccato, et superare illam deformitatem ortam ex illis duobus capitibus. Sicut enim, licet peccatum veniale habeat omnes illas circumstantias exaggerantes malitiam peccati venialis, tamen, ut infra dicemus, ex communi sententia per actum contritionis potest iustus perfecte satisfacere pro peccato veniali: ergo pari ratione etc. Quo argumento ostendi videtur, non solum gratis, sed etiam falso assumi, quod non possit suppleri augmentum iniuriæ peccati, ortum ex dignitate personæ offensæ, a quo argumento ut dubio sequenti dicemus, non potest alia ratione se expedire *Suarius* quam negando peccata venialia esse contra Deum, et esse iniuriam contra Deum.

Ad 2. etiam responderi posset pro *Suario, Soto, Vega* et aliis: quando Patres dicunt, neminem adoptatum posse mereri aliis adoptionem, loquuntur de lege ordinaria, secundum quam gratia iustificans est semen gloriæ propriæ, et eius fructus est præmium beatitudinis, dandum ipsi operanti: hoc tamen non esse ex ratione specifica gratiæ adoptionis, sed ex lege Dei ordinaria. Nec ratio ibi allata contrarium evincit. Ex his patet solutio.

Ad 3. rationem dubitandi. Nam, vel de ratione gratiæ adoptionis est, ut sit tantum principium merendi de condigno adoptato operanti, quod ut 1. Conclusione dicebamus verius videtur, vel cum auctoribus 1-æ sententiæ, imo et *Suario* et aliis, concedunt totum argumentum. Verum ex concesso, revera non possunt consequenter negare, puram creaturam cum auxiliis gratiæ posse condigne, et æqualiter satisfacere pro peccato alieno, ut in 3. ratione dubitandi ostendimus.

Augustinus 13. de Trinitate c. 18. Poterat Deus aliunde, et non de genere Adami creare unum hominem, de quo vinceretur, victor prioris.

2-a etiam ratio facile solvitur. Nam ad perfectam satisfactionem non sufficit æqualitas inter potestatem reddentis, et bona reddita, sed requiritur æqualitas debiti et redditi: pura autem creatura sine gratia non potest reddere æquale debitum, ut efficaciter probat 1. ratio allata pro 1-a conclusione; quia revera in actibus elicitis sola vi naturali nihil est, quod respondere possit æquivalenter augmento iniuriæ provenienti ex duobus illis capitibus relatis. Licet ergo Deus non possit obligare hominem ad id, quod homo non potest, ex eo tamen nihil aliud sequitur, quam quod Deus non possit obligare creaturam, ut sine sua gratia perfecte satisfaciat pro peccato, ratione cuius tantum debet, quantum non potest solvere.

Non loquitur de puro homine, vel non de perfecta satisfactione.

Ad 1. Rationem difficultatis respondeo: omissa illa quæstione: an actus charitatis natura sua sit reconciliatio cum Deo et destructio inimicitiæ ipsius, fateor difficilem esse illam rationem dubitandi: dicam tamen, quod iuxta fundamenta posita in 1. conclusione apparentius responderi possit. Imprimis igitur concedo, actum dilectionis Dei esse conversionem actualem ad Deum, et in ratione conversionis actualis tantam esse, quanta est aversio in peccato: tamen in ratione obsequii erga Deum, potest non esse tanta, quia non augetur eius valor ex illis capitibus, ex quibus diximus conclusione prima augeri malitiam peccati. Addit *Suarius* sec. 7. §. potest autem hæc sententia; in peccato distinguendam esse malitiam moralem, quæ consistit in privatione bonitatis debitæ inesse; et hanc æqua-

Conversio physica et moralis.

lem esse bonitati debitæ inesse: et præterea rationem iniuriæ contra Deum, quam ait esse vel rationem moralem positivam, licet non sit ulla entitas physica, vel privationem rectitudinis iustitiæ, quæ non potest esse in ullo actu puræ creaturæ. Quæ fateor mihi non difficilia, sed penitus inintelligibilia videntur. Nam ut cætera omittam: in peccato non est aliud iniuria Dei, quam ipsa formalis malitia peccati, quæ non potest esse aliquid positivum ut 2. 2-æ ostenditur. Deinde conversio actualis contraria est aversioni actuali a Deo, non tamen aversioni habituali, seu maculæ, quæ aliud non est, quam denominatio ab actuali iniuria præterita; et hæc denominatio tolli non potest, nisi vel per satisfactionem æqualem, vel per gratuitam condonationem, ac proinde contritio eam tollere non potest, cum non sit æqualis satisfactio. Dices.

Sicut ex aversione actuali remanet habitualis aversio, ita ex actuali conversione remanebit habitualis conversio, repugnans aversioni habituali, ergo etc.

Multa pro huius solutione argumenti congerit *Suarius* disp. 4. sec. 8. ad 4., sed iis omissis respondeo breviter. Quando in operante non est impedimentum ex conversione actuali, remanet conversio habitualis; si tamen sit aliquod impedimentum, non oritur ex actuali conversione habitualis conversio. Tale autem impedimentum est iniuria habitualis, quæ ratione maioris iniuriæ præcedentis præponderat, quia facit subiectum iniuriosum Deo, quousque vel gratuito, vel per æqualem satisfactionem tollatur præcedens macula. Quod etsi vix intelligi potest, admitti tamen debet iuxta primam conclusionem. Ad illud de odio Dei respondeo.

Privationem, quæ est in actu odii Dei, in ratione malitiæ ac proinde in ratione iniuriæ et offensæ Dei, (quæ rationes prorsus idem sunt cum malitia illius actus, quicquid aliqui iuniores imaginentur) esse æqualem quoad gradus velut intensionis, bonitati, cuius est privatio. Intensionem enim et gradum non aliunde sumit privatio, quam a gradu formæ, quo privat. Quare iuxta 1. conclusionem nihil aliud videtur posse responderi ad argumentum, quam quod in ratione moralis privationis, id est privationis boni debiti, maius sit peccatum, quam bonum contrarium in ratione boni moralis, eo quod ex pluribus capitibus crescat ratio mali, et privationis boni debiti, quam crescat bonum contrarium in actu charitatis. Malitia enim crescit ex infinita maiestate Dei, contra quam peccatur, et ex omnimoda subiectione peccantis. Ex qui-

bus capitibus non crescit bonitas. Hinc enim fit, ut ratione horum capitum, malitia, quæ eiusdem intensionis est cum bonitate, altioris ordinis sit, quam bonitas actus oppositi, nec per hanc tolli possit, sed per solam formam, quæ sit amicitia Dei.

Ad 1. Confirmationem respondeo. Nec qui peccat aufert aliquid Deo, nec dat, qui bona operatur, ut dub. 2. diximus, sed tantum privat peccatum hominem debita æstimatione Dei et amore ultimi finis, sicut actus bonus solum adfert subiecto, in quo est, debitam Dei æstimationem et amorem debitum ultimo fini. In actu vero charitatis reperitur illud ipsum bonum, in cuius privatione consistit odium Dei: inde tamen non sequitur, actum charitatis esse perfectam satisfactionem, quia non est tantum obseqium ergo Deum, quanta fuit iniuria peccati, orta ex supra dictis duobus capitibus.

Ad 2. Confirmationem respondeo. Quando perfectio positiva advenit immediate eidem subiecto, in quo est privatio, necessario expellit oppositam privationem; si tamen immediate adveniat alteri subiecto, non expellit. Bonitas vero, quæ est immediate in actu contritionis, licet mediate sit in homine; immediate tamen non est in illo actu, in quo fuit malitia et privatio talis bonitatis, qui iam corruptus est, sed in alio actu: unde nec privationem præcedentis actus, qui iam non est, potest expellere; nec impedit subiectum, quo minus denominetur a malitia præcedenti: siquidem ut diximus tolli non potest denominatio ab iniuria præcedenti, nisi per gratuitam condonationem offensi, vel per æqualem satisfactionem offendentis, quæ, ut diximus, in actu charitatis non reperitur.

Dubium VI.

AN SALTEM IMPERFECTE PRO MORTALI, PERFECTE PRO VENIALI PECCATO POSSIT SATISFIERI A PURA CREATURA?

Ex dictis clarum est, non solum pro peccato mortali, necdum dimisso, sed ne quidem pro iam dimisso, posse a pura creatura, etiam auxiliis gratiæ adiuta offerri æqualem satisfactionem. Si enim Incarnatio necessaria fuit ad condignam satisfactionem; clare sequitur, gratiam iustificantem non posse ita dignificare opera iustorum, ut sint condigna iniuriæ peccati. Unde quantumvis gratia adoptionis augeat valorem operum, tamen cum et ipsa sit pura creatura, modo infinito est inferior Deo, et sub illius dominio, atque ita non

potest augere valorem operum in tanta proportione, in quanta augent similes conditiones turpitudinem peccati.

Similiter de fide certum est, de facto gratis dimitti nobis peccata mortalia, absque nostra satisfactione condigna, ut ex Conciliis et Patribus bene ostendit *Suarius* sec. 9. Con. 2.

Demum ex materia de gratia certum est, solis naturæ viribus, sine auxilio gratiæ, nihil posse boni nos facere, quod ad salutem conferat, ac proinde nec posse etiam imperfecte satisfieri pro peccato sine gratia. Solum igitur controversia est: an licet non condigne, imperfecte tamen possimus cum auxiliis gratiæ satisfacere Deo pro mortali peccato.

Dico 1. Homo adiutus gratia Dei, potest imperfecte satisfacere Deo pro peccato mortali actu charitatis, contritionis etc. Ita *Medina* hic art. 2. Conc. 2. *Bannes* 1. p. q. 21. in 3-o notando. *Suarius,* hic disp. 4. sec. 10. et alii, quos ille refert.

Virtus pœnitentiæ.

Probatur 1. Datur aliquod præceptum de habenda contritione ex virtute pœnitentiæ: sed virtus pœnitentiæ natura sua ordinatur ad satisfaciendum Deo pro peccatis, ergo aliqua satisfactio fit Deo ab hominibus per actum contritionis etc.

Probatur 2. Imperfecta satisfactio aliud non est, quam obsequium oblatum Deo sufficiens, saltem ex ipsius acceptatione ad obtinendam misericordiam et gratiam: sed actus contritionis extra sacramentum, et attritionis cum sacramento, sufficit ad obtinendam peccatorum remissionem: ergo etc. Et favet Scriptura multis locis, ut cum docet: peccata eleemosynis redimi etc. Licet igitur peccata gratis dimittantur, hoc est, non propter opus aliquod elicitum sine gratia, imo nec propter ullum opus meritorium de condigno: tamen intercedere potest ex parte hominis imperfecta satisfactio pro peccato, qua Deus contentus sit ex parte hominis, licet ex parte Christi Domini non sit illa contentus, sed exigat ab ipso perfectam satisfactionem, ac proinde respectu Christi Domini non dimittantur gratis peccata nostra.

Dico 2. Licet homo existens in peccato mortali non possit pro ullo peccato veniali perfecte satisfacere, tamen iusti per auxilia gratiæ Christi possunt pro venialibus peccatis perfecte satisfacere.

1-a pars probanda est infra q. 87. art. 4. ubi ostenditur, non posse dimitti peccatum veniale sine mortali. Quamdiu enim homo caret gratia adoptionis, nihil potest facere, quod sit condignum ad tollenda peccata.

2. pars communis est et bene traditur a *Suario* disp. 4. sec. 11. et quod sine gratia Christi non possimus pro venialibus satisfacere, constat ex materia de gratia. Ut enim definitur in Concilio *Arausicano* 2-o Canone 14., nullus miser de quacumque miseria liberatur, nisi per gratiam Christi; at peccatum veniale est aliqua miseria: ergo etc. Quod vero cum auxiliis gratiæ possit iustus perfecte satisfacere pro peccatis venialibus, probatur. Contritio supernaturalis hominis iusti de peccato veniali est opus bonum, natura sua incompossibile cum macula illius peccati venialis, quod detestatur: ergo sufficit ad delendum debitum illius culpæ. Antecedens patet. Nam peccatum veniale non potest tolli sine aliqua forma natura sua incompossibili cum illo, ut 1. 2. q. 113. demonstratur. At tollitur sæpe peccatum veniale per contritionem sine alia forma supernaturali incompossibili, ut docet *D. Thomas* hic. q. 87. art. 4. Deinde iusti, qui cum peccatis venialibus moriuntur, purgantur a macula huius peccati per actum contritionis ut habet *D. Gregorius* 4. Dialog. c. 39. sine augmento gratiæ iustificantis, quæ post mortem non augetur, ergo. Scio, *Suarium* hoc loco sec. 9. 11. velle peccatum veniale non tolli per contritionem ex natura rei, sed solum ex Dei voluntate. Sed eius argumenta nullum habent momentum, et hoc ex fundamentis refutare ad materiam de gratia spectat.

Contra hanc conclusionem sentit *Anselmus* lib. 1. Cur Deus homo c. 21. ubi ait, nec pro minimo peccato posse hominem satisfacere. Quia, inquit, potius totus mundus, imo infiniti mundi deberent permitti destrui, quam vel unicum peccatum veniale committi: ergo etc. Et confirmari potest. Nam peccata venialia gratis dimittuntur: ergo non per satisfactionem perfectam. Deinde malitia peccati venialis crescit ex illis capitibus, ex quibus diximus crescere malitiam peccati: non crescit vero bonitas contritionis: ergo perinde non potest pro veniali ac mortali satisfieri.

Respondeo tamen. Calculationem *Anselmi* solum ostendere, altioris ordinis esse malum culpæ ex genere suo quolibet malo naturali. Ad confirmationem respondeo. Idcirco gratis remittitur peccatum veniale, quia non dimittitur ex operibus naturæ, nec ex merito condigni, sed ex gratia, quæ promovet hominem ad contritionem. Demum fateor crescere malitiam peccati venialis ex illis capitibus: sed cum ex natura sua sit levis iniuria, solum crescit in eo genere culpæ levis, at huic augmento potest esse valor

æqualis in actu contritionis promanante ab amico et filio adoptivo Dei. *Suarius* tamen illa sec. 11. in fine conclusionis 1-æ, ut hoc argumentum evadat, propter ea, quæ dubio præcedenti Conc. 2. diximus, censet peccata venialia non esse proprie contra Deum, nec offensam Dei simpliciter: sed id aperte falsum est. Nam idcirco peccata sunt contra Deum, et offensa illius, quia sunt contra voluntatem supremi legislatoris: quæ ratio etiam venialibus peccatis convenit.

ARTICULUS III.

An si homo non peccasset, Verbum fuisset incarnatum?

Causa Finalis Motiva. Impulsiva.

Incipit *D. Thomas* explicare causam finalem, propter quam facta est Incarnatio. Qua in re consentiunt auctores causam finalem aliam esse motivam, quæ simpliciter et absolute movet ad opus, ita ut propter illam fiat res, etiamsi alia motiva desint, et sine illa non fieret, et impulsivam, quæ etsi non movet simpliciter voluntatem, supposita tamen determinatione voluntatis ob aliquam causam impellit voluntatem inclinatam, ut celerius, libentius, melius etc. fiat opus, quam fieret alias. Et quidem in nobis facile est has diversas causas intelligere. Nam circa causam præcipuam et motivam præcedit in nobis intentio pecularis, postea vero si alia causa minus præcipua interveniat, subsequitur alius actus, qua verbi gratia ordinamus idem opus in alium finem, ut si velim quopiam ire causa exigendorum debitorum, et intelligam amicum infirmari, hanc eandem profectionem ordinare possum ad visitandum amicum. Verum in divinis, ubi non est actuum multitudo, hæc res longe aliter concipi debet. Ibi enim ratio finis primarii et minus præcipui sumi debet ex operatione ad extra: quia supposita actione seu productione ad extra rei, quæ ordinatur ad finem primarium, aliquid in ea poni debet, ut possit ad alium finem referri. Sicut enim omnis actus liber Dei necessario ponit aliquem effectum ad extra, per quem res facta sit propter hunc vel illum finem, ita etiam ut intelligatur actus Dei liber ordinandi rem in aliquem finem minus principalem, aliquid esse debet in opere ad extra, per quod talem finem respiciat, quod non esset, si operatio non ordinaretur ad talem finem minus principalem, ut docte advertit Gabriel *Vasquez* 1. p. qu. 82. c. 6. n. 26. Et

Libera ordinatio Dei ad aliquem finem, aliquid ponit in re.

Ratio est. Nam extrema absoluta non possunt esse fundamentum respectuum dissimilium, nec diverso modo referri inter se, nisi aliquo interveniente, quod in ipsis non esset, si alio modo referrentur. Sed quando Deus operatur propter aliquem finem, tanquam propter causam secundariam, alio modo comparatur ad suam operationem et ad illum finem, quam si operaretur propter illam, tanquam propter causam primariam, aut certe si nullo modo propter illam operaretur.

Ergo quando Deus operatur propter aliquem finem secundarium, aliquid intervenit, quod non esset, si Deus propter illum finem non operaretur; aut si operaretur propter illum tanquam causam primariam: sed illud intrinsecum non potest esse in fine, ad quem operatio ordinatur, quia sic eodem modo in se existit, quando intenditur primario aut secundario: nec in divina volitione. Ut enim ex immutabilitate Dei constat, actus liber ipsius non potest esse actus aliquis elicitus a Deo, qui possit in ipso esse vel non esse ab æterno. Ergo id, quod intervenit, debet esse in operatione ad extra, vel in re, quæ peculari modo ordinatur ad illum finem secundarium, ac proinde sicut in voluntate creata superadditur diversa volitio, quando aliquid respicit finem secundarium, ita in opere Dei ad extra ordinato ad finem secundarium superaddi debet accidentaliter novus effectus operationi iam ordinatæ ad finem primarium, sine quo posset operatio versari circa finem primarium.

Scio *Suarium* disp. 5. sec. 1. §., sed hic occurit; hanc doctrinam non probare, sed nec argumento proposito satisfacit, nec argumenta ipsius aliquid concludunt. Nam quod adfert de Incarnatione ordinata ad redemptionem, non urget. Aliquid enim fuit in rerum natura ex eo, quod Incarnatio ordinata est ad redemptionem, quod non fuisset absque tali ordinatione, nimirum, quod Christus Dominus suos actus obtulerit pro nobis, et quod Deus promiserit se acceptaturum illos actus, ut etiam ipse *Suarius* fatetur, ibidem §. hinc tandem. Similiter, cum homo ordinatur ad finem supernaturalem, habet aliqua dona gratiæ, quæ alias non haberet. Quod autem de permissione peccati ex intentione maioris boni docet, verum non est. Exaltatio enim, quæ necessariam habet connexionem cum peccato, non potest esse intenta a Deo, nisi supposita visione peccati, ut dub. 2. ex ipso *Suario* ostendemus.

Iam igitur si de caussa motiva primaria Incarnationis agatur, certum est, primarium motivum omnium operum Dei ad extra esse

divinam bonitatem et gloriam. Universa enim propter semet ipsum operatus est Dominus, Prov. 16. v. 4., sed ut infra latius ostendemus, etiam inter opera Dei ad extra aliquis ordo et causalitas est. Etsi enim Deus omnia velit propter suam bonitatem, vult tamen cum aliquo ordine, ita, ut una res sit propter aliam, tanquam propter finem, alia propter se et immediate ac proxime tantum propter Deum; qua ratione ait *D. Thomas* 1. p. q. 19. art. 5. ad 3. manum creatam esse in Deo, ut inserviret homini operanti etc. In præsenti igitur solum controversia est de causa finali posteriori modo: an scilicet Incarnatio ordinata sit tanquam in finem immediatum in redemptionem generis humani, vel certe primario volita sit a Deo propter seipsum, aut propter exaltationem generis humani, secundario vero propter redemptionem.

Finis operum Dei Deus est.

In hac igitur quæstione duo sunt apud omnes explorata.

Primum est. Causam motivam Incarnationis in carne passibili fuisse redemptionem generis humani, quæ Christi morte perfecta est. Sed difficultas est: an licet modus Incarnationis ordinatus sit tanquam ad finem ad redemptionem, ipsa tamen substantia Incarnationis primario decreta sit ob solam bonitatis et charitatis Dei manifestationem et exaltationem naturæ humanæ.

Secundo. Certum est in præsenti solum esse controversiam: an ex vi præsentis decreti Dei, quod in Scripturis et traditione Patrum declaratur, futura fuisset Incarnatio, etiamsi Adam non peccasset; ac proinde: an decreti, quod Deus habuit de facto de substantia Incarnationis ex parte obiecti, fuerit aliud motivum proximum præter redemptionem. Nam utrum homine non peccante ac proinde non existente hoc decreto, quod de facto fuit, Deus ex vi alterius decreti fuisset incarnandus, non potest prudenter definiri. Poterat enim Deus velle Incarnationem ad exaltandum genus humanum, ad ostendendam suam charitatem etc., et e contrario poterat etiam nolle Incarnationem. Quid autem re ipsa fecisset, cum ipse non revelarit, non potest cognosci, nec expedit indagare, quamvis utile sit inquirere, quid ex vi præsentis decreti futurum fuisset homine non peccante, ad cognoscendam caussam finalem immediatam Incarnationis Christi Domini. His positis

Dubium I.

AN EX VI PRÆSENTIS DECRETI INCARNATUM SIT VERBUM PROPTER NOSTRAM REDEMPTIONEM, TANQUAM PROPTER CAUSAM FINALEM, AC PROINDE HOMINE NON PECCANTE NON FUISSET INCARNATUM?

Prima Sententia est: substantiæ Incarnationis finem primarium fuisse independentem a peccato et remedio illius, ipsam scilicet mysterii huius excellentiam, in quo Deus altissimo modo communicatur creaturæ, atque adeo etiam: exaltationem naturæ humanæ, gloriam Christi ac Dei. Causam vero finalem modi Incarnationis in carne passibili fuisse nostram redemptiorem; proinde homine non peccante futuram fuisse Incarnationem, sed non in carne passibili. Ita docet *Scotus* 3. d. 7. qu. 3. §. sed hic sunt; et discipuli illius, quos sequitur *Catherinus, Naclantius, Pighius,* et alii, quos refert et sequitur *Suarius* disp. 5. sectione 5.

Probatur primo, ex *I. Cor.* 2. v. 7. ubi mysterium hoc prædestinatum dicitur ante tempora sæcularia in gloriam nostram, ex *Ioan.* 10. v. 10., ut vitam habeamus. At etiam non peccante Adamo locum habere posset ista caussa, nempe gloria et exaltatio naturæ humanæ, ergo etc. Confirmat *Feuardentius* in *Irenæi* lib. 5. c. 14. n. 1. ex *Augustino* 1. de Nupt. et Concupiscentia c. 21., ubi ait: sine peccato futurum fuisse matrimonium magnum illud mysterium inter Christum et Ecclesiam *ad Ephes.* 5. v. 32. ergo etc.

2. Si primus homo non peccasset, fuisset in ipso et posteris eius gratia. Ergo et omnes causæ, a quibus pendent dona gratiæ. At gratia primorum hominum fuit dependens a Christo, ergo. Minor colligitur ex illo ad *Ephes.* 1. v. 3., benedixit nos omni benedictione cœlesti in Christo. Ubi nomine omnis benedictionis etiam gratia primi parentis intelligitur. Et confirmatur. Nam Adam etiam in statu innocentiæ credidit in Christum, ut concedit *D. Thomas* art. 3. ad. 5. et probat *Suarius* ex Patribus in Comm. art. 3. circa 5. argumentum, *Augustino* 9. de Genes. ad literam c. 19. Hieronymo in illo cap. 5. ad Ephes. Sacramentum hoc magnum est. Ergo cognovit etiam causas adventus Christi, in quem credebat, at non cognovit peccatum, ergo etc.

3. Si primaria caussa Incarnationis fuisset nostra redemptio, sequeretur ex parte obiecti priorem fuisse in Deo nostro modo intelligendi voluntatem creandi hominem, et redimendi, quam

incarnationem: id enim, quod propter necessitatem redemptionis præfinitur a Deo, supponit naturam et necessitatem eius, qui debet redimi. At id omnino falsum est, ergo etc. Minor probatur. Tum quia ad *Coloss.* 1. v. 15. vocatur Christus Dominus primogenitus omnis creaturæ, quoniam in ipso condita sunt universa, ipse est ante omnes et in omnibus primatum tenens. Ubi Apostolus loquitur de Christo Domino ratione humanitatis: si quidem ratione divinitatis non est primogenitus in creaturis, sed potius creator et unigenitus, ut ex Conciliis et patribus ostendit *Suarius* hic. sec. 2. dic. 1. Non potest autem dici, quod Christus sit progenitus ratione humanitatis, eo solum, quod prædestinatus est ante actualem rerum creationem, quia hoc est commune omnibus prædestinatis. Ergo cum Paulus aliquid speciale dicat ibi de Christo, vult ostendere: in mente divina primo loco prædestinatum esse Christum; et res est clarior iuxta versionem Pagnini et Vatabli, qui reddunt: omnia per eum, et eius respectu condita sunt; et Apostolus ipse clare innuit sermonem ibi esse de Christo ratione humanitatis, qui ait: qui est caput Ecclesiæ, pimogenitus ex mortuis etc., si quidem ratione humanitatis est caput ecclesiæ, et primogenitus mortuorum. Deinde si Christus Dominus in omnibus primatum tenet: ergo et in decreto divinæ voluntatis, ut innuitur *Ps. 39.* v. 9., in capite libri scriptum est de me; et potissimum urget *Suarius* illud Eccli. 24. v. 5. Ego ex ore altissimi prodii primogenita ante omnem creaturam. Et *Prov.* 8. v. 22. ita loquitur sapientia: Dominus possedit (vel ut 70-a reddunt creavit), me in initio viarum suarum: nondum erant abyssi etc. Ubi nomine viarum intelliguntur opera Dei. Ut enim via vestigiis efficitur, sic Dei effectus vestigia et viæ Dei dicuntur, quæ nos ad ipsum ducant. Deinde ibi sermo est de sapientia incarnata, ut ex communi Patrum sententia ostendit *Suarius* disp. 5. sec. 2. dic. 1. qui omnes Ario hunc locum urgenti respondent ibi sermonem esse de sapientia incarnata. Et constat ex illo: Dominus; ut enim advertit *Ambrosius* lib. 1. de fide c. 7. Sapientia æterna secundum se non potest vocare Deum Dominum. Iam igitur ita minor subsumi potest: sed sapientia incarnata non potuit esse primogenita vel initium operum Dei et ante omnia etc. ordine temporis. Ergo solum ordine divinæ volitionis, in qua prior fuit decreta sapientia incarnata tamquam caput omnium; qua de caussa vocatur Christus Dominus *Apoc.* 22. v. 16. radix David, quia sicut in arbore

Creatura vestigium Dei.

Christus Radix.

primum et quod reliqua portat, radix est, ita etc. At explicari non potest, quomodo Christus seu sapientia incarnata sit ante omnes creaturas et lapis angularis, in quo condita sint omnia, nisi ordine prædestinationis prius fuerit mysterium Incarnationis, quam redemptio. Quod si ita est, non potuit Incarnatio præfinita esse propter redemptionem. Tum quia finis primo cadit in intentionem operantis, sed scriptura ubique indicat Christum Dominum fuisse caussam finalem omnium rerum creatarum, ut initio huius materiæ diximus, et late probat *Suarius* disp. 5. sec. 2. dic. 1. disp. 42. sec. 1. et constat *ex Cap.* 2. ad *Hebr.* v. 10., propter quem omnia etc., qua de causa Christus vocatur fructus et germen terræ, *Isai* 4. v. 2. *Ierem.* 23. v. 5. Ps. 84. v. 13. et Ps. 66. v. 7., quia sicut in arbore flores, folia, frondes sunt propter fructum, ita omnia propter Christum, fructum terræ in temporis plenitudine datum. Qua forte de causa *Isai* 9. v. 3. dicuntur iusti lætari in adventu Christi, sicut in messe, quia tunc collegerunt fructum terræ, cum parvulum in stabulo acceperunt. Demum *I. Cor.* 3. v. 21., omnia vestra sunt, inquit Apostolus, vos autem Christi, eo igitur modo, quo omnia nostra sunt, et nos sumus Christi. At nos sumus causa finalis rerum, *Deuter* 4. v. 19. Ergo similiter nos, tanquam ad causam finalem ad Christum dirigimur, ac proinde ita de hac re cogitandum videtur: quod quemadmodum pictor circa elegantem imaginem campos, prata, silvas pingit, non propter seipsas, sed ut imago pulchrius appareat: sic Deus propter Christum, qui est imago Dei invisibilis, et facies Dei, ut initio huius materiæ late ostendimus, reliqua omnia velut emblemata condidit, ergo etc. *Chrysostomus* hom. 71. in Ioan. in illa verba: Et continuo clarificabit, quomodo, inquit clarificavit? Omnia ad filii gloriam ordinans.

Christus finis omnium.

Christus frumentum. Nativitas. Frumentum non in palatio, sed in stabulo conditur. Ideo Christus nascitur in stabulo.

Christus Imago Dei.

4. Ordinare volens non ordinat rem excellentiorem in aliquid ignobilius. At Incarnatio est bonum per se amabile, et maius, quam omnia creata simul. Ergo repugnat sapientiæ Dei, ut illud bonum non per se voluerit, sed tantum propter bona inferiora, et quasi per accidens ex occasione peccati. Confirmatur. Nam ordinare volens prius velle debet media fini propinquioru. At finis omnium operum Dei ad extra est manifestatio divinæ bonitatis, huic autem fini est medium propinquius Incarnatio. Ergo prius est hoc medium volitum, ac proinde independenter a peccato. Confirmatur 2-o. Nam multum imminuit Christi dignitatem, si dicamus

eum ordinatum ad nostram reparationem et fuisse tantum volitum occasione peccati, ergo etc.

5. Nam non implicat Deum velle aliquid propter duos fines æque primarios, quorum unusquisque sufficiens esset altero deficiente ad operis executionem, quemadmodum et in humanis accidit, et exemplum est *I. Reg.* 16. v. 1. et 2. Samuel it Betlehem, ut sacrificet. Pari ergo ratione licet caussa finalis Incarnationis fuerit remedium peccati, et propter illud dicatur venisse Christus, tamen potuit esse etiam exaltatio naturæ humanæ, manifestatio divini amoris etc. et hic finis potuit esse sufficiens etiam altero deficiente. De facto autem Deum ita voluisse incarnationem, probari potest. Nam si Deus ob illos duos fines æque primarios voluisset Incarnationem, non aliter res fuissent ordinatæ a Deo, quam iam sint. Ergo etiam iam de facto voluit ob duos illos fines ac proinde etiam cessante peccato foret incarnatio. Adducuntur etiam quædam Patrum testimonia, sed quæ nihil urgent et bene resolvuntur *a Valentia hic. disp. 1. qu. 1. punc. 7.*

Dico primo. Ex vi præsentis decreti Incarnatio non solum secundum circumstantiam accidentalem carnis passibilis, sed etiam secundum substantiam facta est propter nos homines et propter nostram salutem, tanquam propter causam proximam et primariam. Ita *D. Thomas* hic, et eius discipuli. Dixi: proximam. Quia sicut cætera omnia ultimo propter se operatus est Dominus, ita etiam Incarnationem et redemptionem nostram iuxta illud *Ps.* 8. v. 9., propter gloriam nominis tui libera nos, et ad Ephes. 1. v. 6., in laudem gloriæ suæ gratificavit nos in dilecto filio, et docet *Trid. sess.* 6. c. 7., et Angeli in Christi nativitate hominibus pacem, Deo gloriam canunt. Iam igitur

Nativitas. Cantus Angelorum: gloria in excelsis, conplectitur œconomiæ Christi finem.

Probatur conclusio ratione *D. Thomæ.* Nam ut supra dicebamus, quando opus Dei ex se indifferens est, ut ordinetur ad plures fines proximos, solum cognosci potest, in quem sit ordinatum de facto ex revelatione, quæ in scripturis et Patrum traditione explicatur. Nam quæ Dei sunt, nemo cognovit, nisi spiritus Dei *I. Cor.* 2. v. 11. At in scriptura et Patribus proxima causa Incarnationis assignatur redemptio generis humani, nec ulla alia præter hanc, vel quæ ex hac ortum non habent, usquam assignatur, ut solvendo scripturæ loca prioris sententiæ ostendemus. Ergo redemptio nostra est causa finalis proxima et primaria Incarnationis. Minor probatur. Inprimis ex Scripturis *Matth.* 18. v. 11.

Luc. 19. v. 10. Venit filius hominis quærere, et salvum facere, quod perierat. *Ioan.* 3. v. 17., non misit Deus filium suum, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum; ad *Galat.* 4. v. 4. misit Deus filium suum, ut eos, qui sub lege erant, redimeret; *I. Timoth.* 1. v. 15. Venit Iesus in mundum peccatores salvos facere; *I. Ioan.* 3. v. 8., in hoc apparnit filius Dei, ut dissolvat opera daboli, et *I. Ioan.* 4. v. 9., misit filium suum, ut vivamus per eum.

Idem habet Concilium *Nicænum* illis verbis: qui propter nos homines etc. Et ut alios patres, quos infra referemus, nunc mittamus, *Nazianzenus* orat. 35. quæ est 3. de Theologia n. 85. loquens de Verbo: In principio, inquit sine causa erat; quæ enim Dei causa afferri queat? at postea certa de causa natus est: nimirum, ut tu homo salutem consequaris. Et orat. 36. n. 6. postquam dixisset: nullam esse Dei causam, subdit: Quæ autem humanitatis a Deo propter nos susceptæ causa extitit? profecto, ut nobis salus pararetur, quid enim aliud causæ afferri potest?

Sed de Patrum sensu plura paulo post!

Respondet 1-o *Suarius* disp. 5. sec. 2. dic. 1. in 3. probatione, et sec. 4. Conc. 1. §. atque hic modus, et Conc. 3. sub fine: Patres et Scripturam, cum assignant causam Incarnationis loqui de Incarnatione prout facta est in carne passibili, et ut illa Conc 3. ait: Patres et Scripturam assignare potius causam modi, quam substantiæ huius mysterii.

Sed contra est manifestum argumentum, quod uno verbo docte insinuavit Gabriel *Vasquez* 1. p. disp. 89. c. 11. n. 101. Nam quod solum est causa circumstantiæ et non ipsius substantiæ actus, non potest recte dici causa talis actus; atque ita non recte absolute diceretur, Incarnatio facta propter redemptionem, si fuisset volita independenter a redemptione, sed solum dici posset circumstantiam accidentalem Incarnationis fuisse propter redemptionem. Quod et per se clarum est, et probatur. Nam licet merita iustorum fuerint causa alicuius circumstantiæ Incarnationis, ut quod ex tali familia, ex tali matre etc. nasceretur, (iccirco enim Gen. 22. v. 16. dicitur Abrahæ: Quia fecisti hanc rem etc. benedicentur in semine tuo omnes gentes, quod et ipse *Suarius* disp. 10. sec. 6. concl. 3. concedit), ex eo tamen non recte diceretur obedientiam Abrahæ fuisse causam Incarnationis, licet fuerit causa circumstantiæ nascendi ex tali familia. Nam ut recte ait *Augustinus* tom. 10.

serm. 8. de verb. Apostoli c. 7.: de cælo ad terram non merita nostra bona, sed peccata duxerunt filium Dei, et tamen si sermo sit de circumstantia Incarnationis, sicut peccata adduxerunt Deum in tali circumstantia, ita merita aliquorum adduxerunt in tali circumstantia talis familiæ etc. Ergo ad explicanda scripturæ dicta, quæ causam Incarnationis aiunt fuisse redemptionem nostram, non sufficit, quod redemptio fuerit causa alicuius circumstantiæ, sed debuit fuisse causa ipsius substantiæ Incarnationis. Unde ipsemet *Suarius* illa sec. 4. dic. 3. §. Sed hic modus; concedit ipsam substantiam Incarnationis fuisse volitam a Deo propter nostram salutem. Deinde id ipsum clare intelligitur ex *D. Paulo* ad *Hebr.* 2. v. 14., quia pueri communicaverunt carni et sanguini, ille similiter participavit eisdem, ut per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium; nusquam enim Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit, id est assumpsit, et ut *Forrerius Isai.* 4. initio explicat, velut fugientem et sese cum Adamo occultantem naturam humanam, quasi iniecta manu retinuit a præcipitio. Ubi Apostolus carnis et sanguinis nomine naturam humanam significat; sicut *Matth.* 16. v. 17., *Galat.* 1. v. 16., ait ergo Apostolus: iccirco filius Dei voluisse constare carne et sanguine, id est fieri hominem, ut destrueret eum, etc. Ubi non de circumstantia Incarnationis, sed de ipsa substantiali compositione ex carne et sanguine loquitur. Quod clarius explicat causam addens, cur non assumpserit naturam Angelicam, sed humanam, ut assimilaretur, inquit, fratribus per omnia et sic repropitiaret. Ergo motivum, cur assumpserit naturam humanam, non Angelicam, fuit repropitiatio.

Nascendo apprehendit Christus hominem.

Respondet 2. *Suarius* disp. 5. sec. 1. §. secunda difficultas, distinguendo ordinem executionis Incarnationis, ab ordine prædestinationis, seu intentionis, et ait: proximam causam volendi incarnationem in ordine prædestinationis fuisse perfectionem universi, summam communicationem ad extra et humanæ naturæ exaltationem. In executione vero proximam causam exequendi Incarnationem fuisse remedium peccati. Ait igitur sec. 4. in fine Conc. 3. Patres et Scripturam explicare decretum Incarnationis potius secundum proximas rationes excecutionis, quam secundum primarias rationes intentionis. Et sec. 5. Conc. 2. Scriptura, inquit, et Patres in suis locutionibus non præcise ordinem intentionis, sed etiam executionis involvunt; quod illa sec. 4. explicat simili electionis nostræ ad gloriam, cuius causa plerumque in scripturis assignatur meritis,

Vide qu. 7. dub. 3. in replica 2. argumenti nostri.

licet prior et altior fuerit causa in intentione electionis iustorum ad gloriam.

Sed hæc responsio aliud non est, quam divinatio absque ulla revelatione, de iis rebus, quæ ex sola voluntate Dei pendent, nec ullam habet probabilitatem.

1. Quia si hoc effugium admittatur, pari ratione dicam, ne quidem adventus Christi in carne passibili fuisse causam proximam in intentione Dei redemptionem nostram, sed redemptionem solum fuisse caussam executionis Incarnationis in carne passibili; atqui et ipse *Suarius* cum alibi sæpe, tum sec. 3. §. unde ulterius; et fusius sec. 4. Conc. 4. ex communi sententia et ex manifestis scripturæ locis concludit, caussam proximam adventus Christi in carne passibili, tam intentione, quam in executione fuisse redemptionem nostram; eo quod tantum illius meminit scriptura. Ergo eadem ratione colligere debet caussam Incarnationis tam in intentione, quam in executione fuisse redemptionem nostram.

Conatur *Suarius* in fine sec. 4. ab hoc argumento se expedire, sed nihil promovet. Potuit enim Deus velle ordine intentionis venire Christum in carne passibili etiam ante omnem peccati prævisionem ac proinde circumstantiam carnis passabilis, non habere tanquam medicinam, sed tanquam proprietatem connaturaliter debitam humanæ naturæ ex elementis compositæ, quæ natura sua corruptibilis est.

Deinde sicut ex eo, quod in executione gloria datur iustis propter merita, non potest secundum *Suarium* dici, quod Deus elegerit hominem ad gloriam propter merita; ita similiter ex eo, quod executio Incarnationis fiat propter remedium peccati, non recte diceretur Deus prædestinasse Incarnationem propter remedium peccati. At *D. Paulus* I. Cor. 2. v. 7. ait sapientiam absconditam in mysterio crucis prædestinatam esse in gloriam nostram, id est in nostram salutem, ut infra ostendemus. *Deinde* Scriptura et Patres non distinguunt inter intentionem et executionem Incarnationis, sed totam Incarnationem referunt ad nostram salutem, nec ullam aliam eius causam assignant, ut ex solutionibus argumentorum primæ sententiæ constabit, ergo etc.

Præterea *Cyrillus* 5. Thesaur. c. 8. distinguit Incarnationem ut factam in tempore ab intentione illius æterna: Incarnationem, inquiens, in novissimis temporibus factam nemo negabit, sed Deus, qui futura omnia novit, æternaliter fundavit, quantam ad cogni-

tionem suam, filium, ut nos super ædificati in ipso a corruptione in incorruptionem resurgamus. Sciebat nos futuros mortales propter peccatum ac ideo ante sæcula constituit, ut Verbum suum homo fieret. Et *Athanasius Serm. 3. contra Arian.* tom. 1. fol. 228. edit. *Comelini:* Necessitas, inquit, hominum antenior est, quam illius nativitas, qua sublata carnem non induisset. Et fol. 230. ut fieret homo, nunquam destinatum fuisset, nisi hominum necessitas causam præbuisset. Ergo secundum Cyrillum et Athanasium etiam constitutio et destinatio Incarnationis, et non tantum executio illius, habuit causam proximam redemptionem nostram. Idem docent cæteri Patres, quos infra referemus. Addit *Valentia contra hanc responsionem* q. 1. punc. 7. ad 4. *Scoti.* Nam etsi quoad successionem temporis in nobis, qui successive de rebus deliberamus, alius sit ordo intentionis et executionis, tamen secundum habitudinem causæ, ob quam unum propter aliud dicitur cadere aut non cadere in voluntatem Dei et nostram: idem est ordo intentionis et executionis. Quod enim in executione non fit, nisi propter aliud, id etiam in intentionem ordinatam non cadit, nisi propter aliud, atque adeo, etiam intentio erit propter remedium peccati, si executio sit propter aliud, siquidem ordo in actibus divinis desumitur ex habitudine causæ, quam obiecta inter se habent.

Ultimo demum in nostra prædestinatione inutilis est illa distinctio intentionis et executionis, ut bene probat *Gabriel Vasquez* q. 1. p. disp. 89. c. 11. n. 110. Nam si intentio illa gloriam dandi sine meritis, non est tantum simplex complacentia (quæ nec electio, nec prædestinatio est, nec dubium est, quin ante prævisionem meritorum fuerit in Deo respectu salutis omnium), sed electio et prædestinatio et voluntas efficax, impossibile est, ut non respiciat executionem, et ex vi illius non sequatur effectus, siquidem voluntas efficax non fertur in rem secundum se consideratam, sed ut futuram in tempore, et omnis voluntas efficax ex solo suo motivo effectum habet, nisi mutetur, aut impediatur, quorum neutrum Deo convenit. Respondent: Deum ex vi primi decreti in primo signo habuisse voluntatem efficacem de substantia Incarnationis et antecedentem de modo impossibilitatis ex suppositione, scilicet si non esset indigentia hominum: in secundo vero signo supposita præsentia peccati, habuit voluntatem efficacem de modo passibili.

Respondet 3. *Suarius* in Comm. art. 3. ad 5. ex sententia *D. Thomæ: Adamo* revelatam fuisse Incarnationem in statu inno-

centiæ et aliquam illius causam. At non fuit revelata redemptio hominum. Ergo falsum est revelationem Incarnationis semper habuisse annexam causam, remedium peccati. Unde inquit *Suarius:* si Adamo proposita fuisset hæc quæstio: an ipso non peccante Christus incarnaretur, sine dubio dicturus erat, fore ut incarnaretur, idque eodem discursu, quo *D. Thomas* utitur, sic probasset: mihi revelata est incarnatio futura ob causam altissimam, ostensionem nimirum charitatis Dei et independenter a peccato. Ergo hæc revelatio complebitur, etiamsi ego non peccem.

Sed hoc nullius est momenti. Nam potuit Adamo revelari Incarnatio non revelato fine proximo Incarnationis, sed tantum fine ultimato. Revelatio autem ultimi finis non excludit alios fines viciniores: ac proinde licet Adamus cognoverit finem Incarnationis, nempe gloriam Dei etc., adhuc tamen scire non poterat, an præter illum sit aliquis finis proximus Incarnationis, quem de facto fuisse nos ex revelatis scimus.

Respondet 4. *Suarius* sec. 5. dic. 3. Deum propter duas causas proximas totales voluisse Incarnationem, in primo signo rationis propter ipsius perfectionem, post prævisionem vero peccati propter remedium illius

Sed contra hoc agemus in responsione *ad 5. argumentum primœ sententiæ*, et in *secunda et tertia Conclusione.* Nec satis cohæret hæc responsio cum eo, quod *Suarius* fatetur, ex vi præsentis decreti supposita scientia conditionalium in Deo, non fuisse faciendam Incarnationem Adamo non peccante. Manente enim causa totali sequetur effectus, etiamsi alia causa non necessaria deficiat.

Dico 2. Quamvis multi fuerunt fines remoti Incarnationis, ut ostensio charitatis, misericordiæ Dei, etc., tamen proxima causa nulla alia fuit, quam redemptio generis humani.

Probatur eodem fere modo, quo prior conclusio. Nam opus Incarnationis fieri potuit ob diversos fines, cognosci autem non potest, ob quem sit factum, nisi ex revelatis per Scripturam et traditionem Patrum. At ex his nullam aliam causam huius mysterii cognoscimus, imo Scriptura et Patres diserte excludunt alias causas.

Scriptura quidem *Matth.* 20. v. 28.; filius hominis non venit ministrari, sed ministrare; quod non ita est, si proxima causa, cur Christus venit, non fuit nostra redemptio, sed exaltatio humanitatis Christi, ut esset caput hominum et Angelorum etc., et *Matth.* 9. v. 13., non veni vocare iustos, sed peccatores, et *Matth.*

15. v. 24., non veni, nisi ad oves, quæ perierunt. Id ipsum indicant parabolæ Christi *Luc.* 15. v. 4. de pastore, qui non vagaretur oviculam quærens, nisi hæc periisset. Et *Marc.* 12. v. 6., ubi post alios unicus filius mittitur ad agricolas, qui non mitteretur, si coloni bene egissent, sicut nec *Ionas* in mare mitteretur, nisi peccati tempestas orta fuisset *Matth.* 12. v. 40. nec *Eliseus* descenderet ad domum viduæ, nisi filius eius mortuus fuisset *4. Regum* 4. v. 32. Nec *Iosephus* in Egyptum iret, nisi per illum salvandi forent fratres, *Gen.* 45. v. 5. cap. 50. v. 20. etc.

Sancti Patres hoc ipsum clarius etiam docent, ut *Nazianzenus* orat. illa 36. n. 6. verbis paulo ante allatis; *Ambrosius de Incarnationis dominicæ Sacramento* c. 6. Quæ erat causa Incarnationis, nisi ut caro redimeretur; *Augustinus* tom. 10. Serm. 8. de verbis Apostoli c. 7. Quare venit, inquit, in mundum? peccatores salvos facere; alia enim causa non fuit, ut veniret in mundum. Et *Serm.* 9. initio: Nulla causa fuit veniendi Christo, nisi peccatores salvos facere. Et lib. de peccatorum meritis c. 26. allatis multis scripturæ testimoniis, superius a nobis recitatis, addit: Quibus apparet Dominum Iesum Christum non aliam ob causam in carne venisse, nisi ut per hanc dispositionem misericordissimæ gratiæ nos liberaret. Ex quibus recte concludit *D. Thomas* hic. art. 3. ad 1.; omnes alias causas Incarnationis, quas Scriptura adfert, ex hac ortum ducere et ad illam referri: ideoque hanc unicam recte dici causam finalem proximam Incarnationis. Nam quia ratione peccati homo incurrit infinitos defectus, cæcitatis, ignorantiæ etc., ut perfectum remedium adhiberetur a Christo Domino, opus fuit, ut omnibus defectibus subveniret. Quo fit, ut perfectum peccati remedium non solum includat satisfactionem, quæ Deo fit, sed etiam illuminationem cæcorum per doctrinam, vires ad bene operandum, exempla virtutum, quibus incitaremur etc., et idcirco dicitur Christus venisse, ut doctor, testis veritatis, et erudiens nos *Iœl* 2. v. 23., *Ioan.* 18. v. 37. *ad Tit.* 2. v. 12., ad exemplum *Ioan.* 13. v. 15. etc., ad commendandam charitatem Dei *Rom.* 5. v. 8.

Aliæ causæ Incarnationis ex hac ortæ.

Responderi potest ad hæc argumenta iisdem modis, quibus ad argumenta primæ conclusionis respondebatur. Sed illæ responsiones iam refutatæ sunt. Ea enim, quæ diximus de sola Incarnatione, in carne passibili explicari non possunt; siquidem Scriptura et Patres non de aliqua circumstantia accidentaria Incarnationis, sed de ipsa Incarnatione loquuntur, ut contra primam

responsionem ostendimus. Et præterea particulæ negativæ, quibus Patres utuntur, habent vim complete distribuendi, ac proinde idem est, non fuisse aliam causam Incarnationis, præter peccati remedium, et nullam aliam causam fuisse. Sicut etiam idem est dicere Christum non venturum nisi propter redemptionem, ac dicere nullo modo venturum, ut ex Summulis patet. Nec ullus unquam Patrum, cum unicam causam assignaret Incarnationis, limitavit ad talem modum Incarnationis orationem, imo si ex professo voluissent contrariam sententiam reiicere, clarius loqui non potuissent, quam sunt locuti.

Dico 3. Si homo non peccasset, filius Dei non fuisset incarnatus ex vi præsentis decreti. Ita *D. Thomas* hic, *Caietanus, Medina, Ferrarius, Gabriel*, 3. d. 2. qu. *Unica* art. 3. dub. 3., *Molina* 1. p. qu. 23. art. 4. disp. 1. membro 7. *Gabriel Vasquez* 1. p. disp. 67. c. 4. n. 23. et disp. 93. c. 3. n. 20.

Probatur 1. ex Sanctis Patribus: *Athanasio* illa orat 3. contra *Arian.* fol. 228. verbis citatis. *Irenæo* lib. 5. c. 14. n. 1. Si non haberet, inquit, caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset, et si non haberet sanguis iustorum inquiri, neqauquam sanguinem habuisset Dominus; et lib. 3. c. 33. initio idem innuit, ut dub. 2. ostendemus. Et *D. Leo* Serm. 3. de Pentecoste: Si homo ad imaginem Dei factus in suæ honore naturæ mansisset, nec diabolica fraude deceptus a lege deviassat, creator mundi creatura non fieret, nec aut sempiternus temporalitatem subiret, aut æqualis Deo Patri forman servi assumeret. *Augustinus* tom. 10. serm. 8. de *Verbis Apostoli* c. 2. Venit, inquit, quærere, quod perierat, si homo non periisset, filius hominis non venisset; idem repetit c. 6. Filius, inquit, hominis non venit, nisi quærere et salvare, quod perierat; et *Tom.* 8. Concion. 2. in *Ps.* 36. in illa Verba: *a Domino gressus hominum dirigentur.* Si tu, inquit, o homo, non dimitteres Deum, non fieret pro te Deus homo. Similia habent *Ambrosius* lib. de Incarnationis dominicæ Sacramento c. 6. *Nissenus, Origenes, Gregorius Magnus,* et alii, quos refert partim *Suarius* disp. 5. sec. 2. initio, partim Valentia disp. 1. qu. 1. punc. 7. Et favet Ecclesia, cum in Cerei Paschalis benedictione canit: o vere necessarium Adæ peccatum!

Nec responderi potest Patres solum loqui de adventu in carne passibili. Tum quia, ut diximus, illæ particulæ negativæ complete distribuunt terminum post se repertum, tum quia propositiones illæ,

non fieret caro, non induceret carnem, non assumeret formam servi etc. significant non futuram ipsam substantiam Incarnationis. Nam ut aliqua actio dicatur futura sine certa quadam causa, non sufficit causam illam necessariam esse ad aliquem modum talis actionis, quem modum sine tali causa non haberet, ut in simili superius allato constat. Nam non recte dicitur, quod si *Abraham* non fuisset obediens, Verbum divinum non fuisset incarnatum, licet obedientia Abrahæ causa fuerit, ut Verbum ex semine Abrahæ incarnaretur. Quapropter ipsemet *Suarius* sec. 5. dic. 2. fatetur illas responsiones allatas in prima conclusione non satisfacere dictis Patrum, atque ideo concedit, quod si Adam non peccasset, Christus Dominus non venisset ex vi præsentis decreti; quia ut *ibidem ante primam Conclusionem*, inquit, Deus ex vi præsentis decreti statuit in primo signo rationis incarnationem modo perfectissimo, seu altissimo ad ostendendam sapientiam, charitatem etc. suam; quia igitur modus ille fuit, ut veniret Christus tanquam redemptor, idcirco posita scientia conditionalium in Deo, qua vidit Adamum in talibus circumstantiis creatum peccaturum, et illo peccante perfectissimum modum adventus Christi esse, ut veniret tanquam redemptor: iccirco ex vi illius intentionis necessario debuit permitti peccatum Adami, et sine peccato non venturum ex vi præsentis decreti, et sic permissio peccati et absoluta præscientia ipsius necessariam habuit connexionem cum proposito Incarnationis, ut Suarius loquitur. At vero, inquit, si proposito Incarnationis non adiungamus scientiam conditionalium de peccato Adami futuro, etiamsi Adam non peccasset, fuisset nihilominus facta Incarnatio.

Verum hæc, meo iudicio, non cohærent. Nam imprimis scientia conditionalium in Deo cum sit necessaria, tolli nulla ratione potest. Deinde, ut mox dicemus, ante liberum decretum divinæ voluntatis nulla res intelligitur futura, nisi conditionate. Denique ea, quæ dub. 2. ad 1. adferemus, militant contra hanc sententiam, quatenus docet ex vi præsentis decreti ad executionem propositi Incarnationis, quod ratione prius fuit secundum *Suarium,* quam propositum creandi cætera, necessarium fuisse peccatum.

2. Probatur. Nam cessante primaria causa finali et motiva alicuius actionis non potest manere eadem ratio decreti et voluntatis operandi propter talem causam finalem, siquidem intentio et decretum voluntatis necessario pendet a primaria causa finali: sed non existente peccato primi parentis cessaret causa finalis primaria,

propter quam Deus est incarnatus. Ergo ex vi præsentis decreti non fieret Incarnatio. Minor probatur. Nam proxima causa finalis, ob quam est incarnatum Verbum, est reparatio humani generis, ut supra ostendimus. Ergo non existente ruina generis humani non potuit ob hanc causam incarnari, siquidem propter solum periculum ruinæ non potuit decerni incarnatio, cum modus operandi propter periculum et eventum dubium solum in eo habeat locum, qui cognoscit periculum et ignorat eventum. Probant aliqui iuniores hanc conclusionem tali argumento:

In præsenti solum disputamus, an ex vi præsentis decreti venturus fuisset Christus homine non peccante. At ex vi illius decreti non fuisse venturum patet. Christus enim reipsa venit, ut a Deo decretum fuit. Sed venit passibilis. Ergo ex vi præsentis decreti statutum fuit, ut veniret passibilis. Nec dici potest decretum fuisse in primo signo rationis, ut veniret abstrahendo a modo passibili et impassibili, siquidem illo modo abstracto non potest fieri Incarnatio, prædestinatio enim, cum sit pars providentiæ, debet esse de re singulari cum omnibus circumstantiis.

Sed hoc non urget. Nam ut omittam ea, quæ contra hanc rationem adferunt *Valentia* disp. 1. q. 1. punc. 7. ad 4. *Scoti* et *Suarius* disp. 5. sec. 5. ad 2. Confirmatur, in Dei prædestinatione potest esse diversa causa substantiæ rei et circumstantiæ ipsius, et ideo potuit Deus simpliciter velle substantiam incarnationis propter exaltationem humanæ naturæ, cum tali autem circumstantia carnis passibilis velle propter remedium peccati; et tunc ex vi illius prioris decreti secuta fuisset Incarnationis substantia homine non peccante, quamvis decretum circumstantiæ carnis passibilis tunc non fuisset, sed potius fuisset aliud decretum alterius circumstantiæ, videlicet carnis impassibilis. Nec obest, quod præ- Prædestinatio
destinatio sit actus providentiæ, ac proinde ordinet Deus per illam omnia in particulari et non tantum in genere et velut in abstracto. Nam prædestinatio et providentia perfecta et completa ordinat res cum omnibus circumstantiis particularibus: prout vero concipitur a nobis in aliquo signo rationis, tantum ut inchoata et quatenus est solum intentio finis, non est opus, ut intelligatur omnino perfecta, ut sic, quemadmodum bene explicat *Suarius* loco citato.

Superest iam, ut argumenta primæ sententiæ dissolvamus, sed quia solutio illorum percipi non potest sine dubii sequentis explicatione: idcirco sit:

Dubium II.

QUO ORDINE SIT DECRETA INCARNATIO, AN SCILICET ANTE PECCATI PRÆSCIENTIAM?

Supponendum est id, quod bene explicat *Suarius* hic disp. 5. sec. 1., et *Gabriel Vasquez* disp. 82.: Deum non solum velle omnia unico simplicissimo actu, sed etiam omnia velle propter seipsum, non quod ipse Deus sit causa finalis suæ volitionis; revera enim bonitas Dei non potest esse causa volitionis, quæ reipsa eadem est cum bonitate; cum tamen causa ab effectu realiter debeat distingui, ut in physicis probatur; sed quia omnia, quæ Deus vult extra se, non vult, nisi quatenus sunt aliquid Dei per participationem et media ordinata ad ostendendam sapientiam, bonitatem etc. Dei. Hinc fit, ut non tam debeat dici Deum velle hoc propter illud, quam Deum velle hoc esse propter illud. Nam sicut nos cum plura subordinata volumus, respectu eiusdem finis, non dicimus nos velle unum medium propter aliud medium, verbi gratia de ambulationem propter attenuationem, sed potius utrumque volumus propter finem, videlicet sanitatem, etiamsi velimus unum, ut sequatur aliud. Ita similiter Deus dicitur unam rem decrevisse esse, aut facere propter aliam. Unde ortum est, ut non solum scholastici, sed etiam *D. Augustinus, Prosper* et alii Patres relati a *Vasquez* c. citato, secundum nostrum intelligendi modum assignarint in divino decreto ordinem inter obiecta et diversas prioritates rationis. Quamvis enim in re unico simplicissimo actu omnia definiat Deus, ac proinde ex parte divini actus non possint ullæ prioritates et instantia diversa assignari: tamen ex parte obiectorum assignari possunt. Cum enim Deus omnia suo unico actu velit, ita ut habeant res variæ varium ordinem et dependentiam inter se, nos ut illam dependentiam explicemus, ita concipimus et exprimimus, ac si illa, quæ non dependent ab alio, prius ratione sint volita, quæ dependent, posterius: quæ autem mutuo pendent, concipimus simul ratione seu subsistendi consequentia volita et prædestinata esse. Sicut ergo res ipsas ita concipimus, ac si una prius ratione terminaret divinam volitionem, quam alia; ita etiam in ipsa Dei volitione prius ratione concipimus actum illum, ut terminatum ad unam rem.

Quomodo dicatur Deus velle hoc propter illud.

3. Prioritates rationis in Dei decreto

Iam igitur Auctores primæ sententiæ dubii primi nullam hic difficultatem habent. Volunt enim Deum in primo signo rationis

decrevisse Incarnationem, tanquam finem omnium rerum creatarum. Deinde voluisse permittere peccatum, illud prævidisse et tandem decrevisse, ut Christus veniret tanquam redemptor. At vero iuxta nostram sententiam difficultas in eo est, quod si substantia Incarnationis destinata est a Deo in remedium peccati et dependenter a peccato, prius debet intelligi creatio hominis, postea permissio peccati, prævisio illius et tandem decretum Incarnationis. Ex alia vero parte, cum Scriptura dicat Christum Dominum esse finem rerum omnium, videntur dependenter ab ipso productæ esse creaturæ, atque ideo prius ratione decretum fuisse Christum tanquam finem. Omissis variis modis dicendi

Prima sententia est quorundam iuniorum, quæ desumpta est ex *Caietano* hic art. 3. ad 1. et 2. *Scoti,* estque *Molinæ* 1. p. q. 23. art. 4. disp. 1. membro 7. §. quare quod ad rem, *Valentia* disp. 1. q. 1. punc. 7. ad 4. argumentum, qui, ut defendant Christum Dominum esse finem omnium et etiam primam gratiam Adami et Angelorum meruisse Christum Dominum: et tamen si homo non peccasset, non fuisse Incarnationem futuram, dicunt: in decreto de Incarnatione non esse assignanda plura instantia rationis, sed simul et cum mutua dependentia et connexione, atque ideo simul subsistendi consequentia volitam esse Incarnationem propter remedium peccati, et Christum tanquam finem rerum omnium. Quod hac ratione dicunt posse intelligi:

Primo. Supponunt in Deo dari quandam scientiam simplicis intelligentiæ, qua omnia possibilia cognoscuntur, omnes videntur modi, ordines, circumstantiæ et conditiones possibiles, in quibus res qualis posset creari, et quid qualibet circumstantia posita sequeretur. Quæ cognitio simplicis intelligentiæ, ut ad conditionalia refertur, dicitur scientia conditionalium, quæ cum sit necessaria, præcedit nostro modo concipiendi liberas determinationes divinæ voluntatis. Et hac scientia aiunt a Deo cognosci, quicquid ipse posterius ratione voliturus erat; atque ideo ratione cognitionis huius, prius ratione habuit Deus præscientiam suæ volitionis, posterius ratione futuræ, qua voliturus erat mundum eo modo, quo voluit. Nostro enim concipiendi modo, antequam fieret decretum Incarnationis, reipsa futurum erat illud decretum, et hoc futurum esse prius ratione cognovit Deus, non quidem scientia visionis, quæ supponit decretum divinæ voluntatis, sed illa scientia conditionalium et simplicis intelligentiæ. Ita quidem iuniores hanc rem

Scientia conditionalium.

explicant. Nec reiicit *Suarius* disp. 5. sec. 1. §. sed occurrebat; et in fine sec. 2. §. secundo ex dictis; quamquam *Molina* hoc admittere non videatur, et satis putet merita Christi sub conditione futura, ut propter illa Adamo et Angelis daretur gratia.

Secundo docent: ordinem divini decreti in rebus volitis non tam ex natura rei, quam ex fine a Deo intento desumendum esse, vel, ut ait *Suarius* sec. 1. §. secundo in rebus ipsis; ex habitudine, quam inter se habent divini effectus in ordine ad divinam voluntatem ordinantem unum ad aliud. Unde licet in re ipsa et in executione multæ prioritates naturæ reperiantur inter res volitas, tamen potest inter illas esse simultas rationis et subsistendi consequentiæ, si a Deo cum mutua dependentia sint volita. Et ideo ait *Molina* loco citato membro 8., licet absolute et quo ad omnia obiecta tolli non debeant instantia et prioritates rationis nostro modo concipiendi in divino decreto, tamen instantia et prioritates eiusmodi admitti non debent, quando obiecta volita sunt cum mutua dependentia, quod *Suarius* sec. 1. §. tertio ergo advertendum; refellit, sed minus efficaciter.

Tertio. Aiunt Deum tripliciter posse velle media et finem. Primo ita, ut volitio finis sit prior ratione et independens a volitione certi alicuius medii, qua ratione Deus vult finalem conversionem prædestinati independenter a quibusdam inspirationibus, quas interdum reiicit prædestinatus. Secundo ita, ut volitio mediorum independens sit a volitione efficaci finis, quomodo vult præscitis communia auxilia, quibus ex sua malitia hi non acquiescunt. Tertio: potest velle medium aliquod et finem cum mutua dependentia ita, ut nec velit hunc finem, nisi per hæc media, nec ista media, nisi propter hunc finem. Et hic modus respectu volitionis efficacis. Dei est maxime conveniens. Nam etiam viri prudentes cummuniter nolunt finem efficaciter, nisi videant media, et eligant aliquod ex illis, ut illo exemplo *Luc.* 14. v. 28. volentis turrim ædificare bene probat *Suarius* sec. 1. §. his ergo positis; et si quando contrarium accidit, id fit defectu cognitionis, quia non statim occurrunt media omnia, vel non cognoscitur, quod ex illis sit aptius. Quæ imperfectiones si absint, nullus prudens efficaciter intendet finem, quin simul eligat determinata media, per quæ illum assequatur.

Volitio Dei efficax finis et medium est cum mutua dependentia.

Iam ergo ait *Molina,* in decreto Incarnationis Deum hoc modo se habuisse. Vidit scientia conditionalium omnes ordines rerum

possibilium, et quid quibuslibet circumstantiis positis futurum esset. Vidit ergo se posse Christum prædestinare, ut esset caput, apex et finis omnium creaturarum, Adamumque posse permittere, cadere, etsi permitteret, posse ordinare Incarnationem in remedium peccati. Quare decrevit creare res omnes propter Christum, ut is esset caput et fons omnium gratiarum, Angelorum, Adami etc., et statuit permittere peccare Adamum, ita tamen ut nollet eius lapsum permittere, nisi simul vellet succurrere per Christum naturæ lapsæ: proinde nec vellet Incarnationem, nisi tanquam partem integri finis Incarnationis, intenderet reparationem generis humani. Unde inquit *Molina,* in hoc decreto excludenda sunt instantia et prioritates *Scoti* Præterea concedendum esse non fuisse præcognitam a Deo Incarnationem futuram absolute ante scientiam de ruina hominis; nec fuisse præcognitam ruinam absolute futuram ante scientiam de futura Incarnatione, sed sicut utrumque simul est decretum et cum mutua dependentia, ut scilicet nec vellet Deus permittere peccatum, nisi simul vellet adhibere remedium, nec vellet Incarnationem, nisi dependenter a remedio peccati: ita similiter prævisionem horum omnium simul fuisse in Deo.

Hæc sententia quo ad ea, quæ in 3-o puncto dixit, mihi non displicet. Existimo enim finem et media, per quæ de facto finis acquiritur, cum mutua dependentia volita esse a Deo, non solum quia hic modus volendi finem et media perfectior est, et etiam in viris prudentibus reperitur, verum etiam, quia Deus potuit hoc modo connexe velle talia obiecta, quae re ipsa in tempore connexe fiunt et si hoc modo voluisset, necessario aliquid in rebus ponere debuisset libera Dei volitio, quo caruissent obiecta, si absque tali connexione fuissent volita, ut initio huius articuli diximus. At nihil aliud positum fuisset, quam quod de facto positum est, ut scilicet tale medium haberet causalitatem respectu finis, et finis rursum in diverso genere causæ esset causa mediorum. Ergo de facto omnia huiusmodi cum mutua dependentia voluit Deus, nec potuit rebus eodem modo manentibus, quo nunc manent, aliter voluisse, ut ex principio supra dicto de actibus liberis Dei manifestum est, licet *Suarius* sec. 1. ad 3. dubium, videatur contrarium sentire.

Deus connexe vult media et finem.

Prædestinatio.

Licet igitur, ut dixi, tertium illud punctum huius sententiæ non improbem, cætera tamen, quæ in illa assumuntur, solida non sunt. Primo enim, etsi verissimum est dari in Deo scientiam conditionalium, omnino tamen falsum est, id, cui tota hæc sententia

Scientia conditionalium non cognoscuntur res futuræ.

innititur, nimirum scientiam conditionalium ante omne liberum decretum cognoscere Deum futurum peccatum Adæ, futura merita Christi etc. Quod tamen hi auctores dicere debent, ut explicent, quomodo potuerunt in Deo esse voluntas redimendi a peccato et dandi gratiam propter Christi merita, non supposito decreto creandi hominem et voluntate permittendi peccatum: siquidem, ut mox dicemus, fieri non potuit, ut Deus voluerit adhibere remedium morbo, quem non præscivit futurum, vel ut voluerit dare præmium propter merita, quæ tamen non præscivit futura. Quamobrem coguntur hi auctores dicere, ante decretum divinæ voluntatis de creatione Adæ etc. cognovisse Deum, quod futurum esset peccatum Adæ in illis conditionibus, in quibus cognoscebat posterius ratione decernendum, ut crearetur. Hoc igitur meo iudicio evidentem continet repugnantiam. Nam, ut bene advertit *Gabriel Vasquez* 1. p. disp. 67. c. 4. n. 20. et disp. 80. c. 2.: decretum Dei seu actus liber de re aliqua facienda non est aliud, quam ipsa Dei essentia connotando res futuras, seu, ut alii loquuntur, concepta a nobis, cum respectu rationis ad res futuras, ita, ut quemadmodum præscientia Dei est ipsa Dei essentia, addito solum ex parte obiecti cogniti, quod illud sit futurum: sic ipsa Dei essentia est libera Dei volitio respectu rerum, quæ in aliqua differentia temporis terminabunt actionem productivam Dei ad extra, atque ideo si res futura non esset, respectu illius non esset libera volitio Dei, sed solum complacentia antecedens. Quod efficaciter probari potest argumento initio articuli allato. Quod cum ita sit, evidens est, non posse intelligi res futuras, antequam intelligatur decretum Dei liberum; et si ante hoc decretum res intelligitur esse futura, explicari non potest, quid sint actus liberi in Deo, et quod sit fundamentum, cur voluntas divina comparetur ut actus liber ad hoc potius, quam ad illud obiectum, ut ex professo ostenditur 1. p. q. 19. ar. 3.

Deinde mihi displicet in hac sententia id, quod *Molina* consequenter dicere tenetur, Christum Dominum sub conditione futuris operibus potuisse mereri Angelis et Adamo primam gratiam, et Deum tanquam præmium illorum operum hanc gratiam contulisse, vel conferre decrevisse ante prævisionem operum Christi. Ostendemus enim inferius fieri non posse, ut quis operibus sub conditione futuris mereatur aliquid vel demereatur.

Demum displicet in hac sententia, quod instantia rationis putet interdum desumenda ex sola divina voluntate, non ex obiectorum

connexione et dependentia, quam habent, vel ex natura rei, vel ex voluntate operantis. Nam ut ex ratione actuum liberorum Dei superius explicata recte deducit *Gabriel Vasquez* 1. part. disp. 82. n. 26., impossibile est, ut hæc instantia rationis ex sola Dei intentione desumantur, cuius probationem videte apud eundem Gabrielem *Vasquez* loco citato. Ratio est: sine ulla mutatione rerum impossibile est, ut Deus aliter et aliter ordinet res inter se. Hæc autem mutatio non est in Deo, quæ in rebus. Ergo ex sola Dei ordinatione sine mutatione rerum non possunt intelligi ullæ causalitates et prioritates in effectis Dei. Ergo, ut Dei ordinatio intelligatur, semper attendi debet connexio obiectorum inter se, quam de facto habent, etiamsi possent eam connexionem non habere.

Dico 1. Incarnationem decretam esse post præscientiam peccati Adæ et post præscientiam necessitatis contrahendi peccatum in posteris Adæ. Ita D. *Thomas* art. 3. ad 4. et Discipuli D. *Thomæ,* quos late refert *Suarius* sec. 2. in 1. opinione, *Cyrillus* lib. 5. *Thesauri* c. 8., quem retulimus dub. 1. Conc. 1. Contra *Molinam* 1. p. q. 23. ar. 4. disp. 1. n. 7. in fine §. posteriori.

Probatur 1. Primaria causa, ob quam decreta est Incarnatio, etiam quoad substantiam fuit redemptio generis humani, ut ostendimus; sed ordinari non potuit Incarnatio in hunc finem, nisi post præscientiam peccati Adæ et necessitatis posterorum. Ergo decreta est Incarnatio post hanc præscientiam. Minor probatur. Tum quia nulla est necessitas redemptionis, ubi nulla est, nec videtur captivitas et indigentia. Sed ante peccati præscientiam nulla fuit visa captivitas in homine, ergo etc. Nam propter eas infirmitates, quæ fierent in his, vel illis circumstantiis, non est adhibendum ullum remedium, nisi videatur periculum ipsius, sicuti nec propter opera, quæ tantum videntur futura conditionaliter, potest decerni præmium tanquam propter meritum. Tum præcipue, quia quæ necessariam habent connexionem cum peccato, non possunt præfiniri a Deo, nisi post præscientiam peccati. Sed redemptio et Incarnatio propter redemptionem necessariam habent connexionem cum peccato. Si enim peccatum non esset, nulla esset captivitas, a qua fieri posset redemptio. Ergo decerni non potuit ante prævisionem peccati. Maiorem probat optime *Suarius* disp. 5. sec. 3. *Vasquez* 1. p. disp. 93. c. 2. Nam qui ex se aliquid efficaciter vult, verbi gratia aliquem finem, eo ipso vult id, quod necessarium est ad talem finem, vel ut *Suarius* loquitur, qui vult aliquid, vult etiam

quicquid cum illo necessariam habet connexionem, si illud non supponat. Ergo si Deus ex se non supposita prævisione peccati decernat remedium peccati, pœnitentiam alterius, damnationem et similia, quæ necessario requirunt peccatum, voluit etiam malitiam peccati, sine qua ista esse non possunt. Quare optime dixit *Damascenus* lib. 2. de fide c. 29.; propositum Dei corrigendi hominem, a peccato redimendi, vel aliud faciendi, quod supponit peccatum, non esse voluntatis primariæ seu antecedentis, sed consequentis, supposita scilicet præscientia peccati. De quo fusius loco citato *Vasquez*. Quamvis ergo ut notat *Suarius* illa sect. 2. §. Dico itaque primo; Deus sæpe prædefiniat finem, qui reipsa consequendus est media permissione peccati, quando scilicet talis finis de se non necessario requirit peccatum, ut patet in electione ad tantam gloriam, media permissione peccati et pœnitentia; quando tamen finis talis est, ut necessario supponat peccatum, non potest a Deo prædefiniri ante permissionem et prævisionem peccati.

Dixi in conclusione: post præscientiam necessitatis contrahendi peccatum. Nam ex transgressione Adam orta est in posteris omnibus naturaliter ab illo descendentibus necessitas contrahendi peccatum, nisi Deus præservet. Quæ necessitas prævideri debuit tanquam materia misericordiæ Dei, antequam redemptor destinaretur. Tamen decretum redemptionis per Incarnationem non fuit factum post prævisionem peccatorum actualium. Et ratio est. Nam omnia peccata actualia una cum macula originali potuerunt impediri in omnibus per gratiam Christi, ita ut nemo illud contraheret, sicut de facto in Beatissima Virgine impedita sunt hæc omnia peccata; et in reliquis multa peccata actualia impediuntur. Ergo prius fuit in decreto Dei redemptio Christi, per cuius gratiam hæc peccata impediri poterant, quam prævisio contracti peccati.

Dico 2. Ut ex obiectorum dependentia recte assignetur ordo divinæ voluntatis circa Incarnationem, consideranda sunt sex instantia, quæ fundamentum habent in obiectorum dependentia.

Primum instans est cognitionis, qua Deus cognovit varios rerum ordines, in quibus creari poterat Adam, et quid in quolibet ordine acturus erat.

Secundum liberæ volitionis, qua voluit creare Adamum in eo ordine, in quo de facto creavit.

Tertium præscientiæ peccati Adæ et debiti contrahendi peccatum in posteris et insuper certum periculum contrahendi etiam

multa peccata actualia, nisi auxiliis gratiæ redemptoris liberum arbitrium adiuvetur.

Quartum voluntatis redimendi genus humanum per condignam satisfactionem Verbi incarnati, quæ voluntas necessario debet esse post præscientiam peccati et iuxta dicta superius cum mutua connexione volitus est finis, scilicet redemptio nostra et Incarnatio.

Quintum præscientiæ meritorum Christi. Nam merita supponunt Incarnationem. Ergo præscientia meritorum supponit voluntatem Incarnationis.

Sextum denique voluntatis distribuendi dona gratiæ propter Christum, et hic incipit prædestinatio Sanctorum. Probatio huius Conclusionis ex dictis constat, et ex Patribus id clare docet *Irenæus* lib. 3. c. 33. n. 1. ubi ait: Idcirco Adamum esse typum futuri, ad Rom. 5. v. 14., quia futuram circa Filium Dei humani generis dispositionem Verbum fabricator omnium præformaverat. prædestinante, inquit, Deo primum animalem hominem, videlicet, ut a spirituali salvaretur.

Suarius sect. 2. dicto 1. Electionem Iustorum ad gloriam ait fuisse ante præscientiam peccati originalis

His positis ad argumenta dubii præcedentis respondetur.

Ad 1. Respondeo. *Paulus* Apostolus loco citato per gloriam intelligit nostram beatitudinem, in quam homines per Christi merita transferuntur, ut clare constat ex antecedentibus. Postquam enim *Paulus* Apostolus c. 1. dixisset Christum crucifixum esse Dei virtutem et sapientiam, initio Capitis 2. subdit se nihil scire præter hanc sapientiam, id est Christum crucifixum; postea subdit se loqui Dei sapientiam, illam scilicet, quam dixerat se nihil aliud scire, quam sapientibus absconditam esse inquit, a Deo autem prædestinatam in gloriam nostram. Atqui etiam secundum adversarios, sapientia abscondita in cruce tantum est prædestinata in gloriam redemptione partam. Et certe nullus unquam Patrum per gloriam nostram intellexit eo loco exaltationem naturæ humanæ, sed beatitudinem a Christo partam. Sicut et illud *Ioan.* 10. de vita gratiæ et gloriæ intelligitur, quam scilicet habent oves ex eo, quod bonus pastor animam suam posuit pro ovibus suis, ut ibi dicitur. Ad confirmationem. *Augustinus* solum docet futurum matrimonium, etiamsi Adam non peccasset; non tamen ait futurum fuisse Sacramentum Christi et Ecclesiæ, sed tantum ait cognitum fuisse ab Adamo ante lapsum Christi et Ecclesiæ sacramentum. Ex quo non sequitur Adamo non peccante futurum fuisse sacramentum Christi et Ecclesiæ.

Ad 2. Respondeo: Gratiam et merita Adami, quæ habuit in statu innocentiæ, non fuisse ex Christi meritis, ut illo argumento optime probat *Gabriel Vasquez* 1. p. disp. 93. c. 3. n. 20.; licet enim Adam non peccasset, præcessisset in illo status innocentiæ: ergo præcessisset etiam actio, per quam a Deo data est Adamo iustitia originalis et omnes illius causæ: sed sine peccato non præcessisset in Adamo actio, per quam collata fuisset gratia ex meritis Christi, siquidem Christus non erat venturus Adamo non peccante, ergo etc.

Apostolus vero illo ad *Ephes.* 1. loquitur de benedictione, quæ secuta est maledictionem, ut indicant illa verba sequentia: in quo habemus redemptionem etc. Recte tamen notat loco citato *Vasquez:* totam Adami prædestinationem fuisse per Christum, nec ullum gradum gloriæ datum Adamo sine meritis Christi; licet enim fuerint merita in ipso ante lapsum, quibus in gloria respondebit præmium; tamen illis non respondet ulla gloria sine Christi meritis, per quæ vivificata sunt per pœnitentiam, atque adeo omnis gloria Adami pendet a Christi meritis. Ad Confirmationem. Concedo Adamum in statu innocentiæ cognovisse adventum Christi, et ex eius latere formandam Ecclesiam, quemadmodum Eva formata fuit ex latere Adæ; id enim docent *Augustinus, Hieronymus, Leo, Bernardus,* et alii citati a *Suario:* causa tamen, sine qua tale mysterium non fieret, nimirum peccatum ipsius futurum, non fuit revelatum Adamo, sicut multæ circumstantiæ Incarnationis etiam Prophetis occultæ fuerunt. Unde bene notat *Suarius* in Comm. art. 3., quod cum Patres aiunt sacramentum latens in verbis Adæ fuisse, quod Christus Dominus relicturus fuerit Patrem, assumptione humanitatis, et matrem repudio synagogæ, et adhæsurus Ecclesiæ formandæ e latere morientis in cruce, cum inquam hoc docent, non significant Adamum cognovisse hanc circumstantiam formationis Ecclesiæ e latere Christi morientis in cruce. Ex hoc tamen argumento unum illud recte colligitur, fuisse in Adamo aliqua dona gratiæ dependentia a Christo, et consequenter a futuro peccato, quæ non fuissent in Adamo, si Adam non fuisset peccaturus, qualia dona erant fides Incarnationis, fides de Ecclesia fundanda e latere Christi.

Quomodo Christus dicatur finis omnium?

Ad 3. Concedo sequelam maioris. Id enim necessario sequi ostendi dubio 2-o. Ad probationes facilis est responsio. Nam imprimis *ad Coloss.* 1. Apostolus refert varias Christi prærogativas et excellentias, quas habet partim secundum humanitatem Verbo

unitam, partim secundum divinitatem, a qua humanitas illam excellentiam sortitur. Unde et ipse *Suarius* sec. 2. dic. 1. fatetur, Apostolum loqui ibi promiscue de Christo homine et Deo. Distingui igitur debent, quæ ibi attribuuntur Christo secundum divinitatem, et quæ secundum humanitatem. Nam primogenitus dicitur secundum humanitatem, quatenus ratione unionis hypostaticæ excellentiorem habet rationem filiationis, quam res cæteræ, ut quemadmodum inferius dicemus, non sit filius adoptivus Dei. Id tamen, quod sequitur: in ipso condita sunt omnia, intelligi debet de Christo secundum divinitatem, ut sensus sit, Christus secundum humanitatem est excellentior et dignior omni creatura atque ideo primogenitus ordine dignitatis inter creaturas, ut exponit illum locum Adamus, eo quod humanitas eius coniuncta est cum Verbo, in quo condita sunt universa. Illud autem: *Ut sit in omnibus primatum tenens,* bene explicat Adamus in omnibus illis primatum tenere Christum, de quibus Apostolus loquitur, scilicet in genesi, quia ante omnia natus est ex patre, in resurrectione, quia est primogenitus mortuorum, in Ecclesia, cuius est caput. Illud vero *Ps.* 39. In capite libri etc. explicant *Iansenius, Genebrardus* et alii idem esse in capite libri, quod in originali clarius habetur, in volumine libri. Ad illud *Prov.* 8., etsi *Valentia* hic disp. 1. q. 1. punc. 7. ad 1. velit totum illum locum intelligi posse de filio secundum generationem æternam; tamen concedo verba illa intelligenda esse de sapientia incarnata ratione humanitatis, ratione huius dicitur creata, ut optime probat *Athanasius* Serm. 3. contra Arian. fol. 221. editionis Comelini. Viarum autem Domini nomine non intelliguntur omnes operationes Dei, sed tantum viæ, quas Apostolus *ad Hebr.* 10. v. 20. ait Christum initiasse nobis, idest aperuisse, ut homines redire possint ad sanctitatem et gloriam, ut optime explicat *Athanasius* loco citato fol. 227.: creavit me initium viarum suarum, ad opera sua, non quæ nondum erant, sed quæ emendatione indigebant. Quare non recte dixit *Suarius* sec. 2. dic. 1.: ceteros quidem Patres viarum nomine opera redemptionis intelligere, *Athanasium* tamen omnia Dei opera. Addit Cyrillus lib. 5. Thesauri cap. 8. et Fulgentius lib. recension. contra Arian. ad 3. nihil aliud esse Christum, esse initium viarum Domini, quam ipsum esse factum viam nobis ad salutem. Denique ut explicemus, quomodo dicatur Christus causa finalis omnium, distinguendum est inter constitutionem Christi per unionem hypo-

Christus est finis Cui omnium.

staticam, et inter exaltationem ac gloriam ipsius, et præterea recolendum est, quod *Aristoteles* ait 2. de anima t. 35. et 37. Finem dici non solum id, cuius gratia aliquid fit, sed etiam subiectum, cui aliquid bonum est. Quo posito fateor ipsam substantiam Incarnationis non esse finem rerum omnium, quin potius proximus finis Incarnationis est redemptio generis humani. Cæterum gloria et exaltatio Christi et consequenter ipse Christus tanquam finis Cui, est finis omnium rerum et redemptionis nostræ; et ideo *Trid. Concil.* sess. 6. c. 7. et *Chrysostomus,* citatus in argumento aiunt gloriam Christi esse causam finalem nostræ redemptionis etc.

Ad 4. Respondeo: rem excellentiorem non debere ordinari tanquam ad finem ultimum, in rem ignobiliorem; posse tamen ordinari in aliquem finem proximum ignobiliorem, qui ulterius referatur in alterum finem; qua ratione potentiæ vitales ordinantur ad operationes, quæ imperfectiones sunt potentiis, quia ultimate et potentiæ et operationes ordinantur ad perfectionem totius. Ut igitur aliquid ordinari possit in finem proximum, sed non ultimum, solum requiritur, ut talis finis occurrat aliquo modo præstantiori ad finem ultimum; quod in præsenti accidit. Nam ad ostensionem iustitiæ Dei coniunctæ cum infinita misericordia, ad commendandam charitatem etc. immediatius concurrit satisfactio per passionem filii Dei, et redemptio humani generis, quam ipsa incarnatio. Deinde, quod occasione peccati decreta sit Incarnatio, commendat charitatem Dei in peccatores, quam voluit Deus in hoc mysterio commendari. Ex quo patet responsio ad 1. Confirmationem. Licet enim Incarnatio secundum se magis manifestaret bonitatem Dei, quam remedium peccati secundum se, si alio modo fieret, quam per Incarnationem: tamen remedium peccati, quod per Incarnationem attulit Christus Dominus, magis commendat bonitatem Dei, quam sola Incarnatio secundum se. Ad 2. Confirmationem respondeo. Non solum non imminuit dignitatem Christi, quod occasione peccati sit decretus a Deo, sed etiam commendat vehementer bonitatem Dei in peccatores, quam Deus commendare voluit hoc mysterio et ostendit incomprehensibilem sapientiam, potentiam et charitatem Dei.

Ad 5. Esto, potuerit Deus ob duos tales fines velle Incarnationem; de facto tamen non ita voluisse ex Scripturis et traditione constat. Ut enim ostendimus, nulla fuit alia causa Incarnationis, quam ut ovis perdita reduceretur. In exemplo autem

Samuelis Scriptura expressit illam duplicem causam adventus Samuelis in Bethleem, sicuti satis clare expressum habemus, non fuisse aliam causam adventus Christi proximam præter nostram redemptionem. Addidi proximam, ut excluderem ea quæ *Suarius* disp. 5. sec. 4. Conc. 1. et 3. adfert, cum ait, in scripturis satis exprimi alias causas Incarnationis illis locis, in quibus Deus dicitur omnia operari propter se et gloriam suam. Certum enim est, et remedii peccati et Incarnationis finem ultimum esse Deum, sed hic solum agitur de fine proximo et immediato.

Ad probationem respondeo. Si Incarnatio fuisset ordinata in alium finem, necessario habuisset aliquid, quod non habet nunc, cum non ordinatur ad illum finem. Res enim non ordinantur a Deo ad finem diversum sine aliqua illarum mutatione, per solam mutationem voluntatis ipsius, ut accidit in creaturis; cum non sit in Deo illa actuum varietas, quæ in creatura ordinante opus suum in diversos fines, sed ut Deus ordinet opus suum in aliquem finem sine ordine, ad quem fieri posset, necesse est, ut in ipso sit aliquid, per quod fiat propter talem finem, et quod in ipso ponatur a Deo.

Quæstio II.

DE MODO UNIONIS VERBI INCARNATI.

ARTICULUS I., II., III.

An unio sit facta in natura, vel persona, vel hypostasi?

Duo fuerunt veterum hæreticorum errores. Primus est corum, qui ut contra *Nestorium* defenderent unum esse Christum, dixerunt unicam esse naturam in Christo, atque ideo unionem factam esse in natura. Vel quia natura humana in divinam sit conversa, ut delirabat *Eutiches*, vel quia pars aliqua divinitatis conversa sit in humanitatem, ut somniabat Apollinaris: vel demum quia ex duabus naturis divina et humana inter se unitis facta sit una natura, sicut ex anima et corpore fit unus homo. De quibus hæresibus et earum autoribus late tractat *Bellarminus* tomo 1. lib. de Christo cap. 2. *Suarius* hic. disp. 1. sect. 2. *Valentia* q. 2. p. 1.

Alter error fuit eorum, qui cum intelligerent duas esse in Christo naturas, volebant duas similiter fuisse personas, et ideo negabant unionem factam in persona, sed putabant solum in affectu singulari filii Dei erga filium Mariæ, (quam Dei matrem esse negabant), consistere unionem hypostaticam et mysterium incarnationis, quæ fuit sententia *Theodori* Mopsuesteni et post illum *Nestorii, Photini, Pauli Samos.* et aliorum negantium Christi divinitatem, de quibus late *Bellarminus* loco citato cap. 5. *Suarius* sect. 3. *Valentia* punct. 2., quem errorem revocarunt nostro sæculo Lutherani, ut late ostendit *Bellarminus* loco citato cap. 1. et 5.

Contra hos igitur errores D. *Thomas* cum tota Catholica ecclesia duo statuit.

Primo. In Christo fuisse duas naturas integras inconfusas, divinam scilicet et humanam, proinde hanc unionem non esse factam in natura. Ita definitum est in Concilio *Calcedonensi* et *Ephesino* contra *Nestorium* et *Eutichetem.* Et probari potest manifeste ex iis Scripturæ locis, in quibus Christus aliquando perhibetur esse Deus, aliquando homo, interdum Patri æqualis, interdum minor Patre, nunc divina illi attributa assignantur, nunc humana etc. ut *Ioan.* 5. v. 18. Aequalem se facit Deo etc. *Ioan.* 10. v. 30. Ego et Pater unum sumus. *Ioan.* 8. v. 50. Antequam Abraham fieret, ego sum; et alibi expresse Deus vocatur, ut *Actorum* 20. v. 28., ad *Rom.* 9. v. 5. I. ad *Cor.* 8. v. 6., ad *Hebr.* 1. v. 2. cap. 2. v. 10. et expresse ad *Philip.* 2. v. 6. duæ formæ servi et Dei in Christo memorantur, alibi vero Dominus gloriæ nuncupatur, I. ad *Cor.* 2. v. 8. et magnus Deus ad *Titum* 2. v. 13. et denique verus Deus *Ioan.* 5. v. 20. Ex his enim locis constat Christum fuisse Deum et hominem. Sed non fuit Deus et homo, si natura divina et humana in ipso integra non maneat, quia substantia non denominatur vel constituitur talis essentialiter a natura, ex qua facta, sed a natura, quam reipsa habet; ac proinde si vel humana in divinam, vel hæc in illam, vel utraque in unam tertiam essentiam transivisset, vel Christus non esset Deus, vel non esset homo; si enim tertia natura consurgat ex divina et humana natura, revera non magis poterit Christus dici Deus, quam dicatur homo esse materia aùt forma. Deinde conversio essentialiter requirit mutationem terminorum, ut ex physicis clarum est; ergo si divinitas in humanitatem, vel contra humanitas in divinitatem conversa esset, divinitas mutata fuisset, quod prorsus est impossibile. Præterea si hæc unio

facta est in natura, ergo cum omnibus divinis personis, cum enim sit eadem natura, omnes personæ erunt unitæ humanitati. Denique ex divina et humana natura non potuit resultare una natura, siquidem natura est principium motus et quietis eius, in quo est; ergo solum illa unio tendit ad constituendam unam naturam, quæ coniungit duas partiales, ut fiant unum principium completum operandi. At quando naturæ sunt integræ, possunt per se omnes suas operationes exercere, ergo non possunt in unam naturam coalescere.

Quod si aliqui Patres videantur interdum negare duas naturas in Christo, solum negant duas naturas personaliter distinctas. Cum autem dicunt naturam Verbi esse incarnatam, eo modo intelligi debent, quo explicat *Damascenus* lib. 3. de fide cap. 11. et *D. Thomas* hic. a. 1. ad 3., quod scilicet mediante personalitate Verbi unita sit natura divina humanæ.

Secundo concludit D. *Thomas* et Concilia relata, in Christo Domino esse unam personam divinam et non duas, ac proinde unionem hanc factam esse in persona. Probari hoc breviter potest ex scripturis, nam, ut ostendimus, idem ipse Christus Dominus et Deus et homo dicitur, humana et divina attributa illi tribuuntur. At lumine naturæ evidens est duas formas, quæ de se invicem in abstracto prædicari non possunt, nec in concreto recte prædicari, nisi coniungantur in uno subiecto vel supposito; nam huiusmodi prædicationes in recto denotant aliquam identitatem subiecti et prædicati, seu, quod idem est, hoc esse illud. At natura et forma realiter distincta ab alia non potest dici esse illa, nisi vel ratione subiecti, ut dicimus album esse dulce, vel ratione suppositi. Sed hic homo Christus, ut subsistit in duabus naturis, est unum quid, ut sæpe definitur in Conciliis citatis et ex Scripturis clarum est, sed non est unum subiecto, cum non sint accidentia, quæ in sui constitutione involvit, ergo est unum supposito. Deinde si in Christo sint duæ naturæ, et duæ personæ, filius hominis non erit filius Dei: at id manifeste falsum est. Nam *Matth.* 16. v. 13. filius hominis dicitur filius Dei, *Lucæ* 1. v. 35., *Ioan.* 20. v. 31. et ipse Christus *Marci* 14. v. 61. quæsitus a Pontifice: An ipse esset filius Dei benedicti, respondit: Ego sum. Deinde si in Christo sunt duæ personæ et solum consensione voluntatis ac per eximia dona gratiæ unitur natura divina humanæ, manifeste sequitur non tantum unam personam esse incarnatam, sed omnes tres, cum

sit una eademque communis voluntas omnium divinarum personarum, et quæ operantur ad extra omnes æqualiter operentur.

Ex quo ulterius colligitur terminum totalem et ultimatum resultantem ex vi incarnationis, seu id, quod per Incarnationem constituitur, esse unam personam, et, quod idem est, hunc hominem Christum, ut est unum quid constans ex natura humana et subsistentia Verbi. Ratio est, nam in omni unione terminus ad æquatus, qui resultat ex unione, est ipsum compositum ex rebus unitis, ergo et in præsenti. Denique ex dictis constat unionem hanc factam esse in persona et non in natura, seu, quod idem est, terminum totaliter ex hac unione resultantem, esse unam personam, non unam naturam compositam ex duabus, sed unam naturam compositam ex natura humana et subsistentia Verbi.

ARTICULUS IV., V., VI.

An persona Christi sit substantialiter composita?

De materia horum articulorum late disputat *Asturacensis* quæst. 7. a folio 870. *Valentia* disp. 1. q. 2. pun. 4. *Suarius* disp. 7. q. 4.

Et imprimis quidem certum est in Christo Domino reperiri compositionem substantialem ex anima rationali et humana carne, cum sit univoce nobiscum homo. Similiter reperitur compositio metaphysica in Christo Domino e genere et differentia. Solum controversia est: an terminus, qui resultat ex unione personalitatis Verbi et humanæ naturæ, scilicet persona Christi sit composita?

Videtur enim non esse composita. Primo quia compositio requirit partes componentes, quæ ordinentur ad totum et habeant potentiam ad componendum: at istæ imperfectiones repugnant personæ Verbi, ergo. Secundo. Si persona Christi est composita, ergo est facta et creata, compositum enim incipiens esse de novo factum et creatum est: atqui persona Christi seu Christus dici non potest esse creatus, ut docet *D. Thomas* q. 16. a. 8. Tertio, si est aliqua substantialis compositio in præsenti, ergo id, quod per illam resultat, erit una substantia; non potest esse autem una natura, ut ostendimus, ergo erit una persona; sed illa una persona

non est persona Verbi, ergo aliqua alia, et sic erunt duæ personæ in Christo. Minor patet, nam illud unum, quod resultat ex hac compositione, est realiter distinctum a persona Verbi, sicut totum ab una parte componente est aliquid compositum et incipiens esse in tempore, sed illud unum est persona, ergo aliqua persona est in Christo realiter distincta a persona Verbi, quæ omnino simplex est et incomposita. Quarto. In nulla compositione totum est idem realiter cum sua parte; sed Christus est idem cum Verbo, et propterea veræ sunt hæ propositiones: Christus est Verbum, et: Verbum est Christus. Quinto. Etsi in Christo esset aliqua compositio, illa tamen non esset substantialis, sed accidentalis. Tum quia: non possunt componere unum substantiale, quæ nullam habent inclinationem et potentiam naturalem ad talem compositionem, alias enim etiam divinitas et humanitas possent unam substantiam componere. Tum quia forma, quæ advenit enti completo, est accidentalis: at humanitas advenit enti completo, id est Verbo, ergo tantum accidentaliter coniungetur illi; sicut vestis vestito, quæ abesse potest et adesse sine subiecti corruptione.

Dico 1. Terminum resultantem ex unione hypostatica non esse aliquid simplex, sed conflatum ex multis. Patet. Nam hic terminus, qui incipit esse in tempore per incarnationem, non est sola persona Verbi, quæ tamen sola est in Christo Domino omnino simplex, ergo est aliquid constans ex persona Verbi et humanitate; deinde id quod constituitur media unione implicat esse omnino simplex, ubi enim simplicitas est et identitas, ibi non potest esse unio. Demum terminus, qui per hanc unionem constituitur, est hic Christus; at Christus includit naturam humanam et personalitatem Verbi, ergo.

Dico 2. Christum Dominum esse personam compositam, proxime quidem ex subsistentia Verbi et humanitate, consequenter vero ex natura divina et humana, quatenus natura divina identificata est personalitati Verbi. Ita *D. Thomas* hic a. 4. et definitur in *5. Synodo* Collatione 8. can. 4. Qui non confitetur, inquit, unitatem Dei Verbi ad carnem animatam anima rationali et intellectuali factam esse secundum compositionem, et ideo unam eius subsistentiam compositam, qui est Dominus noster Iesus Christus, anathema sit. Idem docent Patres, quos late referunt *Valentia* et *Suarius* locis citatis. Et ratio est. Nam nisi controversia sit de vocabulo, compositio nihil est aliud, quam conventio plurium ad

unum aliquid constituendum. At subsistentia Verbi et humanitas conveniunt ad constituendum unum Christum constantem ex duabus naturis et una persona, ergo. Ex quo bene infert *Valentia* loco citato ad 1. *Valdensis, Augustinus, D. Leo,* ab ipso citati, quod cum nihil aliud sit totum, quam partes unitæ, recte dici potest Christum esse divinam personalitatem et humanitatem unitas. Siquidem compositum nihil aliud est, quam componentia copulatim et unite sumpta.

Licet igitur in sensu formali non admittant aliqui hanc propositionem, Christus est humanitas et divinitas coniunctim eo, quod abstracta de concretis formaliter non prædicentur, identice tamen huiusmodi prædicationes verissimæ sunt, quamvis in Concilio *Constantiensi* merito sit damnatus *Huss*, qui asserebat Christum esse humanitatem et divinitatem, non solum copulatim, sed et divisim, ut ostendit *Valentia*. Quomodo autem tres divinæ personalitates non componant unam naturam divinam eo modo, quo Christum dicimus componi, bene explicant citati autores, nam divinæ personalitates non uniuntur in natura divina, sed sunt prorsus idem cum illa.

Dico 3. Compositio ista substantialis est et non accidentalis. Est contra *Durandum* in 3. dist. 6. q. 4. n. 7., qui putat humanitatem advenire Verbo accidentaliter, sicut, ait, si arbor inseratur alteri, quia advenit enti completo. Docet tamen hanc conclusionem *D. Thomas* a. 6. Et probatur ex Concilio *Lateranensi* sub *Martino* 1., ubi Consultatione 5. can. 6. ita habetur: Si quis non confitetur proprie et secundum veritatem ex duabus, et in duabus naturis substantialiter unitis inconfuse et indivise unum eundemque esse Dominum et Deum Iesum Christum, condemnatus sit; ergo secundum Concilium substantialiter sunt unitæ in Christo duæ naturæ, non accidentaliter.

Idem probatur ex Canone 8. hac ratione: per unionem substantialem non potest una res alteri accidentaliter uniri; sed in illo Canone 8. definitur, quod hæc unio duarum naturarum sit substantialis, ergo etc. Ratio est clara, nam unio, qua mediante constituitur hoc compositum Christus, est substantialis, ergo etiam compositio erit substantialis, cum aliud non sit compositio, quam unio componentium. Antecedens probabitur inferius late. Nunc breviter patet, nam unio essentialiter includitur in ratione entis compositi, et idcirco *D. Thomas* a. 5. dixit ad rationem specificam

hominis pertinere unionem animæ cum corpore: at unio accidentalis non potest esse de essentia compositi substantialis, ergo si Christus Dominus est unum substantiale, ut revera est unum suppositum constans duabus naturis et una persona, etiam unio illius erit substantialis, siquidem in eo distinguuntur rationes accidentales a substantialibus, quod accidentales non intrent constitutionem naturæ substantialis, sed ei adveniant; at vero unio, per quam natura coniungitur subsistentiæ, ingreditur constitutionem suppositi et entis per se subsistentis; ergo est ratio substantialis.

Ad Argumenta in contrarium respondetur.

Ad 1. Patet ex dictis a. 1. Dub. 1. ad 2. primi capitis, ubi diximus: Deum non posse venire in compositionem unius naturæ, posse tamen venire in compositionem unius personæ. Licet enim composita ex rebus creatis conflata perfectiora sint qualibet parte, et membra componentia dicant ordinem ad totum et potentialitatem, atque adeo imperfectionem; tamen compositum absolute solum refertur ad plura componentia, quorum si unum sit infinitæ perfectionis, non est opus, ut totum compositum sit perfectius uno componente, et ideo componens infinitum non involvit ullam potentialitatem aut imperfectionem ordinatam ad aliud per se.

Ad 2. Respondeo. Personam Christi compositam ex subsistentia Verbi et humana natura esse prorsus increatam ratione subsistentiæ, creatam vero ratione humanitatis et unionis hypostaticæ. An vero de toto termino resultante ex hac compositione dici possit, quod sit creatus, quæstio solum potest esse de nomine; nam si illud dicatur creatum, quod totum et omnino ex nihilo factum est, certum est hunc terminum non esse creatum, imo si increatum illud dicatur, quod totum nulla ex parte factum est, nec est increatum, ac proinde ens non adæquate dividitur in creatum et increatum, si hoc modo sumatur nomen entis creati et increati: si vero creatum dicatur, id quod de novo cæpit esse, cum ante non esset, certum est terminum huius compositionis esse creatum seu incœpisse esse per veram et realem actionem, cum ab æterno non fuerit. Unde simpliciter hoc compositum debet dici hoc creatum et non increatum, licet alterum componens sit increatum, scilicet Verbum. Sicut homo simpliciter corporeus et materialis dicitur, licet altera eius pars sit immaterialis, eo quod compositum non denominetur a partibus secundum se, sed prout unitis et constituentibus unum quid, et illa prædicata negativa complete distributa excludant omni-

modam dependentiam et immaterialitatem. An vero hic terminus resultans per compositionem et significatus nomine, Christus, possit dici creatus, quæstione 16. explicabimus.

Ad 3. Respondeo. Multa circa hoc argumentum disputat *Suarius* in ultima editione, sed breviter nego minorem, quod scilicet illa persona non sit persona Verbi.

Ad probationem respondeo: distinguendo maiorem, id enim, quod resultat ex hac compositione, est quidem realiter distinctum a persona Verbi ratione alterius naturæ, quam includit, tamen ratione personalitatis, per quam subsistit illa natura, non est distincta. Personalitas igitur, quæ formaliter constituit personam, eadem est, ac proinde eadem est persona Christi, quæ Verbi, sed subsistens in alia natura. Et ratio est, nam in substantivis non fit multiplicatio, nisi formæ constituentes multiplicentur, ut infra dicemus; sed forma constituens personam est personalitas, ergo nisi personalitates multiplicentur, non erunt plures personæ, sicuti ob similem rationem, licet in divinis sint tres personæ, non sunt tamen tres Dii, quia natura divina, quæ formaliter constituit Deum, non est multiplex. Quod si argumentum hoc modo formetur: hoc compositum est persona: hoc compositum est distinctum a Verbo componente, ergo est distincta persona. Respondeo negando consequentiam; mutatur enim appellatio, siquidem hoc compositum distinguitur a Verbo non ratione personalitatis, sed ratione naturæ, quæ est materiale personæ; ob eandem causam falsæ sunt illæ propositiones: in Christo est persona facta, est persona incipiens in tempore etc., licet enim compositum sit factum ratione alterius partis, scilicet naturæ humanæ, persona tamen ratione personalitatis, quam formaliter dicit, non est facta. Pari ratione concedo personam compositam distingui a simplici, non ratione personalitatis, sed ratione diversæ naturæ.

Ad 4. Respondeo. Christus absolute dictus supponitur pro supposito Verbi et hoc modo distinguitur a Verbo, ideoque recte vicissim prædicantur mutuo: Christus et Verbum. Tamen non hoc modo est Christus Dominus terminus huius compositionis, sed quatenus formaliter includens humanitatem, et hoc modo distinguitur a Verbo, quia plus includit, quam Verbum, scilicet humanitatem et hoc sufficit ad compositionem, ut exemplo compositi accidentalis clarum est, nam ex P. Petro et albedine consurgit compositum album, quod compositum recte potest de Petro prædicari.

Ad 5. Respondeo. Ad constituendum compositum naturale necessaria est illa inclinatio, non tamen ad compositum supernaturale, quamvis etiam humanitas revera habeat capacitatem obedientialem ad unionem hypostaticam et compositionem cum Verbo. Accidentales vero rationes bene colliguntur in naturalibus ex eo, quod adveniant enti completo, si tamen supra naturam adveniat aliquid enti completo, non statim colligi potest illud esse accidentale, si quidem differentia entis substantialis et accidentalis colligi non debet ex eo, quod illis accidit supra naturam. Nec omne, quod adesse et abesse potest sine corruptione alterius, est accidens prædicamentale, sed solum quod adest et abest subiecto, quod per talem formam perficitur, humanitas autem, quæ potest abesse et adesse Verbo, non coniungitur illi tanquam subiecto, quod perficiatur, sed tanquam termino, a quo substantialiter terminetur.

ARTICULUS VII., VIII.

An Unio sit aliquid creatum?

Dubium I.

AN PER INCARNATIONEM PRODUCTUS SIT MODUS ALIQUIS SUBSTANTIALIS IN HUMANITATE?

Prima sententia est *Gregorii* in 1. d. 28. q. 2. a. 1. ad 17. et 18., ubi ait, quod sicut anima rationalis et caro efficiunt unum hominem sine ulla entitate intermedia, ita Deus et homo efficiunt unum Christum; et sicut persona Verbi unita est humanitati absque ulla entitate illi superaddita, ita intelligi potest humanitas unita esse Verbo absque entitate superaddita, quod qua ratione fiat, ait esse incomprehensibile. Idem placuit postea *Gregorio* de Valent. hic disp. 1. q. 1. pun. 2. ad 4., ubi ait unionem humanitatis et Verbi non esse quid distinctum ab humanitate et Verbo, et q. 4. pun. 2. §. Quare ad primum etc.; negat unionem esse aliquam realitatem positivam ultra naturam humanam et personam Verbi, ut enim ait ibidem ad 2. sicut; idem lumen in aëre conservatum a sole divinitus ex sola mutatione temporis potest incipere dependere a candela sine ulla luminis mutatione, ita etc.; et multo clarius id explicat q. 2. p. 5., ubi ait hanc unionem nihil aliud

esse, quam naturam humanam et personam Verbi, prout natura pendet a Verbo tanquam termino. Pro hac etiam sententia citat *Suarium* disp. 8. sect. 3. in prima opinione, *Aureolum*, *Bauonum* et alios. Probatur hæc sententia 1. Siquæ daretur unio ex natura rei distincta ab extremis, illa deberet esse coniuncta extremis, sed non per aliam unionem, ne detur processus in infinitum, ergo per seipsam, ergo pari ratione extrema coniungi poterunt seipsis. Et confirmatur. Nam eo modo unitur humanitas Verbo, quo uniretur propria personalitas, si adesset, at illa uniretur seipsa, ergo. 2. Probat *Valentia.* Posito quocunque effectu in humanitate, potest Verbum non terminare humanitatem, nullus enim creatus effectus potest necessitare Deum ad terminandum humanam naturam, ergo nullus modus creatus est possibilis, qui sit formalis coniunctio humanitatis cum persona Verbi, et existere nequeat sine coniunctione Verbi. Confirmatur. Nam si quæ talis creatura possit esse, quæ necessario exigeret personalitatem increatam, esset infinite perfecta; nam eo perfectior est unio hypostatica, quo exigit perfectiorem personalitatem, ergo si quæ exigeret natura sua personalitatem infinitam, esset infinite perfecta, quod est impossibile. 3. Idem *Valentia* sic argumentatur: terminatio Verbi non est effectus, qui a Deo pendeat in genere causæ efficientis, alias enim, cum actiones Dei ad extra sint communes toti Trinitati, tota Trinitas terminaret humanitatem, sed si unio producta esset terminatio, aliquis effectus productus a Deo in genere causæ efficientis, esset terminatio humanitatis, ergo tota Trinitas terminaret. 4. Aliqui iuniores sic argumentantur: modus ille distinctus ab humanitate et Verbo idcirco fingitur, ut per illam inexistat Verbo; sed quod est per se subsistens, non potest inexistere alteri; ideo enim accidens subsistere non potest, quia inexistit alteri; atqui omnis substantia est ens per se subsistens, ergo et humanitas Christi Domini, ergo non inexistit alteri. Confirmatur. Ab hac unione, si quæ daretur, deberet Verbum posse denominari; at ab illa non denominaretur homo, cum istud prædicatum sit substantiale, ergo solum aliqua denominatione accidentali denominaretur, quod absurdum est. 5. Si hic modus intercedit inter naturam humanam et personalitatem, unitio humanitatis non fieret immediate cum personalitate Verbi, sed cum illo modo, at hoc est absurdum, ut omnes concedunt, ergo. Alia argumenta, quæ iuniores quidam congerunt, nullam habent apparentiam.

Dico 1. Aliqua actio fuit in incarnatione, per quam natura humana unita est Verbo et ea quidem communis toti sanctissimæ Trinitati.

Probatur. Nam de fide est, Verbum factum esse carnem, at omne, quod factum est per aliquod fieri factum est, fieri autem alicuius rei aliud non est, quam actio, ut ex terminis patet; ergo. Deinde ante instans incarnationis non erat unita Verbo, in illo autem instanti cæpit esse unita, in quo poterat incipere esse absque eo, quod inciperet esse unita Verbo humanitas; ergo aliquid factum est in illo instanti etc. Quod vero hæc actio sit a tota Sanctissima Trinitate, patet ex Concilio *Lateranensi* cap. Firmiter de summa Trinitate: Unigenitus (inquit Concilium) Dei filius a tota Trinitate communiter incarnatus etc., et Concilium *Toletanum* sextum can. 1. Cum tota, inquit, cooperata sit Trinitas formationem suscepti hominis, solus tamen filius suscepit humanitatem; et rationem dat Concilium *Toletanum.* Nam opera Trinitatis sunt inseparabilia, siquidem opera Dei ad extra fiunt ex vi divinæ voluntatis communis omnibus personis, ac proinde actione procedente a tota sanctissima Trinitate; at unio humanitatis cum Verbo est opus Dei ad extra; ergo etc. Alia ratio est de speciali concursu terminativo Verbi ad extra, quem ostendemus q. 3. esse solius Verbi. Ex quibus illud evidenter sequitur, alio modo se habituram fuisse humanitatem Christi, si unita non fuisset Verbo, quam iam se habeat; tunc enim non fuisset in illo factum aliquid, quod iam factum est, quia non fuisset in illa actio incarnandi, quæ iam fuit.

Dico 2. Per hanc actionem unitivam Verbi cum humanitate necessario debet produci aliquis terminus formalis immediatus. Antequam hoc probemus, supponendum est, non esse hic sermonem de termino, cui unitur humanitas; hic enim terminus est subsistentia alterna Verbi; nec de termino ultimato et principali incarnationis, de quo agemus dicto 3., sed de termino immediate producto per incarnationem. Iam igitur probatur conclusio 1. ex ipso conceptu actionis. Actio enim est essentialiter fieri termini seu communicatio esse ex vi potentiæ activæ agentis, cum enim actio non sit aliud, quam exercitium potentiæ activæ, et potentia activa aliud non sit, quam virtus communicativa esse, penitus implicat reperiri actionem, per quam non communicetur esse alicui rei, ut latius in physicis demonstrari solet; ergo si aliqua actio supernaturalis fuit in incarnatione, quæ non fuisset, si humanitas

Christi Domini producta fuisset, sed non assumpta a Verbo necessario debuit produci aliquid per illam. 2. Si nulla variatio rerum interveniat, sed omnia eodem modo se habeant, non potest idem prædicatum de eodem affirmari et negari, vel clarius, de extremo contradictorio ad extremum contradictorium non potest fieri transitus, nisi aliqua realis mutatio (saltem ample sumpto nomine mutationis) intercedat a parte rei; si enim nihil mutatur a parte rei, ea pars contradictionis, quæ ante vera erat, semper manebit vera; sed Verbum, quod prius non erat homo, nec unitum humanitati, nec componens cum illa, ab instanti incarnationis est homo, et unitum humanitati; ergo aliqua mutatio facta est per incarnationem in rebus, quæ fuit causa contradictoriæ affirmationis. Hæc autem variatio non fuit sola productio humanitatis, vel carentia substantiæ naturalis, quia poterat esse productio humanitatis Christi et carentia subsistentiæ sine unione cum Verbo, ut clarum est, si illam naturam non assumpsisset Verbum, sed vel Pater, vel Spiritus sanctus; ergo illa variatio est productio alicuius, quod fuit ratio, ut Verbum esset homo. 3. Ut q. 1. art. 1. diximus initio, extrema absoluta et præsertim substantialia non possunt inter se diverso modo comparari et referri, nisi aliquid sit in ipsis, ratione cuius diversimode comparentur, quam compararentur, si illud in ipsis non esset; quia fundamentum huiusmodi diversæ comparationis necessario debet esse ratione alicuius, quod in extremis reperitur, sed humanitas Christi et persona Verbi per incarnationem alio modo comparantur inter se, quam compararentur sine incarnatione; siquidem Verbum dicitur unitum et terminans hypostatice humanitatem; humanitas vero coniuncta personalitati Verbi et ab illa pendens dicitur, quæ prædicata non haberent ista extrema sine incarnatione; ergo per incarnationem aliqua variatio facta est in altero extremorum, quæ non esset sine incarnatione; sed talis variatio non potuit esse sine productione alicuius rationis positivæ; tum quia actio esse non potest sine productione rei positivæ; tum quia sola carentia subsistentiæ naturalis non est ratio, ut humanitas sit coniuncta potius personæ Filii, quam Patris et Spiritus sancti; ergo præter carentiam propriæ subsistentiæ aliquid positivum productum est in humanitate, quod sit ratio unionis cum Verbo potius, quam cum alia persona, siquidem in Verbo ipso nulla potuit fieri variatio. Confirmatur, nam in humanitate Christi per incarnationem nihil est productum minus in primo

instanti, quo esse cepit, quam fuisset productum, si postquam habuisset propriam subsistentiam, fuisset assumpta a Verbo sublata connaturali subsistentia, at si hoc modo fuisset assumpta, necessario aliquid debuisset produci in humanitate, quia sola destructio subsistentiæ connaturalis non potest esse ratio unionis cum verbo potius, quam cum Patre vel Spiritu sancto, ergo etc.

Respondet *Valentia:* aliquam variationem factam esse in humanitate, quæ non fuisset, si humanitas assumpta non fuisset a Verbo, et quæ fundamentum sit illorum respectuum et affirmationis contradictoriæ. Ea vero variatio est, quod humanitas Christi fuerit dependens a tali persona, quæ tota variatio intelligi potest ex sola mutatione temporis sine productione ullius rei in humanitate, sufficit enim voluntas Dei, qua voluit, ut humanitas a tali tempore incipiat dependere a Verbo. Verum id non exhaurit difficultatem, cum quia, ut dixi per omnem actionem aliquid necessario produci debet; tum quia ad hoc, ut extrema absoluta tali modo inter se comparentur, quali non compararentur alias, debet intervenire talis mutatio, et aliqua talis ratio, cum qua non possit opposita comparatio et contradictoria affirmatio cohærere; si enim posset, evidenter sequeretur rebus omnibus, eodem modo se habentibus, posse eidem contradictoria convenire: at cum quacunque temporis mutatione poterat humanitas non esse unita Verbo, nam æque tempus quodlibet ac ipsa humanitas indifferentia sunt ad hoc, ut humanitas dependeat vel non dependeat a Verbo, ergo hæc mutatio non sufficit. Nec actus liberi Dei intelligi possunt diversi, nisi habeant diversum effectum, ergo cum hac mutatione temporis poterat consistere actus liber Dei, quo nollet incarnationem, ergo hæc mutatio temporis non est sufficiens ad intelligendum hanc actionem liberam Dei, qua vult incarnationem, ut ex dictis illo art. constat. Et ratio a priori est, quia diverso modo, quo agens liberum creatum et Deus determinantur ad agendum, creatura enim libera formaliter et complete determinantur per aliquid immanens, quod reipsa producitur in ipsa; at vero voluntas increata non intelligitur complete determinata ad producendum aliquid libere per aliquid effectum in ipsa, seu quod idem est, per aliquem effectum, et actum immanentem productum in ipsa, sed potius per operationem ad extra completur determinatio libera divinæ voluntatis; tum demum, quia ut Deus velit humanitatem tali tempore pendere a Verbo, aliquid diversum debet efficere, quam

efficeret, si vellet humanitatem eodem tempore pendere non a Verbo, sed a Patre vel Spiritu Sancto, in quo casu nec in tempore nec in humanitate ipsa secundum substantiam esset variatio; ergo præter temporis variationem aliquid aliud debuit esse in humanitate, ut esset dependens a Verbo et non a Patre vel Spiritu Sancto; siquidem variatio temporis non potest esse ratio, ut humanitas pendeat potius a Verbo, quam a Patre. Quamvis igitur variatio temporis possit esse fundamentum diversorum prædicatorum, quæ ad tempus pertinent, non potest tamen esse ratio prædicatorum variorum, quæ non fundantur in tempore, nec a tempore pendent, sed possunt esse in quolibet tempore, cuiusmodi prædicata sunt illa: quod humanitas sit unita Verbo, subsistat personalitate Verbi etc., poterat enim centum annis prius incarnatio fieri, quam facta sit, et posset etiam hodie æternus Pater incarnari, et tamen ad hoc, ut de facto dicatur incarnatus et unitus humanitati non sufficit sola mutatio huius temporis, si enim sufficeret, revera de facto esset incarnatus, ergo cum neque ex parte liberæ volitionis Dei possit intelligi ulla mutatio in Deo, necessario deberet intelligi productio rei alicuius de novo facta, si de facto Pater æternus intelligeretur incarnatus; ergo similiter intelligi debet in incarnatione Verbi.

Dico 3. Terminus formalis et immediatus huius actionis est aliquid distinctum ex natura rei a Verbo et humanitate Christi Domini; quod prius quam ostendamus, supponendum est terminum ultimatum principalem et totalem actionis incarnativæ esse Christum, quatenus est compositum quoddam ex humanitate et Verbo. Et ratio est, nam quando aliquid componitur ex pluribus, etiamsi extrema prius exstiterint natura vel tempore, terminus totalis actionis, per quam uniuntur extrema ad faciendum unum compositum est illud totum, quod constituitur et ultimo intenditur per talem actionem, ut verbi gratia terminus generationis, resurrectionis etc. ultimatus est homo, quod bene ostendit *Suarius* hic. disp. 7. sect. 1. De termino vero formali incarnationis aliqui iuniores docent eum esse ipsam humanitatem, quæ habet rationem formæ et naturæ respectu Christi Domini, quod dupliciter intelligi potest. 1. Ita, ut humanitas sit producta per incarnationem. 2. Ita, ut licet aliquid præter humanitatem admittatur produci in incarnatione, tamen humanitas dicatur terminus formalis incarnationis, eo quod sit veluti formale alicuius termini totalis, quo sensu defen-

dunt aliqui hanc sententiam; et fundamentum est; nam esse terminum formalem alicuius productionis aliud non est, quam esse formam et naturam termini totalis producti, ut patet in processione divinarum personarum, in qua formalis terminus dicitur esse natura divina, non quod illa producatur, sed quod habeat rationem formæ et naturæ respectu personæ productæ. At etiam humanitas habet rationem formæ et naturæ respectu Christi Domini, qui est terminus totalis productus; ergo.

Nostra tamen conclusio est contra utrunque hunc modum. Et imprimis quod per hanc actionem aliquid producatur distinctum a natura humana Christi: Probatur 1. Illa necessario distinguuntur ex natura rei; quæ ita se habent, ut uno eorum existente alterum possit non existere, idque non ex sola desitione alicuius extrinseci, ut contingit in relatione destructo termino, sed ex desitione alicuius rationis existentis in re, et vere desinentis esse altero manente, hoc enim est illud principium omnium primum, impossibile est idem esse et non esse; nec solum *Aristoteles* 1. Topic. cap. 1. et 7. Top. loco 3. et 15., 1. Physic. tex. 61. et sæpe alias, sed etiam cæteri Philosophi ac Patres hoc principium tanquam certissimum constituerunt ad cognoscendam distinctionem ex natura rei, ut in philosophia probari solet, sed certum est et Verbum et humanitatem Christi potuisse existere sine unione hypostatica; ergo unio hypostatica, quæ incepit per incarnationem, distinguitur ex natura rei a Verbo et humanitate. 2. Probatur. Nam imprimis, quod unio hypostatica distinguatur a Verbo, clarissimum est; hæc enim unio incepit esse in tempore, est aliquid creatum et productum per actionem incarnativam, quæ omnia repugnant personæ divinæ. Quod vero distinguatur ab humanitate, æque clarum est. Tum quia humanitas nihil aliud est, quam anima rationalis et materia simul sumpta et unita; at evidens est, nihil horum esse unionem cum persona Verbi, possunt enim hæc omnia existere non existente in rerum natura unione hypostatica, et præterea nihil horum potuit produci per incarnationem, siquidem et anima et materia per creationem sunt producta, unio vero per generationem substantialem. Tum quia si humanitas Christi Domini prius tempore exstitisset, quam fuisset unita Verbo, humanitas non potuisset esse unio seu terminus formalis productus per incarnationem, cum ante incarnationem præsupponeretur humanitas ex vi generationis substantialis et creationis partium,

ergo etiam iam id, quod per incarnationem producitur, est aliquid distinctum ab humanitate, siquidem ut supra diximus, nihil minus productum etiam in humanitate Christi per incarnationem, quam fuisset productum. si prius exstitisset humanitas, et postea fuisset assumpta. Tum demum, quia, ut supra diximus, humanitas ex vi actionis, quæ habet esse absque subsistentia connaturali, non potest magis determinare personalitatem Patris, quam Filii, per quam subsistat, nec postulat ex se magis cum hac, quam cum illa uniri; ergo aliquid dandum est diversum ab humanitate, ex vi cuius in instanti assumptionis determinetur potius ad componendum cum Verbo, quam cum alia persona divina, quæ est illi intime præsens. Nec dici potest per solam liberam Dei voluntatem fieri hanc determinationem, quia, ut supra ostendi, impossibile est sine mutatione rerum intelligi diversitatem actuum liberorum Dei. Dices terminum actionis incarnativæ, (quæ actio dicitur etiam assumptio, quatenus in eodem extremo connotat principium et terminum unionis) fuisse nec humanitatem nec divinitatem, sed Christum, ut est unum quid ex divinitate et humanitate constitutum. Contra est tamen, nam penitus impossibile est, ut totum compositum terminet actionem productivam, quin illam terminet aut ratione totius, quia scilicet totum et quælibet illius pars producitur per talem actionem, aut ratione alicuius essentialiter inclusi in totius constitutione; sed Christus Dominus non terminavit actionem incarnandi ratione humanitatis aut divinitatis, ergo non terminavit ratione totius, ergo ratione alicuius essentialiter requisiti ad constitutionem Christi; at non ratione humanitatis, vel personalitatis divinæ, ut ostendimus, ergo ratione alicuius alterius entitatis. Deinde Verbum et humanitas secundum se non sunt unum quid, posset enim et humanitas et Verbum existere absque eo, quod constituerent unum quid, ergo ut sint aliquid unum præter ista extrema, requiritur aliquid, per quod constituatur unum, siquidem unitas Christi non est simplicitas, seu identitas Verbi et humanitatis, sed potius unitas compositionis, compositio autem unius ex pluribus fieri non potest sine unione eorum, ut inductione constat in omni compositione tam substantiali, quam accidentali, ergo ad hanc unitatem Christi requiritur unio humanitatis et Verbi; hæc autem unio non potest esse humanitas nec Verbum secundum se, utrumque enim existere potest absque unione unius cum altero. Responderi posset ad hanc uni-

tatem Christi constantem personalitate et natura humana, sufficere intimam præsentiam extremorum et præterea in humanitate negationem subsistentiæ connaturalis, vel alterius, quam Verbi, sed hoc iam supra refutavimus; siquidem et actionis positivæ terminus aliquis positivus esse debet, et præterea sola negatio non sufficit, ut humanitas potius dependeat a persona Verbi, quam Patris vel Spiritus Sancti.

2. Igitur probatur terminum formalem huius productionis non esse humanitatem. 1. Quia quando terminus totalis producitur, qui compositus sit et constet extremis prius natura existentibus ante compositionem ex vi alterius actionis, tunc necesse est, ut immediate et adæquate solum producatur coniunctio extremorum, ex qua resultat totum; sed ita fit in præsenti, ergo. Maior patet tum exemplo generationis humanæ et resurrectionis, tum ratione; quando enim compositum nihil aliud includit, quam partes et earum unionem, si partes præsupponantur ex vi alterius actionis prioris secundum naturam, sufficit sola coniunctionis partium productio ad intelligendum totum esse extra suas causas: præterea quando totum producitur et non secundum singulas partes, in illius productione assignari debet aliquid distinctum a partibus, quod per talem actionem incipiat esse; ergo etc. Minor vero primi syllogismi ex dictis patet. 2. Terminus immediatus actionis est is, in quem tendit actio, et qui producitur per actionem; sed per incarnationem non producitur humanitas, quæ ex vi generationis supponi debet, ut assumi possit; ergo sola unio erit terminus immediatus etc. 3. Si ad hoc, ut humanitas dicatur terminus formalis incarnationis, sufficit humanitatem esse formam termini totalis et ultimati, scilicet Christi, sequitur etiam divinitatem esse terminum formalem incarnationis, siquidem etiam divinitas est forma et natura Christi, quatenus Deus, sicut humanitas est forma Christi, quatenus homo est; at sequala est falsa; ergo ex alio capite debet assignari terminus formalis actionis incarnandi, et non ex solo munere formæ. Ad. fundamentum contrarium respondetur, in processionibus divinis cum ratione productionis coniuncta est actio communicationis naturæ; formalis igitur terminus processionis, ut est communicatio, est natura divina, quatenus vero est productio formalis processionis est personalitas relativa; cum enim divinæ personalitates idem sint cum essentia: idcirco productio personalitatis respicit etiam essentiam divinam, non tanquam terminum productum,

sed tanquam terminum communicatum personæ procedenti, ut 1. parte latius est explicandum; at vero in præsenti dispar est ratio, quia unio hypostatica ex natura rei differt ab humanitate, et idcirco immediatus terminus actionis incarnativæ est modus unionis, humanitas vero solum mediate respicitur ab illo tanquam extremum per unionem coniungendum.

Dico 4. Hic terminus immediatus non est aliqua relatio accidentalis, patet ex iis, quæ quæst. 1. art. 1. dub. 1. ad primum caput argumentorum ex quinta Synodo diximus, et patet ratione; tum quia unio hypostatica, quæ per incarnationem esse cæpit, non est aliqua ratio accidentalis, cum sit de intrinseca constitutione Christi, non minus, quam unio animæ et corporis est de ratione hominis. Tum quia humanitas, si prius tempore existeret, quam uniretur Verbo, tunc existente humanitate et Verbo non esset talis relatio; ergo ut in instanti incarnationis incipiat esse talis relatio, debet in humanitate aliqua mutatio fieri, ratione cuius possit esse fundamentum relationis, cuius ante non erat fundamentum, siquidem ipsa humanitas secundum se non posset esse fundamentum relationis ad Verbum potius, quam ad Patrem vel Spiritum Sanctum; in Verbo etiam nulla potest fieri mutatio, ratione cuius incipere posset nova relatio; ergo.

Disputant hoc loco aliqui: an hic terminus sit ipsa dependentia humanitatis a Verbo, et quidam affirmant, ut fere veteres scholastici; alii negant et fundamenta utriusque partis late refert *Suarius* disp. 8. sect. 4. Sed quæstio est de solo nomine; nam si nomine dependentiæ intelligatur emanatio a causa efficiente, certum est et dependentiam humanitatis et dependentiam incarnationis distingui ex natura rei a termino tam ultimato, quam proximo incarnationis; siquidem actio productiva humanitatis et unionis ex natura rei differt ab humanitate et unione, ut ex principiis physicis probari potest; ergo si nomine dependentiæ intelligatur emanatio seu productio unionis, dependentia illa non erit terminus productus per incarnationem, sed potius ipsa actio incarnativa. Si vero nomine dependentiæ humanitatis a Verbo intelligatur personalis terminatio humanitatis a Verbo, tunc certum est hanc dependentiam esse ipsam unionem, per illam enim formaliter constituitur humanitas actu terminata a personalitate Verbi, et illa sola posita ac præcisa per intellectum omni alia dependentia humanitatis a Verbo, intelligeretur Verbum terminare humanitatem, seu, quod idem est,

coniunctum esse humanitati hypostatice; et hoc posteriori modo usi sunt nomine dependentiæ veteres Theologi.

Dico 5. Terminus iste immediatus unitionis est unio hypostatica supernaturalis. Et primo quidem, quod hæc unio sit hypostatica, probatur. Nam unio natura sua ordinatur ad compositionem, et qualis est compositio, talis est etiam unio; sed compositio in Christo Domino est ex hypostasi et natura, ergo etiam unio ad hanc compositionem ordinata erit hypostatica. Minor probatur ex iis, quibus art. 1. dub. 1. ostendimus contra Eutichetem non esse factam hanc unionem in natura, sed in persona seu hypostasi. Quod vero hæc unio sit terminus immediatus actionis incarnativæ, probatur tum a priori, quia ille est immediatus terminus huius actionis, per quem immediate fit, ut Verbum actu sit coniunctum humanitati. Sed hoc non est aliud, quam unio, quæ est actualis nexus et coniunctio humanitatis cum Verbo, ergo etc. Tum etiam a simili: nam inter animam rationalem et materiam admitti debet unio, per quam anima copuletur corpori, et huius productione ac corruptione consistit productio et corruptio hominis, ut in physicis probari solet; ergo sicut terminus immediatus productus per generationem est unio, qua mediante producitur compositum, siquidem ex vi generationis nec anima rationalis, nec materia incipit esse, ita similiter in præsenti. Denique quod hæc unio sit supernaturalis, late probat Suarius disp. 8. sect. 2. conclusione 2. et per se res clara est, siquidem multa involvit, quæ naturæ terminos superant, ut quod humanitas careat connaturali subsistentia, quod unio tantum modificet unum extremum; quod Verbum componat cum natura humana, denique quod huic unioni tanquam radici debeantur impeccabilitas, clara Dei visio, summa gratia etc.

Dico 6. Hæc unio est actualis coniunctio humanitatis cum Verbo et modus substantialis naturæ humanæ. Quod sit actualis coniunctio et quidem ex ratione specifica vel numerica, solum cum persona Verbi et non cum alia divina persona; nam posita qualibet re in humanitate, qua non sit formalis et actualis coniunctio illius cum Verbo, potest humanitas existere sine dependentia a Verbo et sine illis respectibus, qui necessario sequuntur incarnationem; ergo illud, quod est in humanitate, ex quo prædicti respectus oriuntur, debet esse formalis et actualis coniunctio illius cum Verbo, vel certe concedendum erit rebus omnibus eodem modo se habentibus posse contradictoria prædicata eidem rei convenire. Et con-

firmatur. Nam si hæc unio non esset formaliter actualis nexus, sed tantum nexus in potentia seu unitiva, ut actu uniret, deberet addi alia ratio, qua mediante actu uniret, et sic vel procederemus in infinitum, vel tandem deveniendum esset ad aliquam rationem, quæ sit essentialiter actualis nexus, et hæc sola habebit veram rationem unionis, cætera sine necessitate fingentur: universaliter enim illæ rationes formales, quæ sunt formales rationes seu causæ, ut unum alteri coniungatur, ut unum alteri sit præsens etc., seipsis et non per aliud a se diversum coniuncta sunt et præsentia, ne detur processus infinitus. Quod vero hæc unio substantialis sit, patet ex dictis q. 2. a. 4. dicto 3. et q. 1. a. 1. dub. 1. ad primum caput argumentorum; et bene probat ex Patribus *Suarius* disp. 8. sect. 2. et sect. 3. contra quartam sententiam. Nam, ut locis citatis diximus, Concilia definiunt Verbum humanitati unitum esse substantialiter, deinde unio ista essentialiter includitur in ratione compositi substantialis, scilicet Christi Domini, sicut unio animæ et corporis in constitutione substantiali hominis; at ratio accidentalis non potest includi in essentiali constitutione substantiæ, ergo. Demum unio substantialis nihil aliud est, quam coniunctio duarum rerum substantialium, per quam resultat una substantia composita, ut ex terminis patet; at hoc fieri in incarnatione ostendimus a. 4., ergo etc. Et hæc est causa, cur hanc unionem interdum essentialem vocent Patres, ut ostendit *Suarius* in fine illius sect. 2.; non enim significant id, quod *Eutiches* volebat, unam essentiam componi per hanc unionem, sed solum significant non esse hanc unionem accidentalem, sed substantialem, non moralem tantum et phantasticam, sed physicam. Præterea ex hac parte conclusionis istius facile intelligitur non posse dici, quod physice et reipsa Verbum accidat humanitati, sicut non potest dici, quod forma substantialis accidat materiæ, licet possit adesse et abesse, sed potius dicitur forma physice loquendo substantialiter advenire materiæ, quamvis logice accidentaliter.

Demum, quod hæc unio sit modus, patet, nam, ut alibi dictum est, eo differunt modi tám substantiales, quam accidentales a rebus, quod res possunt saltem de potentia absoluta conservari sine alia re, ut quantitas sine materia, materia sine forma etc.; at modi non possunt esse sine aliqua re, quam modificent, cuius alia ratio non est, quam quod modus in sua entitate includit, quod sit actualis coniunctio cum alia re, cui seipsa unitur; hinc enim evidenter

sequitur non magis posse esse modum sine re modificata, cui coniungatur, quam sine seipsa. Sed iam supra ostendimus hanc unionem seipsa uniri humanitati, ergo hæc unio est tantum modus substantialis. Cum ergo dicimus unionem esse modum, non significamus eam non habere entitatem et realitatem distinctam a re, sed solum significamus non habere entitatem, quæ possit non esse coniuncta alteri rei, seu, quod idem est, quæ possit separatim existere et conservari ab omni alia re.

Ad 1-m 1-æ sententiæ respondeo: modum illum per se coniungi humanitati, cum non uniatur humanitati tanquam extremum uniendum, sed tanquam ratio formalis uniendi humanitatem Verbo; est enim hæc unio per suam entitatem coniunctio extremorum, ac proinde per suam entitatem coniungitur extremis; sicut enim nihil potest esse coniunctio duorum, nisi coniunctum sit illis: ita nihil potest esse coniunctio duorum per suam entitatem, quin sit illis coniunctum per entitatem, ac proinde contradictionem involvit non esse illis coniunctum, et simile quid reperitur in Ubi, Actione, Quantitate etc., nam Ubi se ipso est præsens, Actio se ipsa fit et non per aliam actionem etc.; at vero humanitatis et Verbi longe diversa est ratio, possunt enim existere absque eo, quod actualiter sint inter se unita, ex quo evidenter sequitur humanitatem per se ipsam non esse actualem nexum cum personalitate Verbi, et idcirco, si coniungatur Verbo, per aliquem nexum a se distinctum debere coniungi; quod enim res non habent per suam entitatem, necesse est, ut si hæc incipiant, habeant per aliquid superadditum. Ad confirmationem. Concesso, quod substantia creata sit modus et consequenter seipsa uniatur naturæ, quam connaturaliter respicit, (alienæ enim naturæ divina virtute coniungi posse per unionem a se distinctam infra dicemus) nec possit existere sine coniunctione cum tali natura: disparitas manifesta est in subsistentia Verbi, hæc enim non est modus connaturalis humanæ naturæ, et existere potest absque unione cum natura humana, atque ideo non potest per se illi uniri.

Ad 2. Respondeo et simul ad confirmationem, a nulla re creata posse necessitari Deum ad assumendam humanitatem, tamen posita productione rei, quæ ex sua entitate specifica vel individua sit unio Verbi cum humanitate et assumptio humanitatis, necesse est Verbum esse incarnatum, sicuti licet Deus necessitari nequit ad producendum aliquam creaturam, tamen posita actione creativa

necesse est aliquid produci. Neque inde infertur infinita perfectio unionis hypostaticæ, sicuti nec similis calculatio infert perfectionem infinitam in visione Dei, sed solum infert perfectionem altioris ordinis, ut supra in simili de actu charitatis, malitia peccati etc. ostendimus.

Ad 3. Respondeo. Unio ista effectiva a tota Trinitate procedit, tamen hæc unio ex sua entitate est ratio coniungendi humanitatem cum sola personalitate Verbi immediate, consequenter vero cum natura divina, quæ per identitatem coniuncta est personalitati Verbi; sicut igitur unio animæ cum corpore effective producitur a genitore et Deo, nec tamen Deus vel genitor per eam coniungitur: ita etc.

Ad 4. Respondeo. Media hac unione humanitas est unita personalitati Verbi, et si ita loqui libeat, est in Verbo non accidentaliter tanquam accidens in subiecto, (neque enim hic modus est inhæsio), sed substantialiter per modum naturæ in supposito eo modo, quo natura creatura dicitur existere substantialiter in sua personalitate. Ad Confirmationem. Ab hac unione immediate et formaliter denominatur Verbum unitum, ab unita humanitate denominatur homo.

Ad 5. Respondeo. Immediate unitur Verbum humanitati tanquam extremo unibili, licet non uniatur immediate tanquam rationi formali uniendi, nisi ipsi unioni, ut etiam contingit in unione animæ rationalis et corporis.

Disputat late *Suarius* disp. 8. sect. 3. dub. 2., quis sit terminus *a Quo* huius incarnativæ actionis. Sed omissis variis et minime necessariis speculationibus, breviter dicendum; sicut in omni mutatione terminus a Quo est negatio termini ad Quem, ita etiam hic terminus actionis a Quo, per quam immediate producitur unio, est negatio unionis. Ratio est, nam ut 1. Phys. tex. 6. et deinceps docet Philosophus, in omni mutatione terminus a Quo opponitur contradictorie termino ad Quem: at unioni hypostaticæ, quæ est terminus ad Quem, non opponitur contradictorie, nisi negatio ipsius, ergo. Confirmatur. Per hanc actionem immediate transit unio hypostatica de non esse ad esse, ergo illud non esse unionis est terminus a Quo huius transitus seu actionis.

Huius tamen negationis nomine non intelligitur negatio existens in humanitate, siquidem humanitas Christi Domini nunquam fuit sine unione, ac proinde nec cum hac negatione unionis, sed intelli-

gitur negatio unionis immediate ante existens in materia humanitatis, in qua ex parte fuit immediate ante negatio illius partis unionis, per quam ipsa est assumpta; mediante vero negatione unionis materiæ cum anima rationali fuit etiam in eadem materia negatio unionis, per quam anima assumpta est, ac proinde tota humanitas. Ex quibus facile est refutare, quæ auctores de hac re excogitant, ut, cum dicunt, terminum a Quo esse, Verbum non fuisse hominem, vel in humanitate negationem habendi personalitatem Verbi et similia.

Dubium II.

AN SIT UNICA UNIO IN CHRISTO DOMINO, VEL PLURES?

Duo possunt hic in dubium revocari. Primum. An hæc unio solum sit in humanitate, vel etiam in personalitate Verbi. Quamvis enim certum sit nullam in Verbo posse esse unionem creatam, tamen videri posset alicui, quod in personalitate Verbi sit aliqua ratio increata, quæ sit unio illius cum humanitate, ut q. 1. art. 1. dicebamus sentire *Caietanum,* hoc loco art. 7. Tum quia Verbum non minus intrinsece est unitum humanitati, quam humanitas Verbo, quando enim duo unita sunt, non magis est unitum unum, quam aliud, sicuti quando duæ res sunt sibi præsentes, non magis una est præsens, quam altera; at humanitas unita est per unionem intrinsecam, ergo unio integra unio hypostatica non solum est modus substantialis productus in humanitate, sed includit ex parte Verbi aliquam perfectionem increatam. Tum quia sicut Deus est immensus et cognitione infinita præditus, atque ita, ut intelligatur intuitive videns obiecta contingentia et actualiter præsens, sufficit, si obiectum ponatur a parte rei, siquidem a parte Dei tota perfectio habetur, per quam est actualiter præsens, et intuitive cognoscens obiecta, ergo pari ratione, quamvis humanitas non sit necessario coniuncta Verbo, tamen potest intelligi in personalitate Verbi aliqua ratio, quæ si mutetur humanitas per receptionem unionis hypostaticæ, sit actualis coniunctio Verbi cum alia natura habente in se illum modum creatum unionis hypostaticæ.

Ex alia parte hoc non videtur posse dici, sed potius videtur tota unio hypostatica esse ratio creata existens in sola humanitate, ut illa q. 1. dicebamus sentire *Suarium* disp. 8. sect. 4. ad 2. obiectionem. 1. Quia divinis personis nullus est intrinsecus

respectus increatus ad creaturas: at ratio unionis hypostaticæ essentialiter includit respectum ad extremum, cui coniungitur id, in quo est talis unio; siquidem intelligi non potest ratio unionis unius cum altero sine intrinseco respectu ad aliud, ergo in Verbo nulla est ratio unionis increatæ cum humanitate. Confirmatur, nam quidquid in sua ratione incompletum est, et ex sua essentia ordinatur ad compositionem, non potest Deo formaliter convenire; sed ratio actualis unionis est talis, unio enim essentialiter est coniunctio duorum ad constitutionem unius tertii, ergo. Nec dicas in Deo unionem reperiri ablatis imperfectionibus; nam quod in sua essentia involvit imperfectionem, non potest manere formaliter ablata imperfectione, qua ratione dici non potest, quod conveniat Deo ratio accidentis ablatis imperfectionibus, siquidem ablatis imperfectionibus non remanet amplius accidens. 2. Quia sequeretur, ait *Suarius,* etiam in personalitate Patris et Spiritus Sancti admitti debere similem rationem unionis æternæ, quod est ridiculum. Et Confirmatur, nam si illa ratio non est triplex in tribus divinis personis, sed una communis, sequetur Verbum incarnatum et unitum esse humanitati per aliquid commune tribus personis, sicque omnes tres personæ erunt unitæ. Si vero dicatur illa ratio triplex esse in tribus personis, contra est. Nam quod convenit divinis personis ratione actus puri et infinitæ perfectionis, non est multiplicatum, sed unum numero; at illa ratio unionis actualis tantum idcirco dici potest convenire divinis personis, quia personæ divinæ sunt actus puri, ergo etc. 3. Ratio unionis actualis in eo consistit, quod natura sua sit actualis nexus, ergo non potest esse aliqua unio, nisi extremum, cui convenit, uniat actualiter; siquidem formalis effectus actualis unionis est facere extremum, in quo est, actu unitum; sed Deo non convenit essentialiter, ut sit actu unitus cum natura, quam assumit; ergo in Deo non est ulla ratio increata, quæ sit actualis unio.

Difficile est in hac re certi aliquid statuere, et idcirco q. 1. a. 1. utrumque modum tanquam probabilem defendi posse diximus. Quare ad argumenta primæ partis responderi potest:

Ad 1. Si per magis intrinsece unitum intelligatur id, quod unitur per aliquam rationem sibi intrinsecam, concedi potest magis intrinsece esse unitam humanitatem, quam Verbum.

Ad 2. Neganda est paritas, nam ratio actualis cognitionis, actualis præsentiæ etc. non sunt entia completa, quæ repugnent

Deo, at vero ratio unionis actualis videtur repugnare Deo, ut in argumentis secundæ sententiæ diximus.

Ad argumenta posteriora responderi potest. Ad 1. Sicut ratio intellectionis, præsentiæ, potentiæ etc. in Deo nullam involvit relationem, ita nec ratio unionis, quæ est in Deo, includit relationem ad creaturas. Ad Confirmationem respondeo. Sicut ratio componentis vel partis in rebus creatis dicit imperfectionem et rationem incompletam, nihilominus tamen in omnium sententia Verbum divinum componere potest cum humanitate absque eo, quod sit ens incompletum, eo quod non necessario et ex natura sua ordinatur ad compositionem, sed supernaturaliter et libere: ita ratio unionis, quæ est in Deo, non necessario, sed libere componit et unit. Quemadmodum igitur divina personalitas apta est ad componendum cum natura creata, ita illa ratio increata unionis apta est unire personalitatem increatam naturæ humanæ, dummodo ex parte creaturæ nihil desideretur.

Ad 2. Concedo etiam in personalitate Patris reperiri huiusmodi rationem increatam. Ad Confirmationem. Illa ratio triplex est in tribus divinis personis, convenit autem illis ratione infinitæ possibilitatis in ratione subsistendi, quæ infinitas tanquam in radice fundatur in infinita perfectione et simplicitate naturæ divinæ.

Ad 3. Illa ratio divina non est ratio unionis actualis præcise, sed secundum illa, quæ intrinseca sunt, sed requirit unionem ex parte humanitatis, sicuti immensitas Dei non est præsentia actualis, nisi connotet creaturam per suum Ubi constitutam in aliquo spatio.

Secundum, quod hic in dubium vocari potest, est illud: an in humanitate unica sit unio vel plures?

Prima sententia est *Durandi* in 3. d. 2. q. 2. n. 12. *Scoti* ibidem q. 2. a. 1. immediate ante §. Ideo quantum etc. *Caietani* hic q. 6. a. 5. §. Ad alia duo etc. *Medinæ* ibidem ad 3., qui aiunt unicam esse unionem et assumptionem. Fundamentum *Scoti* est, nam per uniones partium humanitatis cum Verbo Verbum non est homo, ergo ut Verbum sit homo, non sufficit, si uniatur et animæ et materiæ, sed uniri debet toti composito; posita autem hac unione quæcunque aliæ excogitentur sunt superfluæ.

Secunda sententia est *Suarii* hic disp. 17. sect. 5. dicto 3., qui citat pro se *Gabrielem,* licet, ut ipsemet fatetur, *Gabriel* huius sententiæ non meminerit, citat etiam, sed immerito *Caietanum* loco citato. Is igitur admittit tres uniones in humanitate: unam materiæ ad Verbum, alteram animæ ad Verbum, tertiam totius humani-

tatis cum Verbo; sicut enim in tota humanitate tria sunt: materia, anima et unio: ita et Verbum unitum est et materiæ et animæ et unioni, atque ideo sicut totum diversum est a partibus tanquam includens ab incluso, ita assumptio totius diversa est ab assumptione partium. Probatur hæc sententia a *Suario* 1. Ex vi assumptionis animæ et materiæ, non est assumpta humanitas, ut de facto contigit in triduo mortis Christi, ergo ex vi duarum illarum unionum partialium Verbum non est homo, ergo addi debet tertia unio totius humanitatis, ratione cuius sit homo. Confirmatur. Nam humanitas realiter distinguitur ab entitatibus partium etiam collective sumptis, ut per se constat, unde in triduo mansit utraque pars unita Verbo, et tamen non mansit unita humanitas, ergo. 2. Quidquid est substantiale in humanitate, assumptum est a Verbo; sed non solum est substantialis entitas partium in humanitate, verum etiam unio earum inter se, quam addit totum supra partes; ergo et illa assumpta est a Verbo. 3. *D. Thomas* hic q. 50. a. 3. ad 2. ait cum *D. Athanasio* in resurrectione denuo fuisse assumptam humanitatem a Verbo, ergo tunc aliqua nova assumptio facta est: sed non est facta assumptio partium, ergo præter assumptionem partium est alia assumptio totius. 4. Si Deus Pater assumeret materiam, et Verbum formam substantialem, et unirentur substantialiter inter se partes istæ essentiales, non resultaret una persona ex hac unione partium essentialium, nec hæ assumptiones inter se unirentur, licet partes assumptæ coniunctæ essent per unionem substantialiter essentialem; ergo ad componendam unam assumptionem et unam personam non sufficit coniunctio partium essentialium, nisi etiam ipsæ partiales assumptiones uniantur.

Consulto prætermitto sententiam *Mayronis* in 3. d. 1., qui præter has tres uniones admittit quartam unionem, scilicet Verbi cum accidentibus; nam ut q. 4. dicemus, impossibile est accidens uniri hypostatice et subsistere, atque ideo accidentia solum mediate sunt unita Verbo, quia inhærent materiæ vel formæ assumptæ a Verbo.

Dico 1. In unione totali humanitatis cum Verbo includuntur duæ partiales uniones hypostaticæ, quarum una est unio materiæ cum Verbo, alia vero unio formæ cum Verbo, et illa quidem materialis est et divisibilis, hæc vero spiritualis. Prima pars Probatur. Nam si Verbum unica unione assumpsisset humanitatem, nec intercessissent duæ uniones partiales, sequeretur partes humanitatis in triduo mortis Christi non fuisse unitas Verbo, siquidem

tunc humanitas corrupta fuit, ac proinde humanitas tunc non fuit unita Verbo; at sequela est manifeste falsa, ut omnes concedunt et inferius est probandum; ergo. Respondero posset in triduo mansisse quidem materiam et formam assumptam, sed unione nova et diversa ab illa, quæ ante fuerant assumpta. Contra hoc tamen optime docet *Medina* hic q. 50. a. 3. dubio ultimo, non fuisse in triduo novam unionem partium humanitatis cum Verbo, sed antiquam; sed omissis argumentis Medinæ probatur ex communi Patrum sententia, qui unionem Verbi in incarnatione factam vocant indissolubilem, ut *D. Leo* Serm. 19. de Pass. Nisi, ait, Verbum caro fieret et tam solida consisteret unitas in utraque natura, ut a suscipiente susceptam nec ipsum breve mortis tempus abiungeret, nunquam valeret ad æternitatem redire mortalitas; et Serm. 17. initio. In tantam unitatem natura Dei et hominis convenit, ut nec supplicio potuerit dirimi, nec morte disiungi; et Serm. 9. de Nativitate circa medium: Illam, inquit, Verbi et carnis indissolubilem copulam etc.; et *D. Bernardus* lib. 5. de Consideratione, et alii communiter idem habent, et commune illud axioma Theologorum a *Damasceno* sumptum: Verbum quod semel assumpsit, nunquam dimisit, id ipsum confirmat. Demum si novæ uniones producerentur in morte Christi, illæ iterum corrumpi deberent in resurrectione, at frustra finguntur tot productiones et corruptiones unionum hypostaticarum; sicut enim subsistentia connaturalis et partialis materiæ semper est eadem, sive componat cum hac forma, sive cum illa, ita in Christo Domino etc. Altera pars Conclusionis probatur. Et imprimis quod tota illa unio spiritualis, sed aliqua eius pars necessario debeat esse materialis, patet, quia per nutritionem corporis Christi Domini continuo novæ ac novæ partes substantiales æquisiverunt unionem hypostaticam cum Verbo, et in resolutione corporis Christi, quæ fiebat actione caloris naturalis, aliquæ partes continuo amittebant unionem hypostaticam cum Verbo, ergo nisi dicamus continue novas ac novas uniones hypostaticas secundum se totas et productas et corruptas fuisse in Christo Domino, concedendum est unionem hypostaticam partium materiæ cum Verbo fuisse divisibilem et eius aliquas partes de novo productas, alias deperditas fuisse. Et ratio est, nam unio spiritualis partes extensas et divisibiles non habet ac proinde vel tota corrumpitur vel tota perseverat. Nec sola unio præcedens potest unire novas partes Verbo, quas

ante non uniebat; nam ut dubio 1. dicto 6. ostendimus, unio creata non est unitiva, sed actualiter uniens, atque ideo, quod aliquando non unit alteri, nunquam potest illi unire, si eadem perseveret; quemadmodum quod per hanc actionem semel non producitur, nunquam potest per illam produci. Et confirmatur. Nam ut in libro de anima ostenditur, naturaliter fieri non potest, ut res spiritualis pendeat a materia; sequeretur enim eandem rem totam a pluribus causis totalibus eiusdem ordinis pendere; ergo unio spiritualis sine novo miraculo non potest pendere a materia, quam modificat. Quod vero non sit tota illa unio materialis probant aliqui. Nam non potest rem spiritualem modificare materialis modus. Verum id nullius est momenti, siquidem in naturali unione animæ rationalis cum materia contrarium ostendi solet in physica. Igitur probari debet ex prima parte conclusionis, nam in triduo mortis Christi omnes fatentur unitam esse animam rationalem Verbo unione spirituali proportionata animæ rationali spirituali, nec est ullum principium suspicandi, quod illa unio materialis fuerit, cum nullum extremum unitum fuerit materiale; ergo etiam ante mortem unione spirituali uniebatur anima Verbo, siquidem, ut diximus, eadem unio indissolubilis perseveravit in triduo.

Dico 2. Præter has duas uniones partiales hypostaticas nulla alia fuit unio hypostatica Verbi in Christo Domino. Dixi (unio Verbi), siquidem certum est in Christo Domino præter has uniones hypostaticas fuisse unionem essentialem materiæ et formæ, imo, ut dicemus, etiam unionem partium integrantium unionis hypostaticæ modificantis materiam; et prætera non est impossibile etiam duas illas uniones hypostaticas partiales animæ et materiæ unitas fuisse inter se per aliam unionem: tamen præter has duas uniones partiales hypostaticas nullam fuisse aliam unionem hypostaticam Verbi, probatur; nam si datur aliqua tertia unio præter illas duas, vel illa esset assumptio totius plane humanitatis et consequenter omnium partium illius, vel tantum esset assumptio eius, quod totum addit partibus, nimirum unionis substantialis animæ cum corpore. Non primum, nam partes humanitatis per duas illas partiales uniones, de quibus conc. 1. egimus, sufficienter sunt unitæ Verbo; ergo superflua est alia unio, cum per illas unitum sit Verbo, quicquid in his partibus fuit unibile. Nec secundum dici potest: tum quia unio substantialis non est natura substantialis et res, quæ per se subsistat, sed est modus naturæ substantialis; atqui sola

natura substantialis est apta subsistere, ut quæst. 4. dicemus, ergo sola illa potest assumi hypostatice; tum quia, ut *Suarius* fatetur disp. 34., Metaphys. sect. 5., in homine solum sunt duæ subsistentiæ partiales, animæ videlicet et materiæ, nec ullus hactenus tertiam subsistentiam animæ cum corpore somniavit: at Verbum divinum solum supplevit vices subsistentiæ creatæ, ergo solum terminavit id, quod terminasset creata subsistentia, si adfuisset; tum quia, ut dicto 1. ostendimus, unio hypostatica Verbi fuit indissolubilis, quemadmodum ex *D. Leone, Bernardo* et aliis docet etiam *Suarius* hic disp. 9. sect. 1., at fuisset saltem ex parte dissolubilis, si intercessisset alia unio hypostatica præter illas duas, ergo; tum demum quia, si modus substantialis terminari potest subsistentia Verbi et assumi a Verbo, atque adeo, si talis assumptio necessaria esset ad assumptionem naturæ humanæ, sequeretur infinitas uniones hypostaticas esse admittendas. Si enim, ut Verbum assumat humanitatem, opus sit ut etiam assumat unionem substantialem animæ et corporis, tanquam modum substantialem; ergo similiter, ut assumat totum corpus, necesse erit assumere omnes uniones substantiales continuativas partium integrantium corporis, ut enim ostenditur in Philosophia, hæ partes uniuntur quantitate, sed unionibus substantialibus, at huiusmodi continuationes infinitæ respondentes infinitis indivisilibus cantinuativis partium quantitatis, ergo etc.; nec dici posset illas continuationes assumi per continuationes partium unionis hypostaticæ corporalis, per quam materia unitur Verbo, nam illa continuatio partium unionis hypostaticæ, non est hypostatica, nec terminatur immediate ad Verbum, sed ad partes unionis. Et præterea de illis ipsis continuationibus partium unionis hypostaticæ idem argumentum probari potest, nam illæ quoque substantiales sunt et assumi possunt a Verbo per novas uniones; ergo ne huiusmodi infinitas uniones comminiscamur, sicuti totum integrale intelligitur assumptum, etiamsi eius uniones assumptæ non sint, ita tota natura intelligitur assumpta, licet eius unio assumpta non sit. Respondet *Suarius* ad quædam ex his argumentis illa disp. 17. sect. 5. dicto 3.; assumptionem totius non esse distinctam ab assumptionibus partium nempe animæ et corporis, nec unionem naturalem animæ et corporis per se sumptam sumi posse, ut subsistat personalitate Verbi, solum igitur inquit idcirco dici diversam esse assumptionem totius et partium, quia assumptio totius præter uniones partiales animæ et corporis cum Verbo inclu-

dit unionem harum duarum partialium unionum ad componendam unam totalem unionem. Sed contra hoc est, nam licet, ut dicto 4. ostendemus, probabiliter admittatur unio illarum unionum, tamen hæc unio nec est hypostatica, nec est unio Verbi et naturæ humanæ, sed est unio duarum unionum partialium, at vero *Suarius* in secundo modo explicandi tertiam conclusionem, quem amplectitur, contendit dari unionem Verbi terminatam ad totam humanitatem diversam a duabus unionibus partialibus; ergo in allata responsione non insistit suæ sententiæ.

Dico 3. Partes integrantes naturam hypostaticam corporalem respondentem partibus integrantibus corporis, uniuntur inter se unione ex natura rei distincta a partibus integrantibus unionem, ita bene docet Suarius disp. 17. sect. 5. paulo ante conclusionem 4.; et probatur. Nam totum integrum non potest esse sine unione partium, mediante qua constituitur unum totum, ergo ut sit integra unio composita ex diversis partibus unionis respondentibus diversis partibus „unionis" corporis, debent illæ uniones inter se copulari, atque unio pars unionis hypostaticæ, qua assumebatur caput, non minus uniebatur parti unionis, qua fuit assumptum collum, quam fuerit unitum caput collo; id enim omnino necessarium fuit ad constituendum unum totum integrale; atque ideo partes unionis correspondent parti corporis et continuativa unionis continuativis corporis. Deinde licet unio, quando non est extremum uniendum, sed tantum est ratio uniendi duo extrema, seipsa coniungatur extremis, ne detur processus infinitus in unionibus, tamen cum ipsa unio est extremum uniendum, indiget alia unione a se distincta, ut patet in quantitate; licet enim superficies sit unio partium corporis et linea partium superficiei, tamen et partes superficiei lineis, et partes lineæ punctis uniuntur. Demum in præsenti, quod partes unionis hypostaticæ non uniantur seipsis, eomodo probari debet, quo in physica probari solet non uniri partes integrantes corporis seipsis, siquidem possunt invicem separari, quin uniantur, ut patet cum aliqua corporis Christi resolvebatur actione caloris naturalis; tunc enim desinebat esse aliqua pars unionis hypostaticæ remanente interim altera parte unionis hypostaticæ in alia parte proxima, quæ rosoluta non fuit. In eo enim casu evidens est partem unionis hypostaticæ, quæ remansit non fuisse seipsa unitam alteri, siquidem, ut supra diximus, unio creata est essentialiter actualis nexus, et semper actu unit illa, quorum est unio.

Dico 4. Hæ uniones et assumptiones partiales in Christo Domino dupliciter intelligi possunt unam totalem assumptionem constituere 1. Si dicamus has uniones partiales uniri inter se per aliquam unionem distinctam, qua mediante constituatur unica assumptio totalis integræ humanitatis, et qua destructa in morte Christi cesset assumptio humanitatis et solum maneat assumptio partium, de hac vero unione an sit materialis vel spiritualis, cum uniat rem spiritualem et materialem, eodem modo philosophandum est, quo de unione materiæ cum anima rationali, et *Suarius* illa disp. 17. sect. 5. conc. 3. §. Neque contra conclusionem etc.; hoc solum videtur docere. 2. Et multo facilius intelligi possunt hæ uniones hypostaticæ partiales esse tales, per quas tota humanitas sit assumpta absque ulla immediata coniunctione unionum, solum propterea, quod sint uniones partium unitarum, dissoluta vero unione materiæ et formæ, quia non sunt amplius hæ uniones hypostaticæ in integro composito substantiali, non erunt assumptiones humanitatis, sed tantum partium, et idem dici potest de modo, quo naturalis subsistentia partialis animæ et corporis efficiunt subsistentiam humanitatis; vel enim uniuntur inter se, ut contendit *Suarius* disp. 34. Metaphys. sect. 5. num. 23., vel absque ulla unione immediata, propterea solum, quod sint subsistentiæ partium unitarum, sunt etiam subsistentiæ totius humanitatis, licet inter se non uniantur per aliam unionem, sed solum propterea dicuntur constituere unam subsistentiam, quia sunt subsistentiæ partium constituentium unam naturam, ac proinde solum mediate et quasi denominatione extrinseca sunt una subsistentia.

Ad fundamentum 1. sententiæ respondeo. Licet assumptio partium non unitarum non sit assumptio humanitatis, tamen assumptio partium unitarum est assumptio integræ humanitatis, eo quod per illas assumptiones assumpsit Verbum, quicquid in humanitate fuit assumptibile, ac proinde ex vi assumptionis partium unitarum Verbum revera est homo.

Ad 1. Secundæ sententiæ eadem est responsio.

Ad 2. Respondeo. Non quidquid est substantiale in Christo, assumptum est immediate a Verbo, ut exemplo continuationis partium substantialium materiæ ostendimus; satis ergo est, si quicquid est immediate assumptibile, in humanitate sit assumptum, unio vero, quia est modus substantialis, non potuit assumi.

Ad 3. *D. Thomas* eo loco contrarium directe docet ex mente

Athanasii, ait enim: ideo dici in resurrectione assumptum a Verbo totum hominem, quod totalis natura redintegrata sit in resurrectione per iteratam unionem animæ et corporis, quibus verbis *D. Thomas* clare docet, quod conclusione 4. in secundo modo docuimus.

Ad 4. In illo casu non esset una persona, non propterea quod partiales uniones hypostaticæ inter se unitæ non essent; quid enim vetat, quominus illæ quoque inter se uniantur, perinde ac duæ partiales uniones eiusdem personalitatis? sed quia tunc non esset una persona, siquidem non esset una personalitas, quam formaliter significat persona, ut ex iis, quæ in q. 3. art. 5. et 6. dicemus, manifeste constabit.

ARTICULUS IX. ETC.

An hæc unio sit omnium maxima?

Respondet *D. Thomas* affirmative. Ubi sciendum est non dici hanc unionem maximam, eo quod extrema, quæ uniuntur, sint inter se magis proportionata et minus distantia, quam extrema aliarum unionum; nam extrema aliarum unionum connaturaliter magis proportionata sunt, quam humanitas et Verbum, et hoc est, quod *D. Thomas* ait, hanc unionem non esse maximam ex parte eorum, quæ uniuntur. Solum ergo hæc unio dicitur maxima, 1. Quia est dignior omni alia unione, ut late probat *Suarius* disput. 9. sect. 2., respicit enim immediate personalitatem Verbi, et sanctificat humanitatem excellentissimo modo, ita ut per illam humanitati Deus seipsum communicet et constituat Christum filium naturalem Dei, cui etiam beatitudo tanquam radici debetur. 2. Dicitur maxima ex parte termini, in quo fit ista unio, est enim ille terminus maxime simplex, scilicet personalitas Verbi. 3-o. Dicitur maxima in virtute uniendi et faciendi unum, non solum quia tam arcte unit, ut nulla vi agentium naturalium, ne quidem per mortem humanitatis dissolvi possit, verum etiam, quia maior vis uniendi est in unione, quando unit ea, quæ maxime inter se distant, at hæc unio coniungit extrema substantialia maxime distantia; ergo.

Ea, quæ articulo 10. 11. et 12. tractat *D. Thomas*, explicabimus partim q. 7. et 8., partim q. 18. et 19., cum de gratia et merito Christi erit sermo.

Quæstio III.

DE MODO UNIONIS EX PARTE NATURAE ASSUMENTIS.

ARTICULUS I., IV., V.

An conveniat personæ divinæ assumere naturam?

Certum est 1. Posse divinam personam terminare creatam naturam absque eo, quod ipsa divina natura secundum se et immediate terminet illam. Id a posteriori ostendi potest ex ipso facto mysterii incarnationis. A priori rationem dat *D. Thomas* hic q. 2. ad 1. Quia licet Deus in se sit simplicissimus, tamen vere et proprie habet omnes perfectiones, quas nos in illo concipimus, et omnium illarum actus exercet eatenus, quatenus in se formaliter continet unamquamque illarum perfectionum; propterea licet in Deo natura et persona re non distinguantur, sicut nec iustitia, neque misericordia, nec intellectus et voluntas, tamen in illa re simplicissima vere reperitur quicquid spectat ad rationem naturæ et ad rationem personæ; ac proinde quemadmodum id, quod spectat ad rationem intelligentis, non convenit Deo, quatenus habet perfectionem voluntatis, sed quatenus habet perfectionem intellectus, ita similiter humanitas uniri illi potest, non ut habet rationem et perfectionem naturæ, sed formaliter, quatenus habet perfectionem subsistendi.

Certum est 2. id, quod art. 4. probat *D. Thomas* posse unam personam sine altera uniri humanitati. Id a posteriori facile ostenditur ex ipso facto. Ratio a priori est, nam terminare hypostatice convenit personæ Verbi ratione eius, quod proprium est Verbo, et qua ab aliis personis realiter differt, nimirum ratione personalitatis, ergo non repugnat Verbum terminare naturam, quin simul terminet alia persona. Ex quo discrimen sumitur efficientiæ et terminationis; nam efficere convenit divinis personis ratione communis essentiæ et voluntatis, ideoque una sine altera nihil potest efficere, at vero terminatio convenit ratione personalitatis propriæ, illa vero, quæ divinis personis conveniunt ratione per-

sonalitatis, non sunt nec esse possunt communia. Confirmatur. Nam personæ Patris convenit esse a se, generare Filium etc., quæ non conveniunt onmnibus; ergo similiter personæ Filii convenire potest terminare naturam humanam absque eo, quod conveniat Patri.

Certum est 3. Quod sicut de facto sola persona Filii terminavit naturam humanam, ita potuisset solus Pater vel Spiritus sanctus terminare, ut docet *S. Thomas* a. 5. et ratio est, nam in qualibet persona divina æque reperitur infinita personalitas, ergo et aptitudo ad terminandum.

Certum est ultimo. Contra *Sabellium,* Patripassianos, et alios hæreticos solam personam filii fuisse incarnatam, et passam, ut definitum est in 5. *Synodo* et multis aliis Conciliis, quæ videri poterunt apud *Valentiam* hic disp. 1. q. 3. punct. 1. *Suarium* disp. 12. sect. 1., qui etiam congruentias adfert, ob quas decuerit potius filium, quam aliam personam incarnari.

Verum etsi hæc res de fide sit, videtur tamen difficilis ad explicandum. 1. Quia persona una divina non potest clare videri sine alia; ergo nec uniri humanitati. 2. Terminare naturam humanam est agere et concurrere ad existentiam humanitatis, at omnis actio ad extra communis est omnibus divinis personis, sicut et principium talis actionis, nimirum voluntas, ergo. Maior probatur, tum quia humanitas propria subsistentia non potest connaturaliter existere defectu concursus sufficientis ad existendum, ex eo vero quod coniungitur Verbo, potest existere, ergo aliquo modo concurrit Verbum ad eius existentiam; cum enim Verbum suppleat id, quod præstaret creata subsistentia, si ab hac pendet existentia humanitatis, sequitur etiam pendere connaturaliter a personalitate Verbi; hic autem concursus, cum sit in rem ad extra, non videtur esse aliud, quam efficientia, ergo. Tum quia si Deus conservaret naturam sine ulla subsistentia, sicut conservat quantitatem in venerabili Sacramento, deberet in genere causæ efficientis supplere concursum subsistentiæ, ergo signum est hunc concursum esse effectivum, siquidem per efficientiam suppleri potest. 3. Ideo Patres relati a *Valentia* loco citato docent naturam divinam ideo asssumpsisse formam servi, quia natura divina identificata est personalitati Verbi; at similiter personalitas Patris et Spiritus Sancti identificata est naturæ divinæ, quæ, ut illi Patres loquuntur, assumpsit humanitatem, ergo etiam Pater et Spiritus Sanctus assumpserunt.

Verum hæc argumenta non urgent.

Ad 1. Respondeo: Disparem esse rationem. 1. Quia totum relativum est ad aliud, ac proinde cognosci non potest relatio, ut sic, nisi cognoscatur correlativum, divinæ autem personæ correlativæ sunt, ideo una sine altera cognosci non potest. Potest tamen una terminare sine alia, quia ratio terminandi unius personæ non pendet ab alia in ratione terminandi, sicut pendet in esse cognoscibili. 2. Idcirco persona divina non potest clare videri sine altera, quia non potest divina persona clare videri, quin etiam essentia divina sit ratio æque immediata terminandi visionem intuitivam, siquidem ratio entis et intelligibilis non potest convenire divinæ essentiæ in ratione relationum; at vero ratio terminandi unionem hypostaticam convenit personæ divinæ ratione incommunicabilitatis, quam non habet divina essentia secundum se, ideoque potest una persona terminare sine altera, licet sine illa videri non possit.

Ad 2. Respondeo. Ut humana natura dicatur a Verbo terminari, seu, quod idem est, constitui in ultimo esse complete in ratione substantiali per se essendi, duo sunt necessaria. Primum est productio unionis, et hæc est communis actio totius Trinitatis, ut q. 2. diximus et bene probat obiectio. Secundum est ipsa communicatio personalitatis Verbi media hac unione, et hæc est solius personalitatis Verbi, quæ communicando seipsam humanitati componit cum illa personam Christi, respectu cuius habet causalitatem, velut formalem, ut q. 1. a. 7. dub. 1. ad 2. secundi cap. argumentum diximus; et hoc modo causare seipso compositum non est agere; nam per actionem et effectum communicari debet aliquod esse distinctum a producente, cum idem seipsum producere non possit; at per talem communicationem personalitas Verbi communicat seipsam humanitati et non aliquid a se distinctum, ergo. Concursus igitur hic terminativus personalitatis humanitatis Verbi, per quam seipsam exhibet humanitati mediante unione ad componendam personam, non est actio ad extra, nec communis toti Trinitati, quod totum explicari potest simili causalitatis materiæ et formæ, quam habent respectu compositi, illud enim suis entitatibus communicatis mediante unione causant.

An vero præter hanc causalitatem velut formalem personalitatis Verbi, quæ seipsam communicando constituit Christum, habeat illa personalitas aliquam causalitatem respectu humanitatis eo modo,

quo in Philosophia ostendi solet, materiam habere causalitatem non solum respectu compositi, sed etiam respectu formæ corruptibilis, difficilius est determinare.

Videri enim alicui posset talem causalitatem admitti debere tam in creata subsistentia, quam in personalitate Verbi respectu humanitatis; sicut enim ex eo, quod forma corruptibilis pendet a materia, colligunt philosophi esse causam formæ, ita similiter cum natura pendeat in existendo a subsistentia, et quidem usque adeo, ut secundum *Suarium*, *Fonsecam* relatos q. 1. art. 1. dub. 1. ad secundum caput argumentorum, ut nequidem divina unitate possit conservari natura sine subsistentia, sequitur magis pendere naturam a subsistentia, quam pendeat forma corruptibilis a materia; siquidem hanc conservare potest Deus sine materia, ut constat in speciebus sacramentalibus; ergo subsistentia etiam habebit causalitatem respectu naturæ. At Verbum supplet id, quod tota subsistentia creata præstitisset, ergo habuit causalitatem aliquam respectu existentiæ humanitatis: hæc autem causalitas aliud esse non potest, quam influxus personalitatis in naturam, per quem communicatur illi entitas; cum enim personalitas non sit causa intrinseca humanitatis, (solum enim est causa intrinseca personæ, quam constituit), debet per aliquam rationem accidentalem a se distinctam concurrere ad existentiam humanitatis; illa autem non potest ad aliud prædicamentum spectare, quam ad Actionis, sicuti et de causalitate materiæ respectu formæ corruptibilis alibi ostendimus, et postea docuit *Suarius* disp. 13. Metaphys. sect. 9. Num. 1. 7. et 8., et in præsenti mysterio ita hæc res posset explicari. Hanc causalitatem Verbi secundariam, cum sit operatio Verbi ad extra pendere a tota Trinitate, sed non eodem modo, pendet enim a tota Trinitate in genere causæ efficientis, a persona Verbi in genere causæ terminativæ, sicut causalitas materiæ respectu formæ corruptibilis pendet a Deo in genere causæ efficientis, a materia in genere causæ materialis. Et quemadmodum tota generatio viventium pendet a Deo, Deus tamen non dicitur generare, sed vivens, ita similiter per hanc causationem non dicuntur omnes tres personæ sustentare tanquam causæ terminativæ, sed solum causæ efficientes, quo etiam modo dicitur sustentare formas corruptibiles, licet non dicatur sustentare, ut subiectum. Deinde iste concursus Verbi, sicut etiam concursus materiæ respectu formæ, valde differt a concursu causæ efficientis. Hic enim concursus, ut est a causa terminante vel

sustentante, specialem modum exigit, quem non exigit, ut est a causa efficiente, quemadmodum in physicis explicatur; nam communicatio causæ efficientis, ut sit tantum exigit, ut per illam communicetur effectui primario esse distinctum ab efficiente, nec ex vi illius concursus, ut talis est, requiritur, ut causa efficiens communicet suo effectui seipsam: at vero causa materialis vel terminativa ut sic non communicat esse effectui in communicando illi suum esse per unionem, quod etiam in actibus immanentibus locum habere in physicis explicatur.

Nihilominus tamen contraria sententia videtur probabilior, nimirum humanitatem in suo esse simpliciter non pendere a Verbo, vel a subsistentia connaturali, tanquam a causa, sed tantum velut a conditione, sine qua connaturaliter non debetur naturæ concursus conservativus, quod placere video *Suario* hic disp. 8. sect. 1. §. Sed nihilominus. Licet enim in explicatione prioris sententiæ satis apparenter responsum sit ad omnia argumenta, quæ adfert *Suarius,* tamen ratio, quæ me in hanc sententiam impellit, est. Quia talis dependentia ab alio, tanquam a conditione in omnium sententia admitti debet, siquidem et materia tantum hoc modo pendet a formis substantialibus, et corpus ab Ubi reliquisque accidentibus, sine quibus otiosum esset, nec posset operari, ut in physicis dictum est; hæc autem dependentia humanitatis a personalitate Verbi sufficit et gratis alia inducitur, ergo, et per hoc patet responsio ad 2. Argumentum. Ad 3. Respondeo: divina natura dicitur incarnata non per se, sed ratione personæ; ea vero, quæ conveniunt divinæ naturæ ratione alicuius personæ, non conveniunt toti Trinitati. Causa vero, ob quam divina natura, seu id, quod est Pater, possit dici incarnatum, non possit vero dici Pater incarnatus, est, nam id, quod primario et per se assumpsit humanitatem, est idem cum natura divina, non est autem idem cum persona Patris. An vero ratione huius unionis, quæ immediate ad personalitatem, mediate ad naturam divinam illi identificatam terminata est, habuerit etiam Pater et Spiritus Sanctus specialem modum existendi in humanitate, licet illi uniti non sint, disputat *Suarius* disp. 12. sect. 1. §. Sed occurrit. His positis.

Dubium unicum.

AN ETIAM PERSONA CREATA POSSIT TERMINARE ALIENAM NATURAM.

Hæc dubitatio locum habet in ea sententia, quæ docet creatam subsistentiam addere naturæ modum positivum ex natura rei distinctum a substantia. Et apud omnes extra controversiam est non posse a creata personalitate terminari naturam alienam connaturaliter, quia Patres sæpe citati docent admirabilem esse unionis hypostaticæ rationem, cui nulla similis inveniri possit, at id verum non est, si creata personalitas naturaliter posset terminare alienam naturam, ergo; et bene ostendit *Valentia* hic disp. 1. q. 3. punct. 6. *Suarius* disp. 13. sect. 4., sine probabilitate dici a quibusdam, dæmones vel angelos assumpsisse aliquando naturam hypostatice. Solum igitur controversia est de absoluta Dei potentia.

Prima sententia est negantium divina virtute posse creatam subsistentiam terminare naturam alienam. Ita *Suarius* illa disp. 13. sect. 4. et præter relatos ab illo *Durandum, Paludanum, Henricum, Soto* 4. d. 9. q. 2. a. 2., *Gabriel. Vasquez* disp. 224. n. 26., et favet *Valentia* loco citato, cum ait: ex subsistentiis de facto creatis nullam posse divina virtute terminare alienam naturam, quamvis dicat potuisse a Deo produci creatas subsistentias, quæ divina virtute possint terminare naturam alienam.

Dico tamen breviter. De potentia absoluta potest creata subsistentia terminare alienam naturam. Ita *Okam, Gabriel, Maior, Bassolus, Almain* et *Palatius,* relati a *Suario* et *Molina* 1. p. q. 51. a. 2. disput. 1. in fine. Licet enim creata personalitas sit adæquatus terminus naturæ propriæ secundum virtutem naturalem, quæ modo naturali reduci potest ad actum, non tamen secundum virtutem obedientialem. Ex quo intelligitur mens *D. Thomæ* hic art. 1. ad 2. ubi ait: proprium esse divinæ personæ terminare naturam alienam propter suam infinitatem, vere enim illi solum est propria et connaturalis hæc virtus, creatæ vero subsistentiæ id non convenit naturaliter. Iam igitur probatur conclusio, nam ex parte naturæ nulla est implicatio contradictionis, quominus terminari possit aliena subsistentia; sicut enim natura humana Christi Domini terminata est aliena subsistentia, ita quælibet alia humanitas potest terminari. Nec ex parte creatæ personalitatis potest assignari ulla implicatio; nam ut hæc terminet alienam

naturam, solum requiritur, ut in ea produci possit unio cum aliena natura, ad hoc autem sufficit in creata subsistentia dari potentiam obedientialem ad recipiendam talem unionem; ergo sine ratione denegatur id divinæ potentiæ. Confirmatur. Nam si consideremus ea, quæ Deus præstare potest in genere causæ materialis, formalis et efficientis, inveniemus non esse difficilius facere, ut una subsistentia terminet alienam naturam, quam facere alia, quæ certum est, Deum posse facere, ut verbi gratia in eadem materia subiectari plures formas tam substantiales, quam accidentales naturaliter incompossibiles, ut exempli causa calorem et frigus in summo, duo Ubi distantia; similiter potest facere, ut una forma informet plures materias, unum accidens multa subiecta, ut res materialis in sacramentis producat rem spiritualem et supernaturalem, ergo.

Nec est difficile ostendere, nullam ex iis implicationibus, quas auctores primæ sententiæ adferunt, esse alicuius momenti.

Prima est, quam *Suarius* illa disp. 13. sect. 4. et disp. 34. Metaphys. sect. 4. num. 37. urget. Subsistentia creata non est res omnino distincta a natura, sed essentialiter est modus naturæ, ergo sicut de ratione modi est, ut per seipsum sit actualis unio cum re, cuius est modus, ideoque existere non possit in rerum natura, quin actu afficiat naturam, cui est connaturalis: ita essentialiter determinat sibi talem modum afficiendi rem per identitatem, ergo fieri non potest, ut extra hunc modum afficiendi extrahatur; ergo nec poterit uniri alteri per unionem a se distinctam ex natura rei; at si terminaret naturam alienam, deberet illi uniri per unionem a se distinctam, siquidem ei, cui seipsa unitur, semper et necessario debet uniri, ut patet ex dictis q. 2. ergo. Confirmatur et explicatur, tum quia forma, quæ non est modus, nullo modo potest actuare aliud tanquam modus illius, mutaretur enim essentia formæ et fieret essentialiter inseparabile ab alio, quod ex vi suæ entitatis erat separabile; ergo e contra etiam repugnat, ut modus actuet rem aliam omnino distinctam a se, et illi uniatur per unionem a se distinctam, hoc enim nihil aliud est, quam non esse modum id, quod essentialiter est modus: similiter licet informatio in genere abstrahat ab inhæsione, tamen impossibile est, ut accidens informet subiectum et non inhæreat illi ex eo, quod talis forma ex natura sua determinet talem modum informandi, ergo similiter etc.; tum quia una figura aliam quantitatem non potest figurare, per inhærentiam unius accidentis non potest aliud accidens

inhærere nec per Ubi unius corporis aliud constitui in loco, et idem est de reliquis modis, ergo.

Hæc tamen ratio non convincit; verissimum enim est de ratione modi esse, ut seipso et sua entitate actualiter coniungatur rei, cuius est modus connaturalis, et quod hinc consequens est non posse non modificare illam rem. Præterea verum etiam est alienam naturam non posse terminari, nec affici istis modis sine productione unionis distinctæ ex natura rei, per quam uniatur naturæ alienæ. Cæterum nulla probabili actione ostendit *Suarius* contra rationem modi esse, ut per unionem a se distinctam, ad quam sit in potentia obedientiali, uniatur divina virtute alienæ naturæ; sicut enim supra dicebamus, fatetur *Suarius* duas uniones hypostaticas partiales, quæ sunt in Christo Domino, uniri posse inter se unione distincta ab utroque extremo, ita multo facilius intelligi potest modum, qui seipso unitur suo connaturali subiecto, uniri alieno per unionem distinctam. Ad Confirmationem. Concedo formam, quæ non est modus, non posse fieri modum, sicut est contra id, quod est modus, fieri non potest, ut non sit modus: verum potest afficere vel proprium, vel connaturale subiectum, cui seipso unitur, vel alienum, cui uniri debet per unionem a se distinctam, nec tamen propterea desinet esse modus sui connaturalis subiecti. Accidens autem posse esse alicui unitum et non inhærere ex iis, quæ ipse *Suarius* de actione creativa fatetur, et in physicis late ostenditur, manifestum est; illa enim unitur et adhæret termino, non inhæret tamen; et licet id, quod assumit, verum esset de accidentibus universe, ex eo tamen nihil aliud inferretur, quam quod sicut unio accidentis cum subiecto necessario est inhæsio, ita unio subsistentiæ cum natura substantiali non possit esse inhæsio, sed ratio constituendi rem per se stantem, imo retorqueri posset argumentum; nam quemadmodum accidens, quod est modus unius rei, potest divina virtute afficere aliud subiectum, cum in eo nulla appareat implicatio, ita poterit et subsistentia. Unde non dubito, quin divina virtute possit Ubi unius corporis afficere corpus aliud, et duo corpora in eodem loco constituere. Similiter cum figura non sit aliquid distinctum ab extensione ad se in ordine ad locum et tale Ubi, quemadmodùm 3. Phys. ostenditur, nihilominus impossibile est una figura figurari plures res, quam unam quantitatem uniri pluribus rebus, imo de facto cum eadem quantitate extendantur et eadem figura figurentur omnia accidentia eiusdem

corporis, uniri debent omnia accidentia eidem figuræ et quantitati. Denique verum est per inhæsionem unius accidentis non posse inhærere aliud accidens, quia ut supra diximus, unio non est unitiva, sed essentialiter est actualis nexus, proinde quicquid potest unire, actualiter unit, quamvis Deus posset producere inhæsionem, quæ esset actualis nexus duorum, vel etiam plurium accidentium, et pari ratione subsistentia, quia est essentialiter actualis nexus cum suo subiecto connaturali, nec potest illi non esse actu unita, nec potest seipsa uniri alienæ naturæ; tamen quemadmodum duæ uniones hypostaticæ partiales in Christo Domino uniri possunt per aliam unionem, ita etc.

Secunda implicatio est *Caietani*. Nam licet, inquit, terminare naturam alienam non sit perfectio, ut patet in Verbo, tamen posse terminare perfectio est, siquidem reperitur in Deo formaliter, ut patet ex mysterio incarnationis, ergo maior perfectio est posse terminare plures naturas, quam unam; ergo posse terminare infinitas naturas est infinitæ perfectionis; at si personalitas creata posset terminare plures naturas, posset etiam terminare infinitas saltem syncategorematice, non enim maior est ratio de una, quam de aliis. Confirmatur a *Durando,* nam si creata subsistentia haberet potentiam naturalem ad terminandam naturam alienam, posset vi naturalium agentium revocari ad actum; at non potest, ut diximus; ergo solum habere potest potentiam obedientialem: hanc autem non habet, siquidem subsistentia seipsa terminat naturam et est causa principalis in suo genere, nempe in ratione terminandi; ergo in eo munere terminandi non potest esse instrumentum Dei, tanquam causæ principalis terminantis; at potentia obedientialis est tantum instrumentalis, ergo non datur potentia obedientialis ad eum actum, quem seipsa et ut causa principalis præstat res creata. Sed ad hoc argumentum bene respondet *Suarius* disp. et loco citato; concedendum enim est, posse infinitas naturas æque ac duas vel tres terminari a creata subsistentia, sicuti tam bene potest accidens in infinitis, quam in duobus subiectis collocari, ex eo tamen non sequitur, quod sit infinita perfectio in subsistentia vel accidente, sed solum sequitur infinita potentia in eo, qui producit illas uniones, per quas formaliter communicatur accidens subiecto et subsistentia naturæ; virtus igitur finita in se sufficiens est ad terminandam quamlibet naturam, quam Deus illi unit: siquidem eo ipso, quod Deus unit, absque ullo augmento virtutis

incipit forma seipsa informare subiectum. Ad Confirmationem respondeo. Creata subsistentia solum habet potentiam obedientialem ad recipiendam unionem cum aliena natura, qua unione posita seipsa tanquam causa totalis et principalis tribuit esse subsistens. Unde non est in potentia obedientiali et instrumentali ad tribuendum esse subsistens posita unione, sed solum ad recipiendam a causa efficiente unionem, per quam communicet se alteri. Sed de hoc argumento, quod generaliter omnem potentiam obedientialem causarum intrinsecarum videtur excludere, latius in materia de potentia obedientiali.

ARTICULUS II., III.

An divina natura, etiam abstractis per intellectum personalitatibus, possit assumere naturam creatam.

Certum est 1. Id, quod docet *D. Thomas* art. 2., naturam divinam secundum seipsam consideratam et præcisam a subsistentia non posse assumere creatas naturas, quod etiam *Suarius* disp. 13. sect. 1. dicto 1. probat, et ratio breviter est. Nam creata natura non potest substantialiter uniri naturæ divinæ, nisi secundum eam rationem, secundum quam incompleta est, et intrare potest compositionem alicuius substantialis compositi; hæc est enim ratio unica, propter quam duæ naturæ creatæ completæ non possint inter se uniri substantialiter; at natura creata verbi gratia humanitas non est incompleta in ratione naturæ, sed solum in ratione subsistentis per se, ergo solum potest uniri substantialiter cum eo, quod terminare potest naturam in ratione subsistentis: sed non potest naturam hoc modo terminare, nisi id, quod habet subsistentiam, quæ formaliter terminet; ergo si præscindatur natura divina a subsistentia non poterit ut sic terminare. Confirmatur. Si natura divina ut sic considerata posset uniri humanitati, ergo cum omnis unio tendat ad componendum unum, posset ex divina et humana natura componi una natura, quod impossibile esse q. 2. contra *Eutichetem* ostendimus. Confirmatur 2. Ex iis, quæ inferius dicemus, cum ostendemus, non potuisse humanam naturam existere existentia divina, nec intelligere et velle intellectione et volitione divina. Dices. Divina natura, ut sic præcisa, est infinitæ perfectionis, et continet eminenter, quidquid perfectionis est in personalitate

creata, ergo poterit defectum illius seipsa supplere. Respondeo. Negando consequentiam; sicut enim perfectionem caloris etc. eminenter continet infinita perfectio divinæ naturæ, et tamen non potest seipsa calidum reddere subiectum, ita, etc.

Certum est 2. Id, quod docet *D. Thomas* art. 3. Quod si natura divina abstrahatur a personalitatibus relativis et, ut *D. Thomas* loquitur ad 2., concipiamus Deum eo modo, quo Iudæi concipiunt, ac si esset unica persona obsoluta, adhuc intelligi potest natura divina terminare naturam humanam, nam ut ait *D. Thomas* ad 1. et 2., etiam præcisis relationibus remanebit in consideratione nostra natura divina, ut subsistens et persona, ergo poterit terminare naturam perinde ac iam terminat.

Certum est 3. Id, quod bene probat *Suarius* disp. 13. sect. 1., quod si in Deo præter tres subsistentias relativas detur absoluta subsistentia naturæ divinæ, poterit illa subsistentia absolute immediate terminare naturam creatam absque eo, quod relativæ personalitates terminent, quod etsi negare videatur *Capreolus* a *Suario* relatus, mihi tamen indubitatum est. Ratio est, nam imprimis illa subsistentia, si detur, est infinitæ perfectionis, et est ratio terminandi divinam naturam; ergo qua ratione subsistentiæ relativæ possunt terminare creatam naturam, eadem et absoluta subsistentia poterit. Nec obstat identitas illius cum personalitatibus relativis, sicut enim licet personalitas relativa Verbi identificata sit huic subsistentiæ absolutæ, si hæc detur, nihilominus subsistentia relativa solum terminat immediate naturam humanam, non absoluta; et sicut Pater Filio communicat naturam et absolutam subsistentiam, quin communicet relativas subsistentias: ita similiter poterit humanitati communicari immediate subsistentia absoluta, quin communicetur relativa. Tunc autem ex vi immediati termini illius unionis hic homo non esset persona, sicut nec hic Deus cum sola subsistentia absoluta consideratus est persona, sed solum natura subsistens. Atque ita, si detur subsistentia absoluta, possibilis est unio, quæ nec sit in natura, nec in persona. Quod si Patres et Concilia ex eo probant unionem Verbi cum humanitate esse in persona, eo quod in natura esse non possit, id propterea dicunt, quia argumentabantur ad hominem contra hæreticos, qui solum agnoscebant unionem in natura vel persona, nec ullam faciebant vel subsistentiæ absolutæ, vel tertii huius generis mentionem; sed de his latius *Suarius* locis citatis. An vero in casu, quo natura

humana assumeretur a subsistentia absoluta, licet non immediate et per se primo, tamen simpliciter et absolute quælibet divina persona esset homo ex iis, quæ dicemus in prima et secunda sententia, demonstrari poterit. Solum igitur superest in præsenti difficultate:

Dubium unicum.

AN IN DEO DETUR UNA SUBSISTENTIA ABSOLUTA ET TRES RELATIVÆ?

Ne controversia sit de vocabulo, supponendum est olim magnam fuisse controversiam de usu et significatione vocis (Hypostasis), ut late ostendit *Vasquez* 1. p. disp. 124., tamen usus obtinuit, ut hypostasis idem significet, quod suppositum vel persona. Est autem persona, inquit *D. Thomas* q. 29. a. 1. et *Boethius* de duabus naturis; Rationalis naturæ individua substantia, ubi nomine individui idem significatur, quod significatur nomine incommunicabilis naturæ; quare suppositum et persona differunt tanquam superius et inferius; suppositum enim est natura subsistens per se, seu incommunicabiliter existens; persona vero addit supposito, quod sit rationalis naturæ, siquidem supposita aliarum naturarum non dicuntur personæ. Ex qua definitione personæ et suppositi ratio incommunicabilitatem includere manifestatur.

Cum autem multiplex possit esse incommunicabilitas, ad rationem personæ duplex incommunicabilitas pertinet, ut bene notat hic *Suarius* disp. 11. sect. 3. §. sed ad intelligendum etc. Prima est incommunicabilitas aliis personis per identitatem. Hoc est: de ratione personæ est, ut non possit communicari aliis personis per identitatem, ac proinde ne quidem in divinis personis potest una persona hoc modo communicari alii personæ. Sed licet hæc incommunicabilitas in omni personalitate reperiatur, tamen sufficiens non est ad rationem personæ, siquidem convenit etiam naturis omnibus creatis, quod non possint rebus distinctis communicari per identitatem. Secunda igitur incommunicabilitas, quæ ad rationem personæ necessaria est, excludit communicationem ad alteram, ut ad hypostasin et ultimum terminum existentiæ, qui necessarius sit ad ultimum complementum existentiæ, proinde hæc incommunicabilitas ad aliam est ut sustentantem; seu, quod idem est: de ratione personæ est, ut non possit alteri communicari per unionem hypostaticam, atque adeo licet natura terminata una

personalitate possit terminare etiam alia personalitate, tamen personalitas non potest alia personalitate terminari, siquidem personalitas seipsa est ratio essendi per se et seipsa, non per aliud est per se, sicut actio seipsa producitur, et Ubi seipso in loco; licet igitur personalitas possit communicari naturæ propriæ, et etiam alienæ per unionem, communicari tamen non potest alteri personalitati, ita ut per illam terminetur, et ultimo compleatur in esse substantiali.

Addit vero bene *Suarius* ibidem §. Quarto suppono etc.; in rebus creatis per eandem rationem constitui substantiam per se existentem et incommunicabilem, ac proinde in illis subsistentia semper constituit suppositum, et si sit in natura rationali, personam. Ratio est, nam ille modus, prout est ratio per se essendi, confert incommunicabilitatem ad alterum, ut ad hypostasin, ac proinde posteriorem illam incommunicabilitatem necessariam ad rationem personæ et suppositi.

Supponendum est 2. Veteres Patres alio sensu usurpasse nomen subsistentiæ, quam usurpent scholastici; illi enim nomine subsistentiæ hypostasin seu suppositum significabant. Scholastici vero claritatis causa nomine subsistentiæ intelligunt illam rationem formalem, per quam natura constituitur in esse suppositi, sed id ad præsens institutum parum refert, nobis sufficit, nomine subsistentiæ vel suppositi intelligi naturam substantialem per se existentem, hoc est ut bene explicat *Suarius* loco citato §. Tertio suppono, non tantum non existentem in alio tanquam in subiecto, quod commune est cuilibet naturæ substantiali etiam præcisa subsistentia, ac proinde non est proprius effectus subsistentiæ, verum etiam existentem completa quadam existentia substantiali, quam nos per incommunicabilitatem seu negationem unionis in hypostasi vel ad hypostasin explicamus; per hanc enim incommunicabilitatem et perseitatem redditur natura, ut sit terminata incapax terminationis, quia fieri non potest, ut ipsemet terminus alterius terminetur per alium terminum, cum id repugnet rationi termini. His positis: si nomine subsistentiæ intelligamus rationem omnino incommunicabilem existendi, certum est nullam dari subsistentiam absolutam in Deo, quia nihil absolutum est in illo, quod per identitatem communicatum non sit tribus distinctis personis. Si vero nomine subsistentiæ intelligamus rationem in se et per se existendi absque indigentia alterius sustentantis, tunc disputatio est: an talis ratio absoluta sit in Deo.

Prima sententia. *(Hic deficit textus.)*

Dubium III.

DE SCIENTIA INFUSA CHRISTI.

Dico 1. In Christo ab instanti conceptionis fuit infusa scientia diversa a scientia beata. Ita *D. Thomas* hic. qu. 11. et quos refert *Suarius* d. 25. sect. 3. ubi notat: hoc non esse de fide, sed tantum probabile. Probat *Suarius,* nam Christus ab instanti conceptionis cognovit aliqua antequam modo naturali ministerio sensuum potuerit acquirere species; nam ad *Hebræos* 10. v. 5. Christum ingredientem in mundum dixisse ait Apostolus, hostiam et oblationem noluisti. Ecce venio, ergo Christus secundum eam naturam, secundum quam fuit obediens Patri, a principio conceptionis cognovit Deum, finem veterum sacrificiorum, et futurum sui corporis, sacrificium. Idem colligitur *Lucæ* 2. v. 46.; ubi Dominus annorum 12 admirationi fuit doctoribus. Unde *Augustinus* 2. de peccatorum meritis cap. 29. et *Damascenus* 3. de Fide cap. 22 aiunt: Christum infantem divina et humana omnia novisse. Ex quibus evidenter colligitur in Christo scientia infusa distincta a scientia beata in illorum sententia, qui docent, per visionem Dei nullam creaturam videri; tamen in eorum sententia, qui docent ex vi visionis Dei videri quoque creaturas, ex allatis locis non potest sumi firmum argumentum pro scientia infusa, distincta a scientia beata. Ad veritatem enim testimoniorum sufficit, si Christus sciverit illa, quæ recensentur, non requiritur autem ut sciverit aliqua scientia infusa, quæ distincta sit a scientia beata. Probatur ergo conclusio, nam in intellectu Christi Domini multa fuerunt dona supernaturalia, pertinentia ad intellectum, quæ non potest includere visio beatifica. Ergo in intellectu Christi Domini præter scientiam beatam fuit aliqua infusa scientia. Antecedens patet ex illo *Isai.* 11. v. 2. Requiescet super eum spiritus sapientiæ intellectus, consilii etc. per quæ verba diversitas donorum intellectualium significatur, ut *D. Hieronymus, Cyrillus* et alii notant. Licet enim idem sit Spiritus, diversitas tamen est donorum illius, ut 1. ad cor. 12. v. 4. dicitur. Cum autem hæc dona data sint Christo Domino ratione unionis hypostaticæ, dari debuerunt in primo instanti conceptionis. Confirmatur: cognitio rerum in se ipsis, per species proprias, possibilis est; quæ enim ratio assignari potest, cur ab intellectu humano non possint intelligi res perfectius, quam intelligantur per species aut phantasmata, per quæ res a sensu separatas non nisi per

analogiam ad sensibilia cognoscimus. Hæc vero cognitio debebatur Christo, tum ne in ea vinceretur ab angelis, quibus de facto competit talis cognitio: tum etiam quia Christus quatenus viator fuit, et habuit actus meritorios, debuit habere aliquam cognitionem supernaturalem, in qua fundaretur meritum. At fidem non habuit, visio autem beatifica, cum ad terminum et non ad viam spectet, non potuit esse fundamentum meriti. Ergo cum in primo instanti Christus habuerit actus meritorios, in eodem habere debuit aliquam scientiam supernaturalem, diversam a visione Dei.

Dico 2. Per hanc scientiam Christus Dominus cognovit non tantum illa, quæ homines est angeli per naturalem scientiam noscunt, sed etiam cogitationes cordium, futura contingentia, mysteria supernaturalia creata, Deum ipsum abstractive, et denique omnia, quæ in aliqua differentia temporis exsistunt. Ratio est, nam scientia infusa solum propterea communicata est Christo, ut non tantum quatenus comprehensor, sed etiam quatenus viator, excelleret scientia et doctor esset generis humani. Cum igitur et futura contingentia habeant in se veritatem, quam Deus cognoscit et communicari possit a Deo cognitio eorum intellectui creato, Christoque necessaria fuerit talis cognitio, ut in quantum viator, independenter potuerit a scientia beata perfecte exercere munus Prophetæ, efficaciter persuadentis concionatoris et doctoris, (siquidem per manifestationem occultorum et futurorum aptissime confirmari poterat eius doctrina, qua confirmatione usus est Christus cum samaritana et alias), sequitur talem cognitionem communicatam fuisse Christo Domino. Confirmatur ex *D. Thomæ* q. 11. a. 1. ad 3.; Scientia singularium, seu memoria præteritorum, providentia futurorum, cognitio præsentium, spectat ad perfectionem prudentiæ. Sed Christus habuit plenitudinem prudentiæ; et ad munus perfecti iudicis ac gubernatoris spectat hæc omnia nosse et quamvis scientia beata norit, quia tamen si in Christo admitti debet infusa scientia, ea debet esse perfecta et pro dignitate animæ Christi, idcirco etc. Idem colligitur ex illo *Ioannis* 16. v. 30. ubi postquam ad tacitam Apostolorum dubitationem non interrogatus respondisset Christus, Apostoli addunt: Nunc scimus, quia scis omnia et non est opus ut quis te interroget. Ubi sermo est de illa scientia, per quam fiebat, ut non esset opus eum interrogare, sed potuit ante interrogationem respondere. At si in intellectu Christi creato fuisset aliqua ignorantia, non obstante divina scientia, necesse fuisset eum interro-

gare, ut respondere posset, ergo sermo ibi est de scientia creata. Idem habetur *Ioannis* 21. v. 17., et docent Sancti Patres, qui ut late refert *Suarius* 10. in commento articuli 2. putant, hæreticum esse, si quis dicat, Christum Dominum secundum quod homo erat, nescivisse diem iudicii. Unde cum explicant illa scripturæ loca: Iesus proficiebat sapientia. De die illa nemo scit. Nunquam admittunt in Christo ignorantiam, sed docent, eum profecisse ostensione sapientiæ, cum quotidie plures, et perfectiores actus sapientiæ ostenderet. De die autem illa nescire, tanquam magistrum ad docendum, et cum facultate, ac autoritate manifestandi diem illum secundum *D. Thomam* hic, q. 10. a. 2. *Augustinum, Ambrosium, Basilium* et alios, quos refert *Suarius* loco citato, et *Valentia* hic, d. 1. q. 10. p. 1. Recte enim nescire dicitur, qui non habet autoritatem manifestandi interroganti, ut confessarius recte diceret: se nescire peccata pœnitentis. Quare advertit *Abulensis:* nec de Angelis quod diem iudicii neociant, ex illo loco colligi potest: licet *Soto* contrarium putet *Suarius* vero loco citato utrumque divinare ait. De cognitione mysteriorum supernaturalium creatorum, probari simili modo potest conclusio: hæc enim fuerunt potissima materia doctrinæ Christi, at propter hæc maxime fuit necessaria sapientia et scientia in Christo. Præterea cognovisse etiam clare existentiam Dei, patet, nam creaturarum includentium dependentiam a prima causa non potest dari cognitio quidditativa sine cognitione primæ causæ, ergo. Similiter: quo ad quæstionem, an sit cognovisse etiam Trinitatem patet. Nam intellectus quidditative cognoscens aliquam supernaturalem cognitionem, non solum evidenter colligit, non posse falsum esse, quod tali cognitione supernaturali cognoscitur, sed etiam cognoscit obiectum talis cognitionis; cum enim cognitio essentialiter sit repræsentatio obiecti, implicat illam cognosci intuitive, quin eius obiectum, licet non intuitive, aliquo saltem modo cognoscatur: sed Christus Dominus per scientiam infusam quidditative cognovit visionem beatificam, et actum fidei viator; ergo evidenter cognovit esse Trinitatem personarum, quam videbat intelligi per actum fidei. Unde patet, quod cum authores docent, non posse dari cognitionem abstractivam evidentem Trinitatis, id intellegi debere, quod non possit per speciem propriam illius, vel per causam, quam nullam habet; aut effectum (cum omnis effectus ad extra procedat a Deo, non ut trinus est, sed ut unus) cognosci evidenter: quamvis per alienam speciem in

Iesus quomodo sapientia profecit: nescivit de die illa.

Qui cognoscit intellectionem, quomodo cognoscat eius obiectum?

An cognitio abstractiva evidens Trinitatis detur?

actu fidei evidenter cognosci possit, quo ad existentiam. An vero dari possit aliqua cognitio creata, per quam omnia particularia cognoscerentur 1. p. qu. 12. a. 8. est explicandum. Et licet talis cognitio dicatur possibilis non tamen videtur necessitas eam concedendi animæ Christi, quia ut q. 8. dicebamus, mensura proprietatum consequentium unionum hypostaticarum, est ipsa unio. At illa finita est in perfectione, ergo præscribit finitam perfectionem donorum, quæ Christo debentur, ergo etiam finitam latitudinem et numerum specierum et finitum excessum visionis aliorum beatorum.

De speciebus ad scientiam infusam necessarius.

Alia quædam de hac scientia disputat *Suarius* d. 29. sed omnia valde incerta. Nam sect. 1. ait, species, quæ infusæ sunt Christo ad hanc scientiam esse universaliores, quam species Angelorum, eo quod Christus superaverit Angelos in omnibus perfectionibus gratiæ et scientiæ. Ergo et in universa litate specierum.

De habitibus.

Cuius tamen contrarium docet *D. Thomas* hic. q. 11. a. 6.: sect. 2. Addit *Suarius* præter speciem dari habitum infusum scientiæ infusæ in Christo, quod satis apparenter probari potest, si verum est, quod de universalioribus speciebus dixerat *Suarius*. Nam experientia certum est, intellectum humanum non posse perfecte plura cogitare, sed minui vim attendendi per distractionem, seu considerationem aliarum rerum separatarum. At species illæ, quibus Christus utebatur, cum essent universaliores, extendebantur ad plura: ergo ut intellectus Christi perfecte penetraret obiecta, præter speciem concurrentem ad cognitionem ex parte obiecti necessarium fuit aliquod lumen habituale adiuvans intellectum. Verum, quia nec id, quod de speciebus assumitur certum est, nec si certum esset aliud concluderet argumentum, quam debere Deum vel infundere habitum, vel speciali concursu adiuvare potentiam et supplere defectum habitus, ideo *Valentia* d. 1. qu. 11. p. 1. probabile putat, præter species non dari talem habitum distinctum: sect. 3. et 4. docet *Suarius* hoc lumen habituale unicum esse et probabile esse, quod sit ipsum lumen gloriæ, cuius obiectum principale sit Deus, non tamen adæquatum, sed possit cum speciebus infusis creaturarum concurrere ad cognitionem creaturarum in proprio genere.

De lumine.

An hac scientia usus per conversionem ad phantasmata?

Addit *D. Thomas* q. 11. a. 2. hac scientia uti potuisse Christum non comitante cooperatione phantasiæ. Nam necessitas cooperationis phantasiæ in nostra cognitione, est propter determinationem phantasiæ vel ad cognitionem vel ad speciem vel ad usum speciei,

quam connexionem non habent species infusæ cum phantasia, præsertim quoad cognitionem quidditativam rerum spiritualium; siquidem per scientiam dependentem a phantasmate res spirituales non cognoscuntur ut sunt in se. Quod vero in nobis habitus fidei infusus in operando pendet a phantasia, ex eo oritur, quia habitus fidei non habet species infusas, sed utitur phantasia. Addit *D. Thomas* præterea a. 3., hac scientia usum Christum sine discursu. Ratio est: nam ad cognitionem rerum, quæ per se notæ sunt ex intuitu, non est necessarius discursus, ut patet in cognitione principiorum; quando enim et causa et effectus videntur, ut sunt in se ipsis, non determinatur intellectus ex cognitione unius ad cognitionem alterius, quod tamen requiritur ad discursum. Et ob huius conditionis defectum Deus et Angeli non cognoscunt discursive; obiecta autem, quæ quidditative et intuitive repræsentantur per propriam speciem, nota sunt per se et intuitive, ergo non est circa illa necessarius discursus. Sed Christus Dominus habebat proprias species rerum, quibus utebatur in scientia infusa, ergo. Dixi (non esse necessarium discursum), nam non nego potuisse Christum Dominum uti discursu scientiæ infusæ, si videlicet aliqua obiecta voluisset per alienas species cognoscere, non utendo propriis eorum speciebus, et ita ex causis poterat per discursum nosse effectum, quem aliunde sine discursu intelligebat utendo propriis speciebus: similiter ex cognitione actus fidei poterat per discursum colligere mysterium Trinitatis, sicut et nos possumus intuitive videre ecclypsim, et simul per discursum ex situ lunæ et solis eam cognoscere, cum ad rationem discursus non sit necessarium, ut ex notis ad ignota progrediamur.

An hac scientia usus Christus sine discursu?

Ultimo demum addendum est, harum specierum scientiæ infusæ quasdam esse supernaturales in substantia, alias naturales: omnes tamen esse per se infusas: primum patet. Nam illæ species sunt supernaturales in substantia, quarum essentia non potest esse debita, et connaturalis alicui substantiæ creatæ. At substantia et essentia specierum repræsentantium res supernaturales, futura contingentia etc. non sunt debitæ ulli substantiæ, cum ne Angelus quidem possit naturaliter cognoscere futura contingentia. E contra vero quædam species infusæ Christo respiciunt obiecta naturalia, quæ Angelus naturaliter cognoscit, ergo species eorum naturales sunt Angelo, ergo similes speciẹs infusæ in anima Christi Domini solum sunt supernaturales quemadmodum inhærendi in tali subiecto, non exi-

An hæ species sint supernaturales?

gente, nec petente recipere naturaliter tales species. Secunda pars est *D. Thomæ* q. 9. a. 4. ad 3., et patet, nam species infusa Christo Domino, et ad videnda obiecta, quæ homo naturaliter potest cognoscere per scientiam acquisitam ministerio sensuum, non repræsentat solum rationes sensibiles, quæ in talibus obiectis reperiuntur, sed etiam plures alias rationes, quæ in rebus materialibus sunt, nec tamen cognoscuntur per species ex sensibus acceptas, ut est intrinseca dependentia accidentium, particularis eorum inexistentia, propria illarum natura. Unde non satis probabile est, quod docet *Scotus* 3. d. 14. q. 3. et *Durandus* q. 4. n. 7. Scientiam infusam Christi respectu obiectorum materialium eiusdem rationis esse cum scientia acquisita nostra. Licet enim per utramque scientiam cognoscatur eadem res materialis, diverso tamen modo, quia per speciem infusam multæ rationes repræsentantur, quæ per acquisitam quidditative non repræsentantur, quod apertum indicium est diversitatis obiecti formalis, et proinde diversitatis essentialis.

Dubium IV.

DE SCIENTIA ACQUISITA CHRISTI.

Dico 1. præter cognitionem, qua altiori modo cognoscebat Christus omnia, quæ nos per scientias humanas cognoscimus, fuerunt in Christo scientiæ similes illis, quas nos ministerio sensuum humano modo acquirimus. Patet ex scriptura et Patribus, mox citandis; et ratio est, nam si tales scientiæ infusæ non sunt Christo Domino, nihil impedire potuit, quominus per actus intellectus, quos exercebat, produxerit eos habitus, qui produci solent nostris actibus.

Dico 2. Christus Dominus has scientias non accepit a Deo infusas in instanti conceptionis, sed successive acquisivit naturaliter per suos actus. Ita *D. Thomas* hic, q. 12. a. 2. *Caietanus, Medina,* ibidem, *Valentia* d. 1. q. 11. puncto unico; et alii. Licet contrarium doceat *Suarius* hic d. 30. sect. 2., qui citat pro se *Durandum, Gabrielem,* sed immerito, ut patet consideranti *Durandi* 3. d. 14. qu. 4. n. 4. ubi ait, quod si scientia acquisita alterius rationis est ab infusa, probabile est Christum acquisivisse aliquam scientiam. Probatur primo ex scriptura: *Isai.* 7. v. 16., c. 8. v. 4. Antequam sciat puer reprobare malum, et eligere bonum, vocare patrem, etc.

derelinquetur terra etc. Ergo Christus in ætate puerili caruit aliqua cognitione, quam postea acquisivit. Deinde licet illa verba *Luc.* 2. v. 12. Proficiebat ætate et sapientia etc. aliqui patres de profectu secundum ostensionem intelligant, tamen servata proprietate verborum intelligi possunt de profectu in sapientia acquisita ratione humanitati. Et ita intelligunt *Cyrillus* lib. 1. ad Regin. sub initium, et lib. 9. *Thesauri* c. 4. *Ambrosius* de Incarn. Domini sacramento cap. 6. et 7. *Augustinus* libro 3. contra Maxim. c. 23. *Athanasius* serm. 4. contra Arianos, qui omnes aiunt, verba illa intelligenda esse de profectu secundum solam humanitatem, non divinitatem. At proficere secundum solam ostensionem sapientiæ potest etiam divinitati convenire, magis ac magis ostendente suam sapientiam, ergo. Confirmatur, nam *D. Lucas* similem profectum significat ætatis, sapientiæ et gratiæ, sed profectus secundum ætatem non fuit solum secundum ostensionem: ergo nec profectus in sapientia et gratia. Vere enim etsi gratia habitualis Christi aucta non sit, opera tamen sancta, quæ viatorem faciunt magis gratum Deo, non tantum secundum ostensionem, sed re ipsa aucta fuerunt. Ergo idem dicendum de scientia. Nec cum hac expositione pugnat illa alia plurium patrum expositio, quos refert *Bellarminus* controv. 2. lib. 4. c. 3. qui dicunt: Christum profecisse sapientia quoad ostensionem tantum, solum enim docere nolunt hi patres, non fuisse in Christo profectum, qualis in aliis est; per profectum enim intelligimus cognitionem, per quam vel plura obiecta vel meliori modo cognoscuntur, quam ante. Huiusmodi autem profectus in Christo non fuit, omnia enim, quæ scientia acquisita cognovit Christus, cognoverat ante modo altiori. Secundo probatur ratione: nam Verbum assumpsit naturam humanam ita perfectam, ut possit exequi proprias naturæ humanæ operationes, ut ex *6. Synodo* constat. At maxime propria illius operatio est, ut possit per actus suos acquirere qualitates habituales, et discursivam notitiam rerum, quæ ex principiis deduci possunt, ergo. Confirmat hoc *D. Thomas,* nam intellectus agens Christi otiosus fuisset, nisi produxisset species; sicut autem habuit intellectus Christi species acquisitas, ita potuit et habitus acquisitos adipisci. Confirmatur secundo, nam potuit Christus sine ulla indecentia tales scientias acquirere, sicut potuit membra infantilia assumere, et ea postea nutritione augere. Ratio est. Nam etsi proprietates supernaturales non dabantur Christo ad perfectionem naturæ, sed ad proportionem unionis hypo-

Quomodo Christus profecit sapientia?

Cur non in perfecta statura, cum perfecta tamen scientia nasci voluerit Christus?

staticæ, ideoque ab instanti incarnationis dari debuerint: tamen naturales proprietates datæ sunt iuxta proportionem naturæ, servato communi modo, quo solent illi convenire, ut sic eluceret vera Christi humanitas, et similis esset nobis in naturalibus. Hac enim solum de causa non est natus in virili quantitate. Licet ergo perfectius fuisset habere totam scientiam simul, quam sensim æquirere, sicut perfectius est habere virilem statum: quia tamen scientia natura sua acquisita est perfectio naturalis, dari debuit servata proportione naturæ, et in eius acquisitione similis debuit fieri nobis Christus Dominus.

Virtutes morales acquisivit Christus

Simili ratione dicendum est, virtutes morales, quæ humano actu acquiruntur, acquisivisse Christum Dominum suis actibus. Nam vel in ipso matris utero, cognoscens per scientiam infusam honesta obiecta virtutum naturalium, potuit circa illa operari, et postea ut Apostolus ait ad *Heb.* 5. v. 8. didicit, ex his, quæ passus est, obedientiam. Et quamvis concederemus virtutes has morales, per accidens infusas fuisse Christo: adhuc tamen non sequeretur idem debere dici de scientiis naturalibus. Et ratio disparitatis est, nam ad perfectam Christi sanctitatem spectabat habere sedatas passiones, at id non præstant virtutes morales per se infusæ, quæ secum compatiuntur passiones, ut docet D. Thomas 1. 1-æ qu. 65. a. 3. ad 2. Ergo hæ virtutes necessariæ fuerunt ad perfectam Christi sanctitatem. Scientia autem non spectat ad sanctitatem, nec reddit hominem simpliciter bonum.

Dico 3. Christus Dominus circa res, quarum species ministerio sensuum accepit, brevissimo tempore non ab alio discendo, sed per proprium discursum acquisivit has scientias multo perfectius, quam ullus unquam habuerit. Ita *D. Thomas* qu. 12. a. 3. et 4. et colligitur ex illo *Ioan.* 7. v. 15. ubi dicitur Christus litteras scire, cum non didicerit, et *Matth.* 13. v. 54. *Marc.* 6. v. 2. mirantur, unde habeat sapientiam; mirati autem non fuissent, unde haberet, si scivissent eum didicisse; et *Marci* 3. v. 21. etiam sui putabant eum versum in furorem. Unde merito ridet *Irenæus* lib. 1. cap. 17. n. 3. et lib. 2. c. 49. n. 7. gnosticos, qui Christum sub ferula dicebant didicisse literas. Ratio conclusionis est, tum quia dignitas Christi hoc exigebat, ut, qui erat caput et doctor omnium, a nemine disceret, præsertim, cum optimus modus acquirendi scientias sit per inventionem, ut ex *Hesiodo* docet *Aristoteles* 1. Ethic. c. 4., tum, quia doceri ab alio necessario

involvit imperfectionem, ignorandi modum coniungendi apprehensiones, et principia. Intellectus enim humanus non potest alio modo doceri a magistro, quam si doceatur, quomodo apprehensiones et principia coniungat. At in Christo non fuit talis ignorantia; Christus enim per scientiam infusam cognoscebat omnes modos utendi speciebus acquisitis, modum aptandi apprehensiones, ut generetur assensus principiorum. Scivit præterea, quomodo prædicta principia aptanda fuerint ad conclusiones, quæ ex iis principiis deduci poterant. Impediebat præterea scientia infusa, ne intellectus Christi decipi posset aliquo apparenti argumento, siquidem intellectus, qui per unam viam certo scit aliquam veritatem, non potest ullo modo assentiri oppositæ falsitati. Quare nec magistro indigebat Christus, nec diuturno tempore et experimento, sicut egent ii, qui aliquo fallaci argumento, vel experimento decipi possunt; sed sibi ipsi magister erat, dirigendo per scientiam infusam voluntatem, ut ita applicaret intellectum ad usum specierum acquisitarum, et postea acquireret habitus mediantibus operationibus. Ex quo facile intellegitur, quomodo Christus Dominus potuerit scire artem fabrilem propria inventione. Cognovit enim, quæ ex mutua lignorum compositione effici possent, habuitque potentiam executivam a scientia infusa directam, adeo perfectam, ut aptissime moveret et manum et reliqua instrumenta. Atque ita *Feuardentius* in Iren. lib. 1. cap. 1. n. 13. refert ex *Iustino, Basilio, Bonaventura* aliis, Christus Dominus solitus erat aratra, iuga, et alia artificiosa instrumenta fabricari. Ex his soluta manent omnia argumenta *Suarii*. Nam et gratis assumit Christum non acquisivisse virtutes morales naturales, et licet illud daremus, non esset par ratio. Falsum etiam est eguisse experientia diuturna ad has scientias acquirendas. Patet etiam has scientias fuisse in Christo sine imperfectionibus, quas in nobis habent, scilicet sine fide humana, sine opinione, sine periculo erroris; ut enim initio quæstionis 10. dixi, in Christo nullus fuit actus opinionis, sed ea, quæ cognosci evidenter poterant, per acquisitam scientiam evidenter cognovit Christus, directus a scientia infusa; quæ vero evidenter cognosci non poterant, de iis non ferebat iudicium Christus per scientiam acquisitam quoad veritatem vel falsitatem, ne se exponeret errandi periculo sed solum ferebat iudicium evidens de probabilitate vel improbabilitate.

Errare non potuit intellectus Christi in discursu naturali.

Artem fabrilem scivit Christus.

Iustinus dialog cum Triphone, Basilius de constitut. Monach. c. 5. Bonaventura in Meditat.

Actus opinionis in Christo non fuit.

Quæstio XIII.

DE POTENTIA ANIMAE CHRISTI.

Non disputamus de potentiis vitalibus animæ Christi, de iis enim nihil præter dicta in Animasticis disputandum superest: solum ergo disputat *D. Thomas* de potentia Christi ad opera miraculosa et supernaturalia. In qua re

Dico 1. Humanitati Christi communicata est aliqua potentia ad facienda miracula. Patet ex *Luc.* 24. v. 19. ubi Christus dicitur potens in sermone et opere, et *Matt.* 9. v. 6. ut sciatis, quia filius hominis habet potestatem dimittendi, et v. 8. glorificatur Deus, qui dedit potestatem talem hominibus. Idem probatur omnibus iis, quæ paulo post adferemus.

Dico 2. Licet humanitati Christi immediate unita sit personalitas verbi, et consequenter divinitas, cum omnibus attributis, qua de causa vere dicitur Christus omnipotens, immensus etc.; non ita sunt tamen hæc attributa communicata humanitati, ut per illa humanitas Christi sit omnipotens. Ita Christiani omnes contra novos ubiquistas, et veteres Patres apud *Bellarminum* Tom. 1. lib. 3. de Incarn. c. 9. et sequ. *Valentia* hic d. 1. qu. 13. p. 1. et q. 2. p. 3. Prima pars constabit ex dicendis qu. 10. de communic. idiomatum. Vere enim dicitur Christus esse Deus ratione supposití; ergo etiam attributa, quæ de Deo dicuntur, prædicabuntur de illo homine Christo. 2. pars contra Ubiquistas breviter constat, tum, quia *Marc.* 7. v. 24. dicitur Christus voluisse latere, et non potuisse. At id convenire non potest rei omnipotenti, qua omnipotens est; ergo Christi humanitas, de qua sola locus intelligitur (secundum divinitatem enim omnia, quæ voluit fecit); nam fuit omnipotens, ut bene concludit 6. *Synodus* actio. 4., tum, quia ut 1. 1-æ dicebamus; ex *Augustini* epistola 107. de Gratia et lib. Arbit. c. 13., de præd. *Sanctor.* c. 2. ex *Innocentio*, ex Concil. *Affricano:* Oratio est manifesta significatio indigentiæ opis alienæ, et ideo substantia, quæ per se potest omnia, non potest veraciter orare, sed solum potest irridere eum, quem orat, at Christus secundum humanitatem vere oravit Patrem, *Matt.* 26. v. 39., *Ioan.* 17. v. 9. Ergo in Christi humanitate erat indigentia adiutorii divini, quod per orationem petebat. At non fuisset talis indi-

Suar. disp. 31. sect 1. dict 1. ita probat.

gentia, si humanitas habuisset sufficientem potestatem aut omnipotentiam, ergo; tum demum, quia licet humanitati Christi mediante personalitate verbi communicata fuerit divina æternitas, simplicitas, immortalitas, magnitudo; tamen hæc communicatio non potuit facere Christi humanitatem æternam, sed vere fuit minor Patre, *Ioan.* 14. v. 28. Ergo similiter, licet omnipotentia communicata sit humanitati mediante personalitate Verbi, non potuit tamen facere humanitatem omnipotentem. Quomodo autem dicatur *Matt.* 28. v. 18. data esse Christo omnis potestas late explicat *Suarius* hic in commento a. 2. ex communi patrum sententia, et *Damascenus* 3. de fide c. 18. in fine. Non humanitatem, sed voluntatem humanam Christi ait fuisse omnipotentem, non, quod sit principium immediate exequens et efficiens per se, sed quia omnia, quæ efficaciter cupiebat, obtinebat a Deo.

Dico 3. Humanitas Christi non solum ut causa efficiens moralis, sed etiam ut causa phisice efficiens, non quidem principalis, sed instrumentalis concurrebat ad opera miraculosa. Prima pars de causa morali apud omnes certa est, nam causa moraliter efficiens illa est, quæ licet per se immediate non producat effectum, movet tamen voluntatem alterius prece, pretio, imperio etc. ad efficiendum aliquid. At certum est Christum Dominum suis precibus impetrasse a Deo humanitati opera miraculosa, ergo. Secunda pars, quod Christi humanitas non fuerit causa physica principalis miraculorum, patet, tum, quia id indicat ipse Dominus, cum ait: Patrem in se manentem facere opera. *Ioa.* 14. v. 10. In digito Dei, in Patris nomine se operari *Luc.* 11. v. 20. *Ioan.* 10. v. 25. Tum quia Sanctus *Leo* Serm. 8. in quadrag. 6. *Synod. S. Athanasius* et Patres relati a *Suario* d. 31. sect. 3. in prima sententia docent, miracula a Christo facta tribuenda esse divinitati; quod ad minimum significat ad Deum, saltem ut ad principalem causam, debere referri hæc opera. Ratio a priori est. Nam humanitas Christi naturaliter non potuit hæc opera facere. Vel ergo illa effecit per solam potentiam obedientialem, vel per aliquam virtutem superadditam humanitati. Hoc postremum dici non potest, tum propter rationem a priori, quam mox adferemus, tum quia illa virtus solum posset esse accidens supernaturale, quod non potuit esse causa principalis, illorum saltem miraculorum, quæ includunt productionem substantiæ, ut resuscitationis, conversionis aquæ in vinum, multiplicationis panum. Si primum dicatur: contra est. Nam ut recte

argumentatur *Suarius* illa d. 31. sect. 1.; potentia *obedientialis* passiva non potest reduci ad actum per virtutem creatam tanquam per causam principalem, siquidem illa potentia est ratio quædam communis enti creato, per quam subiicitur suo creatori, ut ex ipso fiat, quod ille vult. At in omni opere miraculoso aliqua potentia obedientialis passiva reducitur ad actum, ergo id fieri non potest sine virtute creatoris. Ex quo principio probavimus 1-a 2-æ intellectum etiam informatum habitu fidei non esse causam principalem, sed solum instrumentalem actus fidei supernaturalis, siquidem in productione talis actus, potentia passiva obedientialis animæ recipientis actum supernaturalem, reducitur in actum. Id, quod ex dictis confirmari potest, tum quia, si potis esset creata virtus principalis ad opera supernaturalia, ea certe humanitati Christi concessa fuisset. At scripturæ et patres opera supernaturalia Christi attribuunt Divinitati ut diximus, ergo. Tum, quia, si semel admittatur potentia obedientialis passiva respectu causæ creatæ, tanquam agentis principalis, tolletur omnis ratio potentiæ obedientialis. Ultima pars conclusionis, quod scilicet Christi humanitas tanquam instrumentum physicum concurrerit ad miracula, est contra multos apud *Suarium* disp. 31. sect. 3. ut contra *Alensem, Albunensem, Scotum, Durandum Bonaventuram, Richardum,* quos *sequitur Gab. Vasquez* p. 1. d. 176. v. 14., qui solam causalitatem moralem agnoscunt in humanitate Christi respectu talium operum, eo quod Deus statuerit ad Christi petitionem ista patrare. Probant suam sententiam ex patribus allatis, qui miracula Christi aiunt tribui debere eius divinitati. Sed ut diximus, Patres illi solum docent secundam partem nostræ conclusionis. Magis apparenter id probat *Vasquez* tum, quia *D. Thomas* 1. p. qu. 45. ar. 5. docet causam instrumentalem debere habere aliquam propriam operationem prævíam, ante operationem agentis principalis. Ex quo colligit, non posse assumi creaturam ad creandum. Sed humanitas Christi nullam prævíam operationem habere potuit respectu operis miraculosi, quæ esset via, ac dispositio ad illud opus, ergo. Tum, quia omne, quod physice causat, habere debet causam intrinsecam agendi; agere enim non potest, quod non habet potentiam agendi. At in Christi humanitate nulla fuit talis potentia intrinseca, si quæ enim esset, vel illa naturalis esset, et sic ad opera supernaturalia daretur potentia naturalis; et cum in quolibet homine reperiantur potentiæ, quæ naturales sunt humanitati Christi, omnes haberemus potentiam faciendi miracula.

Potentia obedientialis a solo Deo reducitur ad actum.

Vide 3. p. q. 62. a. 3. dub 3. 4.

Vel esset supernaturalis, et hæc non potest esse ipsa unio hypostatica ut ostendit *Suarius* illa d. 31. sect. 1. concl. 2. quia hæc unio solum ordinatur ad constitutionem personalem ex natura et supposito, et non ad operationem, cum non sit natura, ut superius ostendimus qu. 1. art. 2. dub. 3. nec apparet quid aliud sit, ergo.

Nostra tamen sententia est *D. Thomæ* hic a. 2. et clarius q. 8. supra a. 1. ad 1. *Suarii* et quos ipse refert: *Caietani, Soto, Driedo, Capreoli, Paludani, Bannes* 1. p. q. 45. a. 5. *Medinæ* hic *Valentiæ* hic d. 1. qu. 13. puncto 1. Probant id *Suarius* et *Valentia* ex *Luc.* 6. v. 19., c. 8. v. 46. ubi dicitur exiisse virtus de Christo. Et ex Scripturæ locis, in quibus Christus dicitur brachium Domini, eo, quod per illum efficiebantur miracula, sicut homines per manum tanquam instrumentum coniunctum physice operantur. Deinde ex iis locis, in quibus dicitur Christus per imperium effecisse miracula, ut *Matt.* 8. v. 3. et v. 26. *Ioan.* 11. v. 43. Quod argumentum efficacius ita proponi potest: imperium non potest prudenter dirigi ad aliquam rem, nisi illa ex tali imperio aliquo modo movenda sit, quando autem res non est intellectualis, ut moveri possit ex imperii ac verborum significatione, debet per causalitatem physicam concurrere imperium ad effectum, alia enim ratione moveri non possunt res, quæ non sunt intellectuales per imperium. Ergo imperium Christi, per quod miracula efficiebat, concurrebat physice ad miracula. Verum, etsi hæc ostendant Christum physice operatum per virtutem, quæ in ipso erat, non ostendunt tamen physicam actionem humanitatis, sed actionem omnipotentiæ divinæ, quæ in Christo erat, tanquam causa principalis miraculorum. Vocatur autem Christus brachium Dei ratione redemptionis, et satisfactionis pro peccatis. Efficacius igitur probatur conclusio ex *Concilio Ephesino* can. 11., qui desumptus est ex Concilio *Alexandrino,* cui præfuit *Cyrillus,* ubi damnantur, qui negant Christi carnem vivificam esse. In quo canone non potest dici caro Christi vivifica ob solam præsentiam omnipotentiæ verbi, sicut enim caro Christi per increatam omnipotentiam formaliter non est potens, ita nec per eam est vivifica. Nec potest ille canon intelligi de vivificatione, et causalitate morali. Nam causalitas moralis humanitatis Christi, sicut tantum est in meritis, ita etiam in ea parte est, in qua sunt merita, hoc est in parte libera, et rationali. Ergo solum dicitur caro vivifica eo, quod propter unionem cum Verbo efficiat vitam. Et hunc esse sensum Concilii colligitur ex *Cyrillo,* qui illos canones ordinavit, qui Lib. 4.

Alani de Sacram. c. 35.

Isai. 53. v. 1.

Sexta Synod. Act. 11. Sophronius ait: Verbum per carnem suam effecisse opera, quæ erant Divinitatis indicia.

in *Ioan.* c. 14. ait, Christi carnem ratione unionis fuisse vivificam ideoque Christum in miraculis non solum imperio usum, ut Deum, sed etiam carnem suam cooperatricem adhibuisse, unam ab uno Christo Deo et homine operationem producendo. Ergo eadem opera miraculosa, ut ab humanitate et a Divinitate Christi producebantur. Similia habet Dialog. 6. de. Trinitate. Ratione idem probari potest, tum quia, ut suo loco ostendemus, sacramenta sunt physica instrumenta productionis gratiæ. At Christi humanitas non minorem vim habet ad efficienda opera supernaturalia, quam sacramenta ad efficiendam gratiam, ergo. Tum quia sancti viri sæpe fecerunt miracula non tantum impetrando, sed etiam operando, ut docet *D. Augustinus* de civitate Dei c. 9. c. 8. *Greg.* 2. dial. c. 30. Ergo multo magis Christus Dominus. Ad argumenta contraria facilis est responsio. Ad primum. Etsi in instrumentis naturalibus ut plurimum aliqua actio prævia instrumenti requiratur, ut in calore respectu productionis ignis, tamen in instrumentis, quæ supernaturaliter assumuntur a Deo, sine ullo apparenti fundamento requiritur talis actio prævia. An vero assumi possit creatura ad creandum, alibi est explicandum. Ad secundum concedo in Christo fuisse aliquam virtutem instrumentalem creatam, et intrinsecam, per quam efficere potuit miracula physice. Actus enim secundus, seu actualis coniunctio esse, essentialiter supponit vim et potentiam causandi in causa, ut per se evidens est, et late probat *Suarius* disp. 31. sect. 3. ubi etiam optime probat sect. 5. contra *Paludanum* et alios, hanc virtutem et potentiam Christi re ipsa esse ipsam humanitatis Christi substantiam, vel potentias, vel actus Christi, ut imperatos etc., quod latius probandum est in materia de potentia obedientiali. Illud tamen diligenter observandum est, hanc potentiam physicam Christi non solum includere potentiam obedientialem, quæ in omnibus rebus est, ut assumi possint a Deo, sed præterea includere deputationem Dei causæ principalis ad operandum, iuxta Christi beneplacitum, et iuxta officium illius, vel ut *D. Thomas* a. 2. ait: ad operandum in iis, quæ ad finem Incarnationis requirebantur. Ex quo infert *D. Thomas* art. 4. ad primum, ex 6. *Synodo:* id, quod non erat a Christo faciendum, sed per liberam alterius voluntatem non fuisse voluntati Christi subiectum ratione virtutis instrumentariæ ad operandum physice. Et ex eodem principio infert *D. Thomas* q. 14. a. 2. ad 3., quod licet absolute nihil fuerit potentius anima Christi, tamen in ordine ad certum effectum particu-

Quid supra potentiam obedientialem addat vis miraculorum Christi?

larem aliquid fuit potentius. Et exemplum dat, ut clavus inquit ad perforandum, quia scilicet huiusmodi actus non ordinabantur ad finem Incarnationis, et ideo nec potentia instrumentaria humanitatis Christi ordinata fuit ad tales actus.

Hæc autem virtus et potentia intrinseca humanitatis Christi eo ipso, quod non differt a re naturali, in qua est in rebus naturalibus naturalis est quoad suam entitatem; siquidem non superat activitatem naturæ, sed per solam naturæ vim ab eodem producitur, a quo producitur entitas rei, cui identificatur. In modo tamen operandi supernaturalis est hæc potentia, et ideo dixit *Augustinus* 1. de Prædest. Sanctorum c. 5. Posse habere fidem, et charitatem, esse naturæ hominis, habere autem, esse gratiæ fidelium. Et ratio est. Nam in operando subditur potentia obedientialis supernaturali virtuti Dei, et concursui, qui debitus non est tali entitati; quia igitur in ratione talis potentiæ proximæ respectum quendam dicit ad supernaturalem Dei concursum, cum quo est operatura: ideo quoad modum operandi supernaturalis dici debet hæc potentia. In rebus vero supernaturalibus hæc potentia etiam quoad entitatem supernaturalis est ob eandem rationem. Similiter in re spirituali hæc potentia spiritualis est, in re corporea corporalis. Sed de his alibi fusius.

Potentia obedientialis quomodo supernaturalis?

Quaestio XIV.

DE DEFECTIBUS CORPORIS CHRISTI.

Docet *D. Thomas* lib. 1. Verbum assumpsisse humanitatem passibilem cum iis defectibus naturalibus, qui naturaliter consequuntur humanitatem passibilem, videlicet fatigationem, famem, ut constat ex *Ioan.* 4. v. 6. *Matt.* 4. v. 2. Licet enim divina virtute 40 diebus sine cibo conservatus fuerit Christus, postea tamen humanitas naturæ suæ relicta esuriit. Nam ad *Hebræ.* 2. v. 17. et c. 4. v. 15. per omnia factus est nobis similis, excepto peccato. Idem docent sancti Patres et Concilia relata a *Suario* d. 32. sect. 1. Ex quo ibidem sect. 4. bene ostendit, Christi humanitatem habuisse etiam localem circumscriptionem, nec fuisse ubique, ut probant *Bellarminus* et *Valentia* relati qu. 13. dicto 2. Art. 2. docet *D. Thomas:* Corpus passibile Christi non tantum habuisse eos defectus, qui naturales sunt corpori passibili, sed etiam habuisse necessitatem

Ubiquitas.

illis subiacendi, ut late *Suarius* d. 32. sect. 3. In qua tamen propositione per defectus corporeos non intelligit *D. Thomas* actus pertinentes ad appetitum sensitivum, ut mærorem, tristitiam, hi enim motus in appetitu Christi non fuerunt ex necessitate sine libero consensu voluntatis, ut qu. 15. ostendemus; sed intelligit defectus pertinentes ad alterationem corpoream, sive ab extrinseco, sive ab intrinseco. Licet enim in Christi humanitate fuerit potentia miraculose impediendi huiusmodi defectus in iis circumstantiis, in quibus eorum impedimentum ordinari poterat ad finem Incarnationis, ut cum diebus quadraginta sine cibo et potu conservata est humanitas: tamen, quia per solam naturæ vim non poterat Christus impedire tales actiones, et præterea, quia potentia Christi ad operandum miracula solum relata fuit ad ea opera, quæ ordinari poterant ad finem Incarnationis, nihil autem pati a causis extrinsecis, non fuit ordinatum ad illum finem; ideo Christi humanitas non habuit potentiam ad impediendum semper et simpliciter omnes defectus corporeos. Ergo necessitatem habuit subiacendi illis. Nam ut diximus præcedenti quæstione potentia miraculorum Christi Domini non solam potentiam obedientialem includit, sed etiam destinationem Dei ad operandum iuxta Christi beneplacitum in iis, quæ ad suum officium, et finem Incarnationis spectabant. Confirmatur, nam Verbum vere assumpsit infirmitates carnis. At non posset dici eas assumpsisse, si simul cum carne assumpsisset virtutem resistendi omnibus his defectibus toto vitæ decursu, seu quod idem est, si non suscepisset carnem cum quadam necessitate subiacendi defectibus corporeis, ergo. Addit ultimo *D. Thomas* art. 4. Christum non assumpsisse nisi eos defectus, qui consequuntur ex peccato totius naturæ, nec repugnant perfectioni scientiæ, et gratiæ Christi; unde infert, lepram, caducum morbum etc. non fuisse in Christo. Imo nec ullum morbum, ut probat *Suarius* disp. 32. sect. 2. sub finem ex Patribus, quod etsi ex Scripturis non habeatur; si tamen ita est, id licet oriri potuerit magna parte ex optimo Christi temperamento, et ex sapientia, qua cognoscebat noxia, a quibus lædi potuerat usque ad morbum, et declinare poterat quantum opus erat, ne ab illis usque ad morbum læderetur, sæpe tamen divina vi conservari et præservari debuit corpus Christi, ut ne 40 dierum ieiunio læderetur etc. Unde nisi violenter occisus fuisset, sine ulla infirmitate absumpto humido radicali, mortuus fuisset, in ætate matura, nisi divina virtute fuisset præservatus.

Potentia miraculorum non est sola potentia obedientialis.

Quæstio XV.

DE DEFECTIBUS ANIMAE CHRISTI.

Dico 1. In Christo Domino fuerunt actus appetitus sensitivi, ut tristitia, dolor, admiratio, ut docet *D. Thomas* a. 4. 5. 6. 7. 8. Colligitur *Marc.* 14. v. 33. Cæpit tædere. *Matt.* 8. v. 10. et *Luc.* 7. v. 9., qui miratus est fidem centurionis. Ratio est, nam in Christo fuit perfecta humanitas cum omnibus naturalibus proprietatibus, et cum operationibus, sine quibus non est perfecta natura. At appetitus sensitivus est proprietas naturæ, ergo. Nec ex hoc sequitur vel in Christo fuisse fomitem peccati, vel in eius appetitu fuisse actus indeliberatos, vel habuisse aliquam ignorantiam eo, quod admiratio ex ignorantia oriatur secundum *Aristotelem* 1. met. c. 2. Vel denique Christum non fuisse beatum, siquidem dolor et tristitia non videntur posse esse cum beatitudine, nam gaudium beatificum expellit ex sua natura omnem tristitiam. At in Christo fuit gaudium beatificum, utique præcipua proprietas beatitudinis. Nam primum illud non sequi ex eo probatur, quod fomes peccati non est sola substantia appetitus sensitivi, ut ait *D. Thomas* a. 2. et notat *Suarius* d. 34. sectio 2. Sed est huiusmodi appetitus cum facultate præveniendi usum rationis circa obiecta illicita. At in Christo appetitus sensitivus hanc facultatem non habuit, ut mox dicemus, ergo. Maior patet ex Concil. *Tridentino* sess. 5. in fine decreti de peccato originali: ubi concupiscentiam, et fomitem peccati, ait, dici peccatum, quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. At sola substantia appetitus sensitivi non est ex peccato, fuit enim in Adamo ante lapsum, nec in Christo inclinabat ad peccatum, cum non præveniret usum rationis. Ergo in Christo non fuit fomes. Secundum item non sequi patet. Nam omnis actus appetitus in Christo fuerunt plene deliberati, nec potuerunt prævenire iudicium rationis, ut colligitur ex *Synodo* 5. *Const.* Coll. 8. Can. 12. ubi damnatur *Mopsuestenus* docens Christum a desideriis carnis molestias passum. Similia habet *D. Leo, Augustinus, Damascenus* relati a *Suario* d. 34. sect. 1. Conclus. 3. Ratio est, quia id contingere non potuit sine defectu sententiæ, per quam prævideret Christus tales motus. Et sane, si anima Christi per scientiam infusam cognovit omnes operationes aliorum hominum, etiam futu-

Fomes peccati in Christo non fuit.

Nullus actus indeliberatus in Christo.

ras, multo magis cognovit operationes suæ humanitatis, etiam futuras. Hoc ipsum optima ratione probat *D. Thomas* qu. 41. a. 1. ad 3. quoad motus circa obiecta illicita, ubi ait: propterea in Christo non potuisse esse tentationes ab intrinseco, sicuti fuerunt tentationes ab extrinseco, quia tentatio ab intrenseco non potuit esse sine peccato. Quam rationem ita deduco. Quando motus circa obiecta illicita sunt in supposito, quod illas prævidit et impedire potuit, nec tamen impedivit, incurrit suppositum negligentiam culpabilem. Ergo, si verbum non impedisset tales motus, incurrisset negligentiam culpabilem in gubernanda sua natura, cum hi motus prævenire non potuerint liberam divini Verbi voluntatem. Hæc ipsa veritas colligitur ex illo *Ioan.* 11. v. 33. Turbavit semetipsum Iesus; quod significat actionem turbationis in ipso fuisse ex electione, ut docet *D. Augustinus* tract. 49. in 1. c. *Ioan.* et lib. 2. de peccatorum meritis et remissione 29. c. *Damascenus* 3. de Fide c. 20. et 23. *Leo* Epistola 11. sub finem. Unde recte *Augustinus* 14. Civit c. 9. circa medium: adhibuit, inquit, Christus passiones, ubi et quando adhibendas iudicavit, neque enim (ait) ubi verum erat hominis corpus et verus animus, falsi erant humani affectus. Idem colligitur ex illo *Isai.* 42. v. 4. Non erit tristis neque turbulentus, idest: non dominabitur ei tristitia, nec pacem vel tranquillitatem illius turbabit passio, ut in nobis. Ex his solvuitur etiam illa quæstio de nomine: an in Christo fuerint passiones? *D. Hieronymus* Epistola 22. non vult passiones, sed propassiones agnoscere in Christo, eo quod nomen passionis communiter pro effræni et inordinato appetitu sumatur, et pro motibus independentibus a libertate. Alii vero Patres simpliciter passiones vocant, quia nomen passionis solum significat actus corporeos appetitus sensitivi, qui cum ex natura sua annexam habeant alterationem corporalem, ideo passiones dicuntur. Tertium etiam quod inferebatur non sequi patet, nam ut docet *Augustinus* et alii relati a *Suario* in comment. a. 8. Vel in Christo non fuit proprie admiratio, sed admirari dicitur, quia signis externis admirabilem ostendit fuisse fidem centurionis; vel certe non omnis admiratio erit ex ignorantia, sed etiam ex ipsa rei magnitudine. Quartum denique non sequi patet. Nam imprimis etiamsi gaudium beatificum expelleret omnem tristitiam voluntatis, non est tamen necesse, ut expellat omnem tristitiam appetitus sensitivi, et ideo *Iansenius* in Concordantia Evangeliorum c. 137. *Titelman* in Psal. 26. et alii, aiunt: tristitiam Christi fuisse

Tentationem ab intrinseco cur non habuit Christus?

An admiratio in Christo.

An cum gaudio beatifico tristitia esse potuerit?

tantum in parte sensitiva. Verum ut recte *Medina* hic qu. 46. a. 8. et *Suarius* d. 38. sect. 3., etiam in voluntate Christi, non obstante gaudio beatifico, potuit esse tristitia; nam *Agatho* Papa in 6. *Synodo* act. 4. illa verba: Tristis est anima mea, adducit ad probandam in Christo voluntatem creatam. At si illa verba de sola tristitia partis sensitivæ intelligantur, non possent adduci ad probandam creatam voluntatem, ergo. Ratio naturalis est, nam hic effectus tristitiæ naturalis et innoxius est, et habere potuit sufficiens obiectum voluntas Christi ad excitandum timorem rationabilem, nec opportuit in Christo impediri hunc timorem; cum ad satisfactionem pro nobis non minus sit accomodata tristitia voluntatis, quam appetitus sensitivi. Nec obstitit gaudium beatificum. Nam, licet naturaliter in eadem voluntate non possit simul esse summum gaudium et tristitia, tamen divina virtute potuerunt hæc simul esse; quamvis enim actus vitales, qui contrarii sunt ex oppositione contradictoria obiectorum, seu, quod idem est, quorum unus formaliter removet, seu tollit a potentia obiectum alterius, nec divina virtute possint simul esse, ut in Physica de reactione ostensum est; cum non possit potentia ferri in id, quod non est obiectum ipsius, et ideo implicat, ut simul assentiamur contradictoriis, vel ut eidem rei simul assensum demus, et dissensum. Actus tamen vitales contrarii, quorum unus non removet obiectum alterius, tam possunt simul esse divina virtute, quam possunt duæ qualitates contrariæ in eodem subiecto esse. Unde licet gaudium et tristitia de eodem obiecto non possint simul esse in eadem voluntate, sicut non potest idem obiectum simul esse præsens vel absens: quando tamen actus vitales non sunt contrarii ex oppositione contradictoria obiectorum, sed solum, quia unus illorum explet naturalem potentiam subiecti, et non relinquit locum alteri, nihil impedit, quominus divina virtute ponantur simul, et id accidit in præsenti; gaudium enim beatificum Christi, sicut et aliorum beatorum, necessario solum est de possessione Dei, ita ut, licet multa alia videant beati in Deo, de quibus gaudent, tamen gaudio beatifico non necessario gaudent de illo; tristitia vero Christi Domini potuit esse de morte, quatenus est contraria naturæ, licet de illa, quatenus summos fructus adferebat, simul lætatus sit Christus et secundum *Cyrillum* libro 10. in Ioan. c. 22., summo cum gaudio affixus sit cruci, iuxta illud Cant. 3. v. 11. Videte regem Salomonem etc.

Actus vitales contrarii non possunt esse simul.

Christus de sua passione gaudebat.

Dico 2. Non solum in intellectu Christi nullus fuit defectus erroris et ignorantiæ, ut docet *D. Thomas* a. 3. et ostendimus qu. 9., sed etiam ex parte voluntatis; de fide certum est, in Christo nullum fuisse defectum peccati. Patet ex *1. Pet.* 2. v. 22. qui peccatum non fecit. *Ioan.* 8. v. 46. Quis ex vobis arguet me; ad *Hebr.* 4. v. 15. Tentatum per omnia absque peccato, c. 7. v. 26. c. 9. v. 14. sanctus, impollutus. Unde merito flagellat *Calvinum Suarius* d. 33. sect. 1. dicentem, in cruce subitam vocem elapsam Christo, quæ correctione egeret; motus enim aliquis, contra quem necessaria est correctio, non est sine peccato.

Dico 3. Christum Dominum nulla ratione potuisse peccare. In hac conclusione Catholici consentiunt, licet dissentiant, unde hæc Christi impeccabilitas ortum habeat. *Durandus* enim 3. d. 12. qu. 2. n. 5. ait: Christum impeccabilem fuisse ratione beatitudinis. Quod verissimum est, qui enim Deum clare videt, necessitatur ad amandum ipsum super omnia, tam quoad specificationem, quam quoad exercitium; siquidem ut voluntas cessare possit a dilectione alicuius boni, præcedere debet apprehensio alicuius rationis cessandi, scilicet malitiæ obiecti, difficultatis in operando etc. At nihil horum apprehendi potest in amore Dei clare visi, ergo. Ex hoc autem amore necessitatur voluntas beati ad non peccandum, ut docet *D. Thomas* 1-a 2-æ qu. 4. a. 4. *Augustinus* in Enchirid 105. c. 27. de Civit. cap. ult. de corrept. et gratia c. 10. *Damascenus* 2. de Fide c. 3. *Gregorius* et alii Patres. Et res est clarissima. Nam dilectio Dei super omnia repugnat ex natura rei cum peccato actuali, quicquid sit de habituali, ut latius probandum est illa 1-a 2-æ qu. 4. a. 4. Et patet breviter. Tum quia actus charitatis non dicitur dilectio super omnia propter intensionem, sed solum, quia est super omnia, quæ pugnant cum amicitia Dei. At non esset super illa omnia, si non repugnaret peccato actuali. Ergo non esset dilectio Dei super omnia. Tum quia ideo dicitur charitas plenitudo legis ad *Rom.* 13. v. 10.; quia, qui diligit, non violat legem, sed servat mandata, ut dicitur *Ioan.* 14. v. 23. et ideo ad *Galathas* 5. v. 14. Omnis lex in uno sermone (Diliges) dicitur impleri, quæ vera non sunt, si cum actu dilectionis possit esse actualis transgressio legis, ergo. Addit vero *Durandus:* ex vi solius unionis hypostaticæ non fuisse humanitatem Christi impeccabilem, quod etiam *Gabriel* et *Scotus* innuunt, cum non aliam rationem reddunt impeccabilitatis Christi, quam

Visio Dei facit impeccabilem.

Charitas actualis non potest esse cum peccato actuali.

visionem beatificam. Fundamentum *Durandi* est. Nam sicut unio hypostatica per se non reddit humanitatem potentem ad operandum, ita nec tollit potentiam ad operandum. Ergo in humanitate unita etiam hypostasi Verbi mansit potentia ad peccandum, ac proinde (si quod fieri poterat) fuisset unio hypostatica sine beatitudine, et absque infusa scientia, Christus potuisset peccare, et illo peccante per communicationem idiomatum dici potuisset, Deum peccasse, sicut dicitur Deus mori; quia talis prædicatio non significat immediate convenire divinitati peccatum vel mortem, sed humanitati assumptæ.

Ex vi unionis hypost. Christus est physice impeccabilis.

Mihi tamen certum est, non solum ratione amoris beatifici, sed etiam ratione unionis hypostaticæ humanitatem Christi fuisse impeccabilem. Est communis sententia Theologorum, quos refert *Suarius* d. 33. sect. 2.: et apte colligitur ex *6. Synodo* Act. 17. in confessione fidei: ubi ex *Nazianzeni* Oratione 36. n. 46. definitur, Christi voluntatem non fuisse contrariam divinæ voluntati, quia tota fuit deificata. At hæc ratio nulla est, si illa deificatio voluntatis facta per unionem, non sit penitus repugnans peccato. Idem clare docent sancti Patres relati a *Suario* et clarissime omnium Divus *Augustinus:* de corrept. et gratia c. 11. Metuendum non erat, ait, ne in unitatem personæ a Deo suscepta natura humana per liberum arbitrium peccaret, cum ipsa susceptio talis esset, ut natura hominis, a Deo ita suscepti, nullum in se motum malæ voluntatis admitteret; et in Enchirid. c. 40. in naturæ humanæ susceptione (ait) factam gratiam illi homini quodammodo naturalem, quæ nullum peccatum posset admittere. Ratione id probat *Suarius* d. 33. sect. 2. sub. finem §. Et ex hac; nam ut qu. 7. dub. 2. diximus, unio hypostatica est sanctitas et immaculata puritas: ergo est incompossibilis cum omni peccato. Verum, hæc ratio nihil aliud probat, quam non potuisse simul unione hypostatica manente peccatum esse, non probat tamen Christum non potuisse admittere peccatum, per quod privaretur sanctitate unionis hypostaticæ, sicut iusti privantur gratia sanctificante per peccatum. Respondet *Suarius* id quoque probare, nam operationes, quæ dependent a supposito, saltem ut a conditione prærequisita, non possunt esse incompossibilis cum eodem supposito, nec illud excludere natura sua. At omnes actiones humanitatis Christi dependebant ab unione cum Verbo, tanquam a ratione suppositi prærequisiti, ergo non potuerunt esse incompossibiles cum Verbo, nec

dissolvere unionem humanitatis cum illo. *Sed* nec hoc solidum est. Tum, quia etsi servato ordine naturæ probabilius sit, omnes operationes prærequirere constitutionem suppositi, tamen, ut qu. 1. dicebamus, et inferius attingemus, non repugnat naturam conservari, et operari independenter a supposito. Tum quia, etsi verum esset, quod *Suarius* asserit, et quod gratis assumit, nec probat, in maiori propositione: tamen non ostendit Christum non potuisse peccare pura omissione, sed solum ostenderet non potuisse peccare peccato commissionis; nam negatio operis, quæ est in omissione, non debet pendere a supposito, tanquam principio effectivo, præsertim, cum ut p. 2-æ qu. 71. a. 5. ostenditur, possit esse pura omissio actus interni absque ullo actu, qui sit causa talis omissionis, *D. Thomas* 3. p. q. 2. 1.

Vera ratio physica impeccabilitatis ex vi unionis.

Ratio ergo huius veritatis est: nam in humanitate a Verbo assumpta non potuisset esse peccatum actuale sine culpabili negligentia Verbi in gubernando suam naturam. At Verbum divinum non potuit admittere culpabilem negligentiam, ut per se evidens est, ergo. Maior probatur, nam persona intellectualis, etiamsi non ex præcepto superioris, ex natura tamen rei sicut habet obligationem non mentiendi, ita habet obligationem bene gubernandi suam naturam propriam. Et in universum, quando plures appetitus reperiuntur in eadem persona, ad superiorem voluntatem pertinet, in officio continere appetitum inferiorem, et illum dirigere ad honestatem, si potest, sicut in nobis appetitus intellectualis ex natura rei habet obligationem, ut bene gubernet partem sensitivam, et corpus, quod est pars eiusdem substantiæ. Imo et in patre respectu filii, et in marito respectu uxoris est similis obligatio, eo quod filius sit aliquid patris. Sed in Christo sunt duæ voluntates, quarum ea, quæ superior est, scilicet divina voluntas Verbi, potest in omne honestum dirigere voluntatem creatam. Ergo, postquam Verbum assumpsit naturam humanam, eam ita debuit gubernare, ut, quantum in ipso erat, illa natura peccatum non admitteret, alioquin culpabiliter negligeret suam naturam, quod fieri nullo modo potest.

Ex quo sequitur humanitatem Christi non potuisse peccare; si enim illa natura posset peccare, etiam si nunquam peccaret, sequeretur Verbum posse negligere naturam sibi unitam, nec impedire peccatum illius. Atque ideo sequeretur, Verbum posse peccare. Sicut enim non impedire peccatum naturæ assumptæ, esset Verbum peccare, ita posse non impedire, esset posse peccare. Hæc ratio

non solum probat in humanitate Christi non potuisse esse peccatum, quod simul maneat cum unione, sed ne quidem, quod dissolvat unionem. Quia negligentia omnis, quæ non accidit post separationem suppositi a natura, imputatur supposito gubernanti naturam, quod tenetur curam habere naturæ, donec ab illa separetur. At peccatum, quo humanitas amitteret unionem, non accideret post separationem a Verbo, quin potius prius esset, quam talis separatio, esset enim causa illius, tanquam formæ incompossibilis cum sanctitate unionis; ergo imputaretur culpabili negligentiæ Verbi in gubernando naturam propriam. Simili ratione, si persona Angeli uniretur humanæ naturæ, homine peccante, peccaret etiam Angelus, si non faceret, quantum in se est, ut impediret peccatum; secus esset, si faceret totum, quod potest ad retrahendam voluntatem hominis a peccato, et nihilominus homo peccaret, quod in persona Verbi locum non habet. Ex hac eadem ratione optime probat *D. Thomas,* ut conclusione prima diximus et *Augustinus* illo c. 11. de corr. et gratia, non potuisse esse in Christo ullos motus etiam indeliberatos, repugnantes rectæ rationi; fierent enim cum voluntaria permissione Verbi, cum negligentia eius culpabili. Si vero alios motus indeliberatos, non repugnantes rectæ rationi permisisset Verbum, non potuisset quidem argui negligentiæ, sed tamen in intellectu Christi Domini aliquam ignorantiam arguissent huiusmodi motus, ut supra diximus. Ex eadem ratione optime sequitur, in Christo non tantum fuisse impeccabilitatem moralem, qualis est in confirmatis in gratia, sed omnino physicam, non solum, quia id dicitur physice impeccabile, quod simpliciter involvit contradictionem, et, quia illud physice est impeccabile, cuius impeccabilitas oritur ex ratione physica ipsi intrinseca, qualis est physica et substantialis unio hypostatica: sed etiam, quia eo ipso, quod Verbum est determinatum ad gubernationem naturæ sibi unitæ, ita, ut illa peccare non possit, determinatum est etiam ad non concurrendum concursu generali cum humanitate. At sine hoc concursu nulla causa secunda potest operari. Eo igitur ipso, quod determinatum est Verbum ad tollendam potentiam peccandi a sua humanitate, determinatum est etiam ad non volendum conferre concursum generalem ad actum peccandi. Ex qua latissimum discrimen apparet inter impeccabilitatem confirmatorum in gratia, et Christi. Nam etsi confirmatos in gratia ita divina providentia prævenit auxiliis gratiæ in talibus circumstantiis, et conditionibus, ut infallibiliter

Motus indeliberati nulli in Christo.

Hæc impeccabilitas non tantum moralis, sed physica est.

Discrimen inter Christi et sanctorum impeccabilitatem.

non sint peccaturi; in illis tamen manet physica potentia ad peccandum, et de potentia absoluta conferri illis potuit concursus generalis ad actum malum; licet ex suppositione, quod de facto non sint peccaturi, impossibile sit illis peccare, sed hæc impossibilitas consequens opus non tollit potentiam antecedentem ad contrarium, sicut tollit in Christo Domino unio hypostatica, quæ antecedens est respectu operum Christi. Nec argumentum *Durandi* valet, nam unio hypostatica tollit potentiam peccandi, quia tam efficit impossibile Deum concurrere cum assumpta humanitate ad peccatum, quam impossibile est Deum peccare; si enim humanitas Christi peccaret, non solum dicitur Verbum peccare per communicationem idiomatum, id est, secundum humanitatem, et per voluntatem creatam, sicut dicitur tristari, mori etc., sed etiam secundum voluntatem increatam peccaret divinum suppositum, negligendo naturam propriam, quam tenetur gubernare eo modo, quo tenetur non mentiri absque ullo præcepto superioris. Quomodo autem cum hac impeccabilitate libera præceptorum Dei executio in Christo constiterit qu. 18. dicemus.

Quæstio XVI.

DE COMMUNICATIONE IDIOMATUM DUARUM NATURARUM IN CHRISTO.

Dico 1. Attributa duarum naturarum in Christo non possunt de se vicissim prædicari in abstracto. Ita *D. Thomas* hic a. 5. *Bellarminus* lib. 3. de Christo c. 10. *Suarius* hic d. 35. sectione secunda, *Valentia* hic q. 16. p. 1. Qui id probant ex Augustini sermone 191. de tempore, *Leone, Damasceno.* Ratio clara est supposita veritate fidei superius probata, quod scilicet, etiam post Incarnationem duæ naturæ et earum proprietates manserint distinctæ et inconfusæ. Nam in enunciatione affirmativa vera significari debet aliqua identitas prædicati et subiecti. At cum attributa harum naturarum de se in abstracto prædicantur, nulla illorum identitas vere potest significari, ergo. Ideo non potest in hoc mysterio esse communicatio idiomatum secundum naturam sed solum secundum suppositum, cui utriusque naturæ res et verba vere communicantur, eo ipso, quod vere eidem supposito unita sit humana natura, quod identice habet naturam divinam, ut mox dicemus.

Dico 2. Attributa et proprietates duarum naturarum vere possunt affimari tam de Deo, quam de homine in concreto, dummodo non addantur particulæ reduplicativæ ex parte subiecti. Et in hoc consistit communicatio idiomatum consequens mysterium Incarnationis, quod tam divina, quam humana prædicata de eodem supposito seu eadem persona vere affirmentur, ut docet Divus *Augustinus* primo de Trinit. c. 13. et alii apud authores citatos. Et ex Scriptura manifestum est. In qua Filius Dei nasci dicitur. Ratio est, nam quando duæ formæ vel naturæ in eodem supposito vel subiecto uniuntur, vere possunt de odem subiecto in concreto, seu, quod idem est, de se invicem in concreto prædicari, ut cum de nive dicimus: hoc album est frigidum, et de saccaro, hoc album est dulce. Et ratio huius est, nam nomina in concreto significant id, quod habet formam per talia nomina significatam. Et sensus talium propositionum est: suppositum vel subiectum habens unam rem habere simul aliam, ut verbi gratia suppositum habens divinam naturam, habere etiam naturam humanam. Sed in hoc mysterio duæ naturæ coniunguntur substantialiter in eadem persona et eadem subsistentia, seu idem suppositum habet utramque naturam. Ergo nomina significantia illas naturas in ordine ad suppositum, qualia sunt nomina concreta, vere prædicabuntur invicem. Ergo vere dicetur Deus esse homo. Ex quo ulterius per syllogismum expositorium hac ratione licet argumentari: Christus seu hæc persona est Deus; Christus seu hæc persona est homo: Ergo homo est Deus; sed Deus est omnipotens, immensus, ergo hic homo est omnipotens, et e contra: sed hic homo est mortalis, est mortuus, ergo Deus est mortuus et mortalis. Optime autem docet *Suarius* non esse similem hanc expositionem. Hic Deus est homo, hic Deus est Pater, ergo Pater est homo: siquidem medius terminus (hic Deus) ex vi sua potest supponi pro diversis personis participantibus eandem naturam, et ideo est terminus communis, ex quo sine distributione non potest aliquid recte inferri; licet ergo et Pater et Filius sint unus Deus, non sequitur tamen quod Pater sit Filius. At vero persona Christi, seu persona Verbi, non potest supponi pro aliis minus universalibus, et ideo potest esse medius terminus syllogismi expositorii. Ex quibus constat hanc idiomatum communionem non esse tantum verbalem, sed realem, quia per illas locutiones significatur vera, et realis coniunctio duarum naturarum in una persona.

Terminus, Deus non est medium in syllogismo expositorio.

Realis et non tantum verbalis est communicatio ista.

Addidi in conclusione (dummodo particulæ reduplicativæ non addantur); nam secundum *D. Thomam* a. 11. particulæ (in quantum, secundum etc.) additæ subiecto vim habent signifacandi, prædicatum convenire subiecto propter rationem formalem eiusdem subiecti. At prædicata naturæ divinæ ut immensitas etc. non conveniunt Christo ratione humanitatis. Ergo non vere dicitur Christus secundum humanitatem esse Deus, immensus etc. ut expresse definit in confessione fidei Concilium *Antiochenum,* quæ refertur tom. 6. Concilii *Ephesini* in editione Peltani c. 1. in fine.

Qualis sit propositio: Deus est homo.

Disputat late *Caietanus* et *Suarius* in commento a. 1. et *Valentia* qu. 16. p. 1. de qualitate istarum propositionum: Christus est homo: Deus est homo, et ut ex Logica constat, certum est, Christum univoce dici hominem nobiscum eo, quod in concretis univocatio sumatur a formali significato. In concretis autem substantialibus, licet directum significatum sit suppositum, tamen formale significatum est natura, ergo. Deinde certum est, has propositiones Christus est homo, Christus est Deus, essentiales esse, ac per se et in materia necessaria, non minus, quam ista, Petrus est homo. Ratio est, nam de intrinseca ratione substantiæ compositæ Christi est natura humana et natura divina, non minus, quam humanitas est de conceptu Petri. Ergo prædicationes istæ quidditativæ sunt et essentiales, revocanturque ad modum prædicationis secundi prædicabilis, in quo natura specifica prædicatur de suppositis, in quibus intrinsece includitur. Has vero propositiones Deus est homo, et: homo est Deus *Suarius* qu. 16. ar. 1. §. circa 1. cum *Boneventura, Scoto, Durando, Capreolo* propositiones contingentes liberas vocat, non prædicari tamen accidentaliter, sed substantialiter hominem de Deo. Fundamentum est: nam, quod prædicatur ut accidens prædicabile, prædicatur per modum rei adiacentis alteri. At Deus et homo in istis propositionibus non prædicantur per modum adiacentis, sed potius per modum rei subsistentis, et eo fere modo, quo natura specifica dicitur de suis suppositis. Ergo licet istæ prædicationes non sint essentiales vel accidentales, sed substantiales, magis tamen accedunt ad modum prædicationis secundi prædicabilis. Sed in hac re questio potest esse de nomine solo.

Obiicies: Si vera est doctrina huius conclusionis, ergo vere dicetur Christus esse creatura: at consectarium falsum est secundum *D. Thomam* a. 8. ergo. Similiter sequeretur, vere dici Christum

An Christus dici possit creatura ?

incepisse esse, quod falsum est secundum *D. Thomam* a. 8. et manifeste contra Scripturas, ut mox dicemus. Ad primum respondeo: si nomen creaturæ accipiamus pro re, quæ per actionem creativam fit, sine dependentia a subiecto, certum est, Christum non posse dici creaturam, sicut nec ullum alium hominem, qui per generationem ex præsupposita materia producitur; et ideo notavimus qu. 2. a. 6. ad 2. ex *Suario* disp. 7. Sect. 2. in fine: Si hoc modo sumatur nomen Entis creati, non omne Ens esse creatum vel increatum. Si vero nomen creaturæ sumamus pro omni re, quæ ab aliqua causa efficienti pendet, certum est, Christum in quantum est homo, esse creaturam; Christus enim in quantum homo est, natus est ex Virgine. Anvero absolute et sine reduplicatione Christus possit dici creatura, discrepant authores. *Durandus* enim *Paludanus, Suarius* in commento a. 8. negant. Fundamentum est, nam, si Christus absolute dicatur creatura, etiam absolute dici posset incæpisse esse. Præterea Verbum divinum absolute dicetur creatura, quod isto syllogismo expositorio ostenditur, Christus est creatura, Verbum divinum est Christus, ergo Verbum divinum est creatura. Existimo tamen hanc propositionem, Christus est creatura, in rigore esse verissiman, quamvis ubi periculum esset erroris, non deberet usurpari sine reduplicatione. Ita sentit *D. Thomas* a. 3. ut bene explicat, et sequitur *Caietanus,* et manifestum est ex responsione ad secundum, ubi *D. Thomas* ait: eandem esse rationem harum propositionum, Christus est incorporeus, et impassibilis, ac istius: Christus est creatura, et ideo ad vitandum errorem Manichaei non debere dici simpliciter, Christum esse impassibilem. At in rigore certum est Christum dici posse impassibilem sine ulla reduplicatione, ergo etc. Idem docet *D. Bonaventura, Valdensis* et alii, quos sequuntur *Valentia* hic. qu. 16. p. 2. *Gab. Vasquez* in opusculo de servitute Christi c. 8. Et probatur. Nam 6. *Synodus* et *Augustinus, Nazianzenus, Damascenus,* relati a *Valentia* et *Suario* a. 8. sæpissime docent, propter nos creatum esse creatorem. Deinde Christus absolute dicitur corporeus et passibilis, quamvis tantum secundum humanitatem sit passibilis, sicut etiam verissime dicitur impassibilis, quamvis secundum solam divinitatem sit impassibilis. Ergo similiter dicetur creatura, licet secundum solam humanitatem sit creatus. In prædicato enim affirmativo creaturæ nulla apparet distributio, qualis apparet in prædicatis negativis et quæ negationem

aliquam includunt, ergo. Denique prædicata, quæ essentialiter et absolute dicuntur de homine, absolute etiam dicuntur de Christo, qui nobiscum est univoce homo; et prædicata, quæ essentialiter et absolute dicuntur de subiecto, absolute etiam dicuntur de omni contento sub illo, ut ex regula anteprædicamentali constat, ac proinde, quod de homine absolute et essentialiter prædicatur, prædicabitur etiam de Christo. Sed de homine non minus essentialiter prædicatur, quod sit creatura, et ens a Deo dependens, quam quod sit corpus, ergo. Ex eo autem, quod Christus sit creatura, bene sequitur: Verbum esse creaturam per communicationem idiomatum, non autem secundum se; sicut enim vere dicitur Verbum mortuum per communicationem idiomatum: ita per communicationem idiomatum est creatura. Quare autem dici non possit Christus incœpisse esse, mox dicemus.

An recte dicatur Christus incæpisse esse.

Ad Secundum respondeo: licet *Scotus* et alii admittant illam propositionem: Christus cæpit esse, rectius tamen *D. Thomas* a. 9. negat illam propositionem. Licet enim id, quod dicitur creatura, vere significetur incæpisse esse secundum aliquam naturam, non significatur tamen simpliciter incœpisse esse; et ratio est: nam licet illa propositio, Christus incœpit esse, videatur affirmativa, tamen includit hanc negativam, Christus aliquando non fuit, quæ falsissima est. Tum quia eius contradictoria: Christus semper fuit, vera est, ut constat *Ioan.* 8. v. 58. antequam Abraham fieret ego sum; et ad *Hebræos* 13. v. 9. Iesus Christus heri et hodie ipse et in sæcula. Tum, quia propositio negativa de subiecto singulari significat prædicatum nullo modo convenire subiecto, seu, ut Dialectici loquuntur, complete distribuit prædicatum, et ideo hæc propositio similiter est falsa: Deus non generat, quamvis aliqua divina persona non generet. Ergo pari ratione illa propositio, Christus aliquando non fuit, significat secundum nullam naturam fuisse Christum, quod falsissimum est: licet ergo terminus negativus affirmari possit de Christo etiamsi tantum ratione unius naturæ ipsi conveniat, ut incorporeus, immortalis etc. propositiones tamen, in quibus negatio cadit supra copulam, falsæ sunt, quando prædicatum ratione alterius naturæ convenit Christo, etiamsi ratione alterius illi non conveniat; et ideo hæ propositiones falsæ sunt, Christus non est mortalis, non est corporeus. Nam negatio præfixa copulæ vim habet significandi prædicatum nullo modo ac proinde secundum nullam naturam convenire subiecto.

Terminus negativus, et prædicatio negativa.

Cur male dicatur: Christus non est corporeus, etiamsi Verbum non sit corporeum.

Dico 3. Prædicata, quæ indicant distinctionem suppositorum in Christo, non possunt recte prædicari de illo. Patet ex dictis supra de unitate personæ Christi Domini. Ex quo infert *D. Thomas* a. 3. ea, quæ de Verbo prædicantur per modum per se stantis, non posse prædicari de Christo in æquale, et per modum adiacentis, ideo non posse dici, Christum esse hominem dominicum, quia talis prædicatio significat suppositum illud, nempe Christum, non tam esse dominum, quam aliquid domini. Ergo significat diversitatem suppositorum. Ergo licet Christi corpus recte dicatur dominicum, eo quod quæ significantur per modum partis, recte dicuntur esse totius, tamen Christus non potest dici homo dominicus.

An Christus sit homo dominicus?

Ex eodem principio infert D. Thomas a. 6. et 7., quod licet hæc prædicatio vera sit, Deus est factus homo; Verbum est factum homo, quamvis non sit hæc prædicatio substantialis, sicut est illa, Deus est homo, sed potius accidentalis, eo, quod prædicatum sumptum est ab actione Incarnationis et non ab ipsa substantia humanitatis. Ex eo tamen non recte colliges, si ita argumenteris. Hic homo est Deus, Verbum factum est hic homo, ergo Verbum factum est Deus; nam in conclusione ponitur quartus terminus scilicet factus Deus. Illud enim (factus) etiam si præponatur copulæ, est tamen pars prædicati. Licet inquam igitur veræ sint illæ prædicationes, Deus est factus homo, tamen hæc altera propositio: homo factus est Deus, potest habere sensum falsum, et qui indicet pluralitatem suppositorum. Nam si particula (factus) determinet compositionem totius propositionis, ita ut sensus sit: factum est, ut homo sit Deus, vera est hæc prædicatio et eo modo loquuntur sæpe Patres relati a *Suario* in comment. a. 7. Si vero particula (factus) ita determinet subiectum in ordine ad prædicatum, ut significetur transitus subiecti ad tale prædicatum; tunc falsa est illa propositio. Quando enim aliquid dicitur fieri tale, iam supponitur illud factum, ut cum dicimus hominem fieri album, supponimus hominem factum esse ante mutationem productivam albedinis. At homo ille Christus nullo modo præsupponitur antequam sit Deus, ergo. Sicut dici non potest, Deum assumpsisse hominem, sed tantum humanitatem, ut qu. 4. diximus, eo quod res assumpta hypostatice supponatur assumptioni, ita etc. Illa vero propositio, Deus est factus homo, non recte convertitur in hanc, homo est factus Deus, sed converti in illam debet: is, qui est factus homo, est Deus.

Verbum est factum homo, qualis prædicatio?

Homo factus est Deus, quo sensu verum?

Quomodo convertitur: Deus est factus homo?

Quæstio XVII.

DE UNITATE EXISTENTIAE CHRISTI.

Dico 1. In humanitate Christi Domini non est una existentia creata totalis, per quam humana supposita naturaliter existunt. Est D. Thomæ a. 2. Ratio est evidens. Nam in humanitate Christi non est creata subsistentia, ergo nec existentia creatæ subsistentiæ; ergo non est in Christi humanitate illud completum esse creatum, quod fuisset, si a Verbo non fuisset assumpta, sed suam connaturalem subsistentiam habuisset.

Dico 2. Humanitatem Christi non existere per existentiam increatam Verbi, sed habere suam propriam existentiam creatam. Ita *Albunensis, Scotus, Durandus, Gabriel, Bonaventura, Herveus, Paludanus,* quos refert et sequitur Suarius d. 36. sect. 1., quamvis contrarium doceant *Medina* hic a. 2. *Asturacensis* qu. 7. de gratia Christi d. 1. *conclus.* 6. fol. 89. 8. Probat primo *Suarius,* quia existentia rei actualis non potest esse aliquid distinctum ab entitate rei existentis, ergo cum idem a se ipso non posset separari, impossibile est, ut in actuali creatura non sit creata existentia. Antecedens late probat idem *Suarius* d. 31. met. Verum huic rationi non est innitendum. Etsi enim, ut in Metaphysica dictum est, *Fonseca, Molinos Scotus, Bannes* et alii, qui existentiam ex natura rei distinquunt a re existente, sine necessitate, et sufficienti fundamento distinquant; tamen re vera non puto efficaciter probari vel a *Suario* vel ab aliis realem identitatem existentiæ cum natura. Argumenta enim omnia facile solvuntur, si dicas, existentiam esse illam rationem formalem, per quam aliquid intelligitur constitui actu extra suas causas, et extra ordinem rerum tantum possibilium, per quam res intelligitur habere esse plus, quam potentiale, et ratione cuius potest terminare actionem agentis: verum de ratione generica omnis actionis esse, ut terminetur ad essentiam, et existentiam, vel productam de novo, vel de novo unitam alienæ naturæ, ita, ut omnis actionis terminus totalis sit essentia actualis; ac proinde duo partiales termini sint cuiusque actionis, scilicet essentia et existentia vel producta vel unita, ac proinde licet diversæ essentiæ diversis actionibus totalibus producantur, tamen essentia

et existentia, seu unio existentiæ cum essentia una totali actione producatur. Et ratio cur partialis actio terminari possit ad essentiam est, quia per aliam actionem partialem necessario comproducitur existentia, vel unio existentiæ. Deinde, licet essentia ut distincta est ab existentia sit actualis, non est tamen actualis, nisi per existentiam, sicuti substantia etiam ut distincta ab Ubi, a quantitate, est hic, est quanta, sed per Ubi: ita similiter in præsenti. Denique, sicut cum res in uno loco existens ponitur alibi, non est opus ut recipiat novum Ubi, quatenus est hic, vel quatenus est ibi, ita ut iam supponatur esse ibi, sed sat est si recipiat novum Ubi, quatenus per illud constituitur alibi: ita similiter natura recipit existentiam, quatenus per illam formaliter constituitur actualis, non autem quatenus iam est actualis, ut latius in Metaphysicis. Probat secundo *Suarius* hanc conclusionem: nam Angelus naturali virtute videt intuitive actualem entitatem humanitatis Christi, ergo etiam existentiam illius. Ergo si humanitas Christi est actualis per existentiam Verbi, videt intuitive existentiam Verbi naturali virtute. Si dicas cum *Asturacensi* Angelum videre naturam Christi subsistentem, non videre tamen eius subsistentiam: ergo similiter videre potest existentem, non visa existentia. Contra hoc est, nam effectus formalis videri non potest intuitive, non visa ratione formali inclusa in tali effectu. Ergo naturæ vi non possunt Angeli videre humanitatem Christi existentem, vel subsistentem, nisi videant eius existentiam vel subsistentiam. Sed neque hoc argumentum urget: eodem enim modo, quo fatemur non videre Angelos virtute naturali humanitatem Christi subsistentem, quia non videt eius subsistentiam, dicere possumus, non videre Angelum intuitive virtute naturali existentiam Christi, seu existentem formaliter, sed solum cognoscere evidenter naturam humanam Christi existere, eo modo, quo naturaliter cognoscit Deum existere, licet non cognoscat intuitive sed abstractive ex operationibus, et effectis, cum certum sit non operari, nisi quod est. Probat 3. *Suarius,* nam quod existit ante assumptionem, non potest existere per existentiam increatam, quæ solum communicatur per assumptionem, siquidem nihil potest ante actionem habere id, quod communicatur per talem actionem, ergo, quod existit ante assumptionem, non habet existentiam per assumptionem. Sed humanitas Christi prius natura existit, quam assumatur, nam ut docet *D. Thomas* qu. 4. a. 2. et qu. 6. a. 4. ad 3., quod assumitur, præintelligi debet assumptioni; et ratio est, quia quod

assumitur, debet esse ens in actu. Sed hæc ratio non urget: D. enim Thomas loquitur de hypostatica assumptione, per quam subsistentia Verbi unitur humanitati; et licet hæc assumptio eodem temporis instanti fiat, quo humanitas incipit habere existentiam Verbi, tamen prius natura intelligitur recipere existentiam, quam subsistere, sicuti homo, prius natura intelligitur esse, quam vivere. Cætera argumenta *Suarii* multo minus roboris habent. Nam facile concedent Thomistæ, humanitatem Christi ita posse conservari, ut existat per aliam existentiam creatam, sed tunc ex vi novæ actionis et diversæ conservaretur, quæ terminaretur et ad animam, et ad creatam existentiam, vel ad unionem alterius existentiæ creatæ cum hac natura. Præterea dicerent, de facto in hoc distinqui creationem animæ Christi a creatione animæ nostræ, et conservationem materiæ Christi a conservatione materiæ nostræ, quod in nobis hac actiones habent pro termino totali animam et eius existentiam, in Christo vero animam et eius unionem cum existentia Verbi. Alii igitur iuniores probant 4. hanc conclusionem hoc modo: nihil potest terminari et perfici ab alio, a quo separari potest nisi per aliquam unionem cum illo. Ea enim, quæ seipsis non uniuntur, sed possunt separatim existere, non possunt coniungi sine unione supperaddita: sed repugnat aliquid esse unionem et coniunctionem, per quam humanitas ante suam existentiam coniungatur cum existentia Verbi. Unio enim et coniunctio necessario supponit ordine naturæ existentiam et actualitatem rei coniungendæ. Ergo impossibile est humanitatem coniungi divinæ personæ ad existendum per illius existentiam, licet coniungi possit humanitas subsistentiæ Verbi, eo, quod prius natura existat humanitas, quam subsistat. Verum nec hoc urget. Licet enim aliæ uniones supponant ordine naturæ existentiam, unio tamen cum existentia non supponit, sicuti, licet aliæ uniones, quas natura hic habet, supponant existentiam rei hic, tamen unio Ubi, quo res primo ponitur hic, non supponit rem hic, sed constituit.

Efficacius igitur probatur conclusio primo: nam si humanitas existit existentia Verbi, ergo in Incarnatione facta est unio substantialis in aliqua perfectione communi omnibus divinis personis; siquidem existentia increata una est, et communis omnibus divinis personis ut diserte docet *D. Thomas* hic a. 2. ad 3. At consequens falsum est, ut quæstione 3. ostendimus, ergo etc. Vera probatio conclusionis.

Dices: præter existentiam absolutam in Deo dari tres existentias

Una existentia absoluta in Deo.

relativas, humanitatem vero solum existere existentia relativa Verbi. Contra est. Nam, si præter existentiam absolutam divinæ essentiæ dantur in Deo tres relativæ existentiæ, ideo dantur, quia subsistentiæ relativæ divinæ non possunt existere per existentiam absolutam essentiæ; si enim per illam possent existere, sine ulla necessitate haberent proprias existentias relativas. Quod si ita est, ergo multo minus poterit humanitas existere per existentiam increatam Verbi, a qua multo minus distinquitur, quam divinæ subsistentiæ distinquantur ab existentia absoluta essentiæ. Contraria vero ratione: si Christi humanitas potuit existere per existentiam increatam Verbi ab ipsa realiter distinctam, potiori ratione personalitates poterunt existere per existentiam absolutam divinæ essentiæ, atque ita unica existentia absoluta erit in divinis communis tribus personis, et sic admittetur unio facta in aliqua perfecte communi tribus divinis personis. Secundo probatur: nam ut supra ostendimus ad salvandum mysterium Incarnationis admitti debet unio humanitatis cum subsistentia Verbi; præter hanc autem nulla alia unio est necessaria. Ergo gratis fingitur alia unio humanitatis cum existentia Verbi. Si quæ enim necessitas esset, vel esset, quia *Sophronius* in 6. *Synodo* a. 11. docet, Christum non in se ipso, sed in Verbo habuisse existentiam; vel quia *D. Thomas* hic a. 6. ex eodem *Sophronio* docet, in Christo unicum esse reperiri, et proprie suppositis convenire existentiam; vel, quia ex duobus entibus in actu non potest fieri unum per se: vel denique, quia *S. Leo* epistola 11. *Fulgentius* et alii, docent, humanitatem ipsa assumptione fuisse creatam, et assumptionem carnis fuisse virginalem conceptionem. Et nisi hoc esset, inquit *Asturacensis,* intelligi non posset, quomodo B. Virgo esset mater Dei. Sed hæc nullius sunt momenti: nam Sophronius solum docet, Christi humanitatem existere non cum propria subsistentia, sed terminatam a Verbo, sicuti cum dicimus, accidentia existere in subiecto et non in se ipsis, non significamus accidentia carere propria existentia seu existere existentia subiecti, sed solum significamus existere accidentia sustentata a subiecto.

Solvuntur argumenta contraria.

D. Thomas solum docet, in Christo non reperiri nisi unicum esse totale et completum, hoc est, esse, quod sui gratia est, nec ordinatur ad constituendum aliud esse. Unicum est enim tale esse in Christo Domino, et proprium suppositi, et hoc unum esse personale Christi componitur ex esse humanæ naturæ, et personali-

tatis divinæ, sicut et ipsum suppositum Christi componitur ex humana natura et divina personalitate. Sicut ergo in nobis integra existentia creata suppositi una est, composita ex existentia naturæ et personalitatis, ita proportionaliter in Christo una est existentia completa suppositi, composita tamen. Quare optime dicit *S. Thomas* in Christi humanitate non reperiri esse creatum completum, et personale, quod scilicet non ordinetur ad constitutionem alterius esse completi; non existentia creata humanitatis ordinatur ad esse completum suppositi, quod a Verbo habet, et hæc est vera mens *D. Thomæ,* ut bene advertit *Suarius* d. 36. sect. 2. Ex duobus vero entibus in actu completo constitutis non fit unum substantiale, si tamen alterum eorum sit quidem actu, sed non completo, bene potest fieri unum ex illis ut ex materia et forma: humanitas autem etiam existens propria existentia creata habet existentiam ordinatam ad constitutionem personæ.

Generatio vero et assumptio humanitatis revera fuerunt duæ distinctæ rationes ut qu. 2. ostendimus. *S. Leo* et alii solum indicant concomitantia in eodem instanti assumptionis et generationis, hocque sufficit, ut B. Virgo vere dicatur mater illius hominis et Dei; generatio enim immediate tendit in naturam, et ideo etiam aliæ matres dicuntur generare, quia attingunt productionem naturæ, ut docet *Aristoteles* 2. Phys. a. 14.

An Christus dicatur Alius et Alius : Aliud et Aliud.

Addit *D. Thomas* a. 1. ad 3. et 7. Christum non posse dici alium et alium, quia ut *Suarius:* in illum art. notat ex *Augustino, Nazianzeno, Damasceno*: particula (alius) significat solam diversitatem suppositi. Similiter aliud et aliud dici non potest Christus, quia licet (aliud) significet naturæ diversitatem, et in Christo sint diversæ naturæ, vox tamen (aliud) præter naturæ diversitatem indicat etiam diversitatem suppositi. Unde solum cum addito possumus dicere Christum esse aliud et aliud secundum naturam, et hoc modo explicandi sunt *D. Leo, Epistola* 11. et alii Patres. Sed de significatione harum vocum: alius et aliud latius *D. Thomas* 1. p. qu. 31. a. 2. *Gabr. Vasquez* ibidem d. 155. e. 6.

Quaestio XVIII., XIX.

DE VOLUNTATE CHRISTI LIBERA ET MERITO.

Supponendum est 1. in Christo Domino sicut duas naturas, ita duas fuisse voluntates: humanam unam, aliam divinam, et duplices eius operationes. Quam veritatem negavit et *Nestorius* damnatus in Concilio *Ephesino*, qui in filio Mariæ, quem diversum putabat a Filio Dei solam naturam humanam agnoscebat, ac proinde solam voluntatem humanam, et *Eutyches* damnatus in Concilio *Calcedonensi;* cum enim in Christo post unionem unam tantum naturam agnoscat, nimirum divinam, in quam conversa sit humanitas, consequenter unicam voluntatem agnoscere debuit in Christo, et *Apollinaris* ac alii, qui in Christo Domino unam naturam componi dicebant ex divinitate et humanitate; sive quia verbum loco animæ rationalis fuerit, sive quia aliquo modo humanitas cum divinitate composita fuerit. Demum hanc veritatem negarunt *Monothelitæ,* quorum capita fuerunt *Sergius* et *Pyrrhus* Constantinopolitani patriarchæ, qui etsi in Christo duas naturas inconfusas faterentur, unicam tamen operationem et convenienter unicam voluntatem agnoscebant, vel, quia in Christo negabant creatam voluntatem, contendebantque omnia opera Christi ex increatæ voluntatis electione profecta; vel quia ex creata et increata voluntate putabant unam voluntatem componi, quæ est principium actionum Dei virilium. Hæc vero hæresis damnata est in 6-a *Synodo* generali et concil. *Lateranensi* sub *Martino I.* et sæpe alias. Manifestum enim est ex Scriptura in Christo Domino præter voluntatem divinam fuisse et humanam; nam *Matth.* 26. v. 39. *Luc.* 22. v. 42. ait Christus: non sicut ego volo, sed sicut tu. Ex quo evidens est, in Christo fuisse aliquam voluntatem, quam optat postponi divinæ voluntati, ergo non sola divina voluntas fuit in Christo. Idem indicant illa *Ioannis* 5. v. 30. c. 6. v. 38. non veni facere voluntatem meam. *Philip.* 2. v. 8. Christus dicitur obediens Patri, ergo fuit in illo creata voluntas secundum quam obedire potuit. Ratione idipsum patet. Tum, quia in Christo fuit duplex natura intellectualis, ergo duplex voluntas, nam Verbum divinum assumpsit naturam humanam cum suis perfectionibus ac proprietatibus naturam consequentibus; at voluntas proprietas est naturam consequens

et non personam, ut evidenter patet in mysterio Trinitatis, in quo licet tres sint personæ, una est tamen voluntas propter unitatem naturæ. Tum, quia in Christo fuerunt actus voluntatis creati scilicet actus obedientiæ, actus debitus ex præcepto; actus per quos libere humanitas aliquid voluit. At huiusmodi actus necessario debuerunt esse operationes vitales, creatæ elicitæ ab ipsa humanitate, ut initio quæstionis 9. in simili de intellectione ostendimus; ergo et fuit in Christo voluntas creata, non solum quia actus creati voluntatis eliciantur connaturaliter a voluntate creata tanquam principio connaturali, verum etiam, quia actus volitionis est operatio vitalis et immanens, ergo recipi debet in potentia, a qua producitur, ergo cum in divina voluntate recipi non possit, debuit creata voluntas esse in Christo, in qua hi actus reciperentur.

Suppono 2. licet in Christo fuerint duæ voluntates, nullam tamen in ipso fuisse istarum voluntatum contrarietatem, nec repugnasse humanam divinæ. Ita *D. Thomas* qu. 18., a. 5. 6. Notat vero *Suarius* a. 5.; dupliciter posse dici humanam voluntatem esse conformem divinæ, vel ex parte rei volitæ, quia scilicet eandem rem vult utraque voluntas, vel certe, quia, etsi obiectum voluntatis humanæ non est id, quod est obiectum divinæ voluntatis, tamen voluntas creata id vult, quod Deus vult illam velle, in quo casu obiectum divinæ voluntatis est volitio creata, licet creatæ volitionis obiectum sit aliud. Iam ergo efficax voluntas Christi Domini semper fuit conformis divinæ voluntati utroque modo; quod colligitur ex locis citatis, in quibus Dominus ait: non venisse se, ut faciat voluntatem suam, sed Patris. Volitio vero inefficax, qualis fuit illa de translatione calicis passionis, semper quidem conformis fuit divinæ volitioni posteriori modo, id enim partim ad Christi impeccabilitatem spectabat, partim ad statum perfectum animæ illius, qualem habuit ratione beatitudinis essentialis, partim vero ob alias rationes, quas adfert *Suarius* disp. 38. sect. 4., necessarium fuit, ut quidquid Deus vellet velle Christum, idipsum vellet Christus Dominus. Priori tamen modo non fuit semper conformis voluntas inefficax Christi cum voluntate divina, ut ex Patribus et Scriptura probat *Suarius* illa sect. 4. concl. 2., atque ideo Christus Dominus licet voluntate efficaci vellet bibere calicem passionis, et mori, tamen circa mortem, ut naturæ contrariam fuit fuga voluntatis Christi Domini. Verum voluntas efficax unius obiecti non est contraria voluntati inefficaci eiusdem

obiecti ex aliquo alio motivo; nam et qui proiicit merces ad conservandam vitam, licet habeat displicentiam illius proiectionis, tamen non habet contrarias volitiones. Solum enim tunc sunt volitiones contrariæ, cum vel sunt efficaces circa idem, vel eliciuntur ob eandem rationem motivam.

Disputat *Suarius* illa disp. 38. sect. 5. An voluntas efficax Christi semper fuerit impleta?, et universaliter affirmat semper impletam. Rectius tamen *D. Thomas* et *Caietanus* hic. q. 13. a. 4. distinquunt, docentque voluntatem efficacem Christi in iis, quæ volebat, ut a se ipso facienda, semper fuisse impletam. Et ratio est, nam ad sapientiam et prudentiam ipsius spectabat, nil velle efficaciter facere, quod vel facere non posset, vel per consultationem posteriorem mutaret. Siquidem tunc solum prudenter fit mutatio voluntatis efficacis, quando non omnia cognoscuntur in prima consultatione, qua de causa Deus non potest liberam volitionem mutare, etiamsi per determinationem liberam ad oppositum nulla physica mutatio sequeretur in ipso; cum liberæ determinationes nihil intrinsecum addant Deo. Ea vero, quæ Christus volebat non a se sed ab aliis facienda, poterat, quoad se efficaciter velle, etiamsi sciret, non esse implenda. Probat hoc *D. Thomas* a. 4. ad 1. ex *6. Synodo* act. 11., ubi *Agatho Papa* ex eo, quod *Marc.* 7. v. 24. legimus, voluisse Christum latere et non potuisse, probat in Christo fuisse humanam voluntatem, quæ non semper implebatur: at si ibi non est sermo de voluntate efficaci Christi, non recte colligit *Agatho,* sermonem ibi esse de voluntate creata; nam et divina voluntas inefficax non semper impletur, ergo sermo ibi est secundum Concilii sententiam de voluntate creata efficaci Christi, quæ non est impleta; quo argumento victus *Suarius* fatetur aliquam voluntatem efficacem Christi non fuisse semper impletam.

Immutabilis Deus.

Disputari etiam hoc loco posset, quomodo *Honorius I.* summus Pontifex in *6. 7., 8. generali Synodo* damnetur tanquam Monothelita una cum *Sergio* et *Pyrrho*. Qua de re late *Baronius* tom. 8. anno Christi 681. *Bellarminus* lib. 4. de Pontif. c. u., qui docent in epistolis *Honorii* non contineri hæresin Monothelitarum. Sed ut *S. Maximus* ex testimonio Secretarii *Honorii* Papæ docet, solum docuit Honorius: in Christo non fuisse duas voluntates contrarias, nec habuisse repugnantiam voluntatis cum divina voluntate.

Sed revera hoc non satisfacit, nam etiamsi Pontifex illum errorem non docuisset, saltem ex damnatione Concilii sequitur,

Concilia generalia iudicare Romanum Pontificem errare posse in rebus fidei. Addunt igitur *Baronius* et *Bellarminus* in dictis Conciliis nullam factam mentionem Honorii, sed hæreticos maligne postmodum intrusisse nomen *Honorii.* Verum id cordatis viris ægre persvadebunt, cum, etsi sæpe alias hæretici variarum corruptelarum convicti nunquam tamen de hac accusati sint, nec credibile sit omnia exemplaria, præsertim, quæ Romæ habebantur a hæreticis corrupta fuisse, et propterea *Leo* 2. qui *Honorio* successit, in epistola ad imperatorem exsecratur *Honorium.* Mihi nihil melius occurrit, quod ut dicamus ex obscuritate Epistolarum *Honorii* ad Sergium dicta Concilia intellexisse: Papam, agendo privatim per Epistolas errasse; non tamen intellexerunt, errasse definiendo et docendo totam Ecclesiam cum obligatione ad credendum. Et hoc sensu accipi debet, quod in *6-a Synodo* docet *Agatho,* Romanam sedem nunquam errasse. Sed de hoc alias.

DISPUTATIO I.

De libertate Christi Domini.

Sectio I.

QUID REQUIRATUR ET SUFFICIAT AD LIBERTATEM?

Certum est 1. de fide, in homine esse liberum arbitrium, idest potestatem operandi cum indifferentia, ut ex Scriptura et Patribus probant *Bellarminus* lib. 3. de gratia et libero arbitrio et lib. 5. c. 13. *Molina* 1. p. q. 14. a. 13. d. 3. et in Concordia disp. 23. *Feuardentius* lib. 4. In Irenæum c. 71. Unde etiam similiter certum est, in Christo fuisse liberum arbitrium non minus quam in nobis. Tum quia per actus obedientiæ, quibus præcepta Patris implevit meruit Christus nobis et sibi, ut ex Scripturis ostendemus. At meritum non potest esse, ubi non sunt operationes liberæ, ergo. Tum demum, quia id sæpe docent Scripturæ, ut late docet *Suarius* disp. 37. sect. 2. Siquidem docent Christum oblatum, quia ipse voluit, potuisse petere legiones angelorum, quas non petiit a Patre, elegisse bonum, reprobare malum etc. Nec ad rationem libertatis requiritur potentia peccandi, ut recte docet *D. Thomas* 1. p. q. 19. a. 10. 2-m. q. 62. a. 8. ad 3-m. Et patet in Deo, in quo est per-

Suar. 1. de auxiliis gratiæ c. 1. a. n. 5.

Potentia peccandi ad libertatem non necessaria.

fecta libertas sine peccandi potentia. Beati quoque in bono confirmati deficere non possunt, multa tamen libere operantur. Unde *D. Augustinus* lib. 22. de civit. c. ult., et in Enchirid. c. 104. 105. docet: posse deficere a bono et posse peccare, non esse perfectionem potentiæ, sed imperfectionem libertatis; et idcirco concludit de prædest. 55. c. 15.; in Christo Domino etsi peccare non potuerit, tanto magis fuisse libertatem, quanto magis servire non potuerat peccato; quia, ut bene docet *Anselmus* in dial. de lib. arbitrio initio: perfectior est potentia, quæ ita tenaciter adhæret bono, ut ab illo nulla ratione possit avelli, avelli enim a bono deficere est.

Certum est 2. indifferentiam hanc et libertatem formaliter esse in voluntate seu in natura, quatenus habet potestatem volendi et non volendi. Colligitur aperte ex *1. Cor.* 7. v. 37.; potestatem hominis suæ voluntatis etc. et *Augustinus* lib. de gratia et lib. arbitrio c. 2. postquam retulisset illud *Ecclesiastici* 15. v. 17. apposui ignem et aquam, ad quod volueris, extende manum, addit: Ecce apertissime videmus liberum humanæ voluntatis arbitrium, ergo secundum *Augustinum* libertas hæc est in voluntate. Et omissis aliis probationibus, id aperte docet Concil. *Tridentinum* sess. 6. c. 5. ibi: nec tamen movere se sine gratia ad iustitiam libera sua voluntate possit. Et Can. 4. damnat dicentes: hominem non posse dissentire gratiæ, si velit, ergo secundum Concilium liberum arbitrium et indifferentia, quæ in homine est, consistit in voluntate.

Scio *Durandum* 2-o d. 24. q. 3. n. 25., asserere et in intellectu esse libertatem, imo in illo principaliter esse. Sed id falsissimum puto. Ex eo enim clarissime sequeretur: in intellectu posse esse peccatum mortale infidelitatis sine voluntate. Si enim intellectus libere potest assentire et dissentire, quando obiectum non est evidens, sine dubio et absque voluntate posset intellectus libere dissentire rebus fidei, ideoque mortaliter peccaret. Ex quo a posteriore satis ostenditur, quod etiamsi intellectus in obiecto suo apprehendat rationes assentiendi et dissentiendi, non ideo tamen esse liberum ad assentiendum vel dissentiendum; ad libertatem enim, præter conditiones has ex parte obiecti necessarias, requiritur et ex parte potentiæ, ut hæc natura sua non sit ad unum determinata. A priori vero probari potest potentiam intellectivam, quæ talis est, et circa obiecta possibilia non habere libertatem. Nam, ut *Aristoteles* c. de relatione docet: obiectum potentiæ essentialiter est prius potentia, et ab illa independens, ita, ut etsi potentia non esset possibilis,

obiectum tamen possibile esset: e contra vero impossibilis est potentia, cuius obiectum est impossibile, atqui obiectum potentiæ liberæ et indifferentis debet tale esse, ut habeat in se diversas conditiones, secundum quas aptum sit terminare diversos potentiæ actus, ut per se patet. Ergo obiectum potentiæ liberæ cum prædictis diversis conditionibus, ratione quarum diversos actus potest terminare, essentialiter prius est, quam potentia libera, ac proinde cum illis conditionibus indifferentibus debet esse independens a potentia libera. At hoc licet possit esse in obiecto appetitus, non potest tamen esse in obiecto intellectus, ergo intellectus non potest esse potentia libera. Ultima minor, quæ probanda sola est, evidenter patet; nam licet aliquid possit habere rationem boni et mali independenter ab appetitu, quia potest esse iucundum et tamen laboriosum, vel vita noxium, vel contra rectam rationem; tamen in obiecto potentiæ intellectivæ, quod est ens seu verum, non potest esse ratio assentiendi et dissentiendi independenter a potentia; siquidem obiectum in se solum potest habere alteram partem contradictionis: esse aut non esse, et si quando proponitur cum rationibus ex utraque parte assentiendi et dissentiendi, illud tamen est dependenter a potentia, hoc est, supposita imperfectione potentiæ, non habentis vim cogendi rem, ut est in se; ideo tales conditiones etiam secundum esse possibile solum conveniunt obiecto, præsupposita iam natura potentiæ intellectivæ, ergo impossibile est propter huiusmodi motiva obiecti esse aliquam potentiam intrinsece liberam. Ergo si obiectum accipiatur cum conditionibus, quas ex se habet, non potest esse libertas in intellectu, cum, ut dixi, obiectum ex se tantum habet esse aut non esse, proinde ex se non habet conditiones contrarias, ratione quarum possit terminare actus liberos, ergo obiectum, quatenus cognoscibile, non est obiectum sufficiens potentiæ liberæ. In obiecto voluntatis contrarium accidit. Bonum enim et malum in obiecto est independenter a potentia. Denique contra *Durandum* hæc ipsa veritas probari potest ex eo, quod in Deo libertas non est in intellectu, cum omnia cognoscat necessario scientia simplicis intelligentiæ, ergo nec in nobis. Alia argumenta videri possunt apud *Bellarminum* lib. 3. de gratia et lib. arbitrio c. 8. Concludendum ergo est cum *D. Thoma* 1. p. q. 83. a. 3. 4. *Caietano* ibidem c. 1.; libertatem nostram formaliter esse in voluntate, in intellectu vero radicaliter et in eius operatione tanquam in conditione, sine qua non potest esse usus libertatis, quæ for-

maliter est in voluntate. Ideo autem dicitur libertas radicaliter esse in intellectu, quia sicut virtus appetitiva supponit cognoscitivam, nec appetimus incognita: ita virtus appetendi cum indifferentia supponit potentiam cognoscitivam, quæ conferre possit rationem boni et mali, quæ apparet in obiecto. Et usus indifferentiæ, seu libertatis, licet consistat in solo influxu voluntatis potentis non influere, hic tamen usus non est in omni influxu voluntatis, sed in illo solum, quem præcedit perfecta consideratio intellectus.

Difficultas vero gravissima est, qualis sit hæc cognitio requisita ad usum libertatis, cuius defectu ebrii, dormientes, pueri etc. non habent liberum usum rationis, sicut nec nos in motibus primis. Quidam existimant voluntatem semper operari libere, quando præcedit actus intellectus; dormientes vero idcirco non operari libere, quia in illis non operatur intellectus, sed tantum sensus internus, sicut in brutis. Ita *Okam*, Henricus *Cordubensis* etc. Verum hæc sententia non est probanda. Tum quia in patria actus amoris Dei sequitur cognitionem intellectivam et tamen non est liber. In nobis etiam vigilantibus motus primi voluntatis non sunt liberi, licet sequantur intellectivam cognitionem. Tum, quia in somniantibus datur aliqua cognitio, quæ non potest esse sensus communis, quia saepe tristantur homines de peccato contracto in somnis, cogitant de inimicitia cum Deo contracta et ut *Augustinus* ait 10. Confess. c. 30.; sæpe in somnis caste resistimus peccato memores propositi nostri, imo ut idem ipse (Augustinus) 12. de gen. ad lit. c. 2. ait sæpe quod in somnis videmus, cognoscimus nos in somnis videre; et lib. de immortalitate animæ c. 14. Sæpe, ait, in somno animus veras rationes secutus disputando discit aliquid; et tamen idem S. Pater ait de civitate Dei c. 25.; in somnis non peccamus. Tum demum, quia somnus non impedit operationem sensus interni, nisi forte maxima sit humorum abundantia, ut recte *D. Thomas* 1. p. qu. 84. a. 8. ad 2-m: ergo nec intellectus, quia, ut ex animastica patet, actus sensuum internorum movent necessario intellectum. Demum in dormientibus esse actum intellectus docet *D. Thomas* loco citato et 2. 2-æ q. 154. a. 5. *Damascenus* lib. 2. de fide c. 21. *Tertullianus* libro de anima c. 45.; ut enim illo c. 10. Confessionis ait *Augustinus:* ratio hominis non clauditur cum oculo.

Alii igitur aiunt multos actus voluntatis esse necessarios, etiam si sequuntur cognitionem intellectivam solum ob defectum

perfectæ cognitionis intellectus. Hanc autem perfectam cognitionem aiunt debere esse discursivam et talem, ut per illam cognoscatur ratio boni et mali, qualem cognitionem negant in dormientibus et amentibus. Sed hæc sententia improbabilis est, nam *Augustinus, Damascenus, D. Thomas* locis citatis docent, et experientia certissimum est etiam dormientes discurrere, cognoscere rationem honesti et inhonesti etc. Nec refert, quod sæpe dormiens fallatur; nam et vigilans fallitur, imo *Aristoteles* putat omnem peccantem falli in syllogismo practico.

Alii igitur docent, illam solam cognitionem esse fundamentum liberi usus voluntatis, in quo intellectus utitur speciebus a sensibus acceptis et non speciebus confictis ab imaginatione. Dormiens autem non utitur speciebus acceptis, sed confictis ex fortuito humorum concursu, in quibus fit quædam specierum reflexio, sicut videmus lumen reflecti in speculo; et per tales species reflexas cognoscit somnians. Verum hæc tota reflexio conficta est et inintelligibilis; nec locum habet in motibus primis vigilantium, sicut nec in pueris et amentibus.

Alii demum ut *Augustinus* 12. de gen. ad lit. c. 14.; ideo aiunt non peccare, qui in somnis consentiunt, quia non habent in potestate sua, quæ admoveantur corporales imagines. Favet huic sententiæ *Medina* 1. 2. qu. 6. a. 1. conc. 4. cum ait, tunc solum esse libertatem in voluntate, cum moveri potest a voluntate intellectus, ut a cosideratione desistat, illam continuet, vel melius consideret obiectum. Cui sententiæ favet *D. Thomas* 1. 2. qu. 6. a. 2. ad 2-m 1. p. qu. 83. a. 1. Verum et hæc sententia difficilis est, tum, quia talis cognitio asserenda est necessaria ad usum libertatis, qualis reperiri potest et in aliis naturis liberis; sed illa indifferentia movendi intellectum ad considerationem huius vel illius obiecti non potest esse in intellectu divino, et tamen ex eius cognitione sequitur libera operatio. Cognitio enim Dei, quatenus præcedit liberam eius intellectionem simpliciter necessaria est et independens a libera voluntate, a qua intellectus moveatur. Tum quia ut voluntas libere possit movere intellectum ad huius vel illius rei cognitionem, ad utendum hac vel illa specie, prærequirit tanquam conditionem necessariam eam cognitionem, quæ ad usum liberum requiritur. Ergo explicandum est, qualis illa sit.

Mihi igitur videtur ex parte cognitionis duo esse necessaria, ut sit liber usus voluntatis, quorum alterum semper deest in

somniantibus, in motibus primo primis etc. Primum est, ut cognitio intellectus non sit simplex quædam apprehensio unius, sed in obiecto cognoscantur diversæ rationes operandi, vel ut divus *Thomas* loquitur 1. 2. qu. 6. a. 2. ad 2-m: ut feratur in opposita. Ratio est, nam usus libertatis consistit in quodam arbitrio et electione. At electio non est nisi inter multa, ergo ut voluntas utatur libertate, præcedere debet apprehensio diversarum rationum scilicet iucundi, utilis, honesti et molesti, laboriosi, minus utilis etc. Confirmatur, nam ad libertatem necessarium esse, ut is qui operatur possit amare et odisse, vel saltem non amare. At si amare potest, debet aliquam rationem boni in obiecto concipere, cum voluntas non possit amare nisi bonum cognitum. Si potest odisse, debet aliquam rationem mali in obiecto concipere, sicut etiam, si potest non amare, ergo etc. Quoties igitur motu repentino sola cogitatio boni occurrit, et obiectum illud voluntas necessario appetit, non est in nobis usus libertatis. Sicut etiam si pueris sola ratio boni et mali sensibilis proponatur, sine cognitione boni, honesti et inhonesti, poterunt quidem libere operari circa bona sensibilia, non tamen poterunt peccare. Nec censeri debent habere perfectum usum moralem rationis, nisi cum incipiunt cognoscere honestum et inhonestum; ideoque non incipit in illis simul perfectus usus rationis circa omnia obiecta; citius enim perfecte iudicant verbi gratia de pomo, quam de rebus moralibus. Et pari ratione amentes possunt circa unam materiam insani esse, de alia bene iudicare.

Alterum ad usum libertatis necessarium ex parte cognitionis est, ut prædictæ diversæ rationes seu oppositæ in obiecto cognoscantur sicut subiectæ arbitrio et electioni, vel, quod idem est, tanquam capaces dissimilis operationis. Innuit *D. Thomas* 1. 2. qu. 6. a. 2. ad 2-m; ubi ideo, ait, hoc modo esse liberum, quia habet deliberationem de suis actibus, et quia intellectus se habet ad opposita; quibus verbis non id volt *D. Thomas,* quod *Medina* dicebat, scilicet iudicium illud elici ex libera voluntate. Sed solum vult iudicium debere esse indifferens ex parte obiecti, seu, quod idem est proponi debere obiectum ut capax dissimilium operationum. Ratio huius a priori videtur, nam usus libertatis est quædam electio inter multa. At electio non est, nisi circa rem, quæ apprehenditur ut subiecta potestati eligentis, et tanquam materia capax diversæ determinationis circa illam, ergo. A posteriori hoc probatur,

quia cum et bruta cognoscant rationem boni et mali, ut clare constat ex motibus eorum, qui cum desiderio cibi baculum metuunt, et dormientes multo magis et tamen non operentur libere nec peccent, aliquid ex parte cognitionis desideratur in illis. At nihil aliud potest assignari, nisi apprehensio illius indifferentiæ obiectorum, quam semper apprehendunt sani vigilantes, quotiescunque cum ratione boni apprehenditur in obiecto simul aliqua ratio mali. Et ideo si præcedat cognitio boni et mali in *genere* moris, actus erit bonus vel malus. In somno vero semper est aliquod impedimentum in sensu interno, ne huiusmodi indifferentia obiecti apprehendatur.

Certum est ultimo, id quod bene probat *Suarius* lib. 1. de concursu gratiæ c. 2. n. 1. *Bellarminus* lib. 3. de gratia et lib. arbitrio c. 10. *Vasquez* 1. 2. d. 36. n. 3.; humanam libertatem non consistere solum in indifferentia passiva seu capacitate passiva huius vel illius determinationis Dei, qua voluntas ad agendum vel non agendum determinatur. Probatur. Tum, quia si hæc indifferentia passiva sufficeret et intellectus formaliter esset liber, proposito non sufficienter obiecto fidei potest a voluntate determinari ad assentiendum vel non assentiendum, et bruta silvarum libertatem haberent ad hunc vel illum motum, ad quem a nobis determinantur. Tum, quia libertas non est nisi ratione eius, quod est sub potestate et dominio rei liberæ: at illa determinatio non est sub potestate et dominio hominis, siquidem non est ab homine, sed a Deo, ergo ratione illius determinationis non est libertas in homine, cum enim actio necessario inferat passionem subiecti, si actio non est in dominio patientis, nec passio erit. Sed hoc latius probat *Suarez* supra.

His positis, ut omittamus, quæ multi sine fundamento ad usum libertatis requirunt, quos bene refellit *Bellarminus* lib. 3. de gratia et lib. arbitrio c. 7.; In præsenti difficultate

Prima sententia est dicentium, ad rationem liberi usus voluntatis non requiri, ut voluntas indifferens sit ad agendum et non agendum, sed posse voluntatem libere operari, etiamsi necesse sit illam operari. Ita *Scotus, Henricus* et alii, qui volunt processionem Spiritus S., licet necessaria sit, liberam tamen esse. Idem sentiunt aliqui iuniores, *Thomistæ Bannes* 1. p. q. 19. a. 10. §. Tertium documentum, et in primo Corollario: ubi ad rationem libertatis hoc necessarium et sufficiens esse ait, ut in intellectu præcedat iudi-

cium indifferens ex parte obiecti, hoc est, iudicium, per quod obiectum voluntati propositum cognoscatur esse indifferens ad ultimum finem. Tali enim iudicio existente, quidquid antecedat vel comitetur actum voluntatis, non destruitur libertas. Ideo, inquit, licet Deus omnem nostram bonam operationem prædefiniat antecedenter, quia tamen hæc prædefinitio non tollit iudicium nostrum, quo iudicamus indifferentiam medii, idcirco non tollit libertatem. Et Christum Dominum ob eandem rationem ait habuisse libertatem circa ea, quæ non habebant ab intrinseco et ex se necessariam connexionem cum beatitudine animæ ipsius, licet ex suppositione præcepti habuerint necessariam connexionem. Idem docent alii apud *Suarium* lib. 1. de concursu gratiæ c. 2. n. 4. Probatur hæc sententia 1. ex *Augustino* in Enchirid. c. 105. *Bernardo,* sermone 81. in Cantica et aliis quos refert *Bellarminus* lib. 3. de gratia et libero arbitrio c. 6. *Vasquez* 1. p. disp. 161.; qui docere videntur, idem esse liberum et voluntarium et libere fieri posse, quod necessario fit, ergo etc. 2. ratione, nam in patria idcirco voluntas non amat libere Deum, quia intellectus ita proponit obiectum, ut in illo iudicet existere rationem boni sine ulla ratione mali; ergo econtra, si intellectus proponat obiectum cum ratione boni et mali seu non necessarii, libere operatur voluntas, siquidem radix libertatis in operando est in iudicio intellectus proponentis voluntati obiectum tanquam non necessarium ad beatitudinem.

Dico tamen breviter, ad rationem libertatis necessarium esse, ut voluntas positis omnibus requisitis ad operandum sit indifferens ad operandum vel non operandum; ac proinde quod hanc indifferentiam tollit, tollit etiam libertatem. Dixi (positis omnibus requisitis), nam in brutis ac sensibus externis est quædam indifferentia diversi mode operandi vel non operandi circa diversa obiecta, non est tamen libertas. Siquidem talis indifferentia non determinatur ab intrinseca natura talis potentiæ positis omnibus requisitis, sed ex præsentia vel absentia obiecti etc. Hæc veritas meo iudicio clare habetur ex Concilio *Tridentino* sessione 6. cap. 5., ubi homo dicitur disponi ad iustitiam libere assentiendo gratiæ, et explicans Concilium, in quo sita sit hæc libertas, addit hominem et abiicere posse illam inspirationem etc. Et *Pius V.* damnat articulum 38. *Baii,* qui ita habet: quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere fit. Et 62., quo ait, sola violentia repugnat libertati hominis. Scriptura quoque nostram libertatem semper explicat per indiffe-

rentiam oppositam necessitati, ut *1. Cor.* 7. v. 37. *Eccl.* 15. v. 17. *Eccl.* 31. v. 10., qui potuit transgredi etc. Idem docent Patres: *Damascenus* 2. de fide c. 26. Illa, ait, nobis libera sunt, quæ in utramque partem æque possunt contingere. *Nazianzenus* in apologia post initium: libertas, ait, parem in utramque partem motum habet. *Et Hilarius in illud* ps. 2. Tunc loquetur ad eos in ira sua: Deus, ait, cuique nostrum libertatem promisit, non necessitatem in alterutrum affingens. Et universaliter non tantum Scriptura locis citatis, et in epistola ad *Philemonem* v. 14. sed et Patres passim necessitatem opponunt libertati, et hanc explicant per indifferentiam, ut *D. Petrus* apud *Clementem* 3. recognit. initio. *Hieronymus* in illum locum ad *Philemonem,* et epistol. 147. *Augustinus* 3. de lib. arbitrio c. 1. 2. 3. de vera religione c. 14. In Enchirid. c. 105. *Ambrosius* 2. de fide c. 3., *Anselmus* lib. 1., cur Deus homo c. 10. lib. 2. c. 16. Immo addunt: *Hieronymus* 2. contra Iovin. et in epistola ad Philemonem, *Hilarius* 1. De Trinitate initio, *D. Petrus* apud Clementem, *Damascenus* 2. de fide c. 7. id, quod necessario fit, nec esse vitium nec virtutem. Eadem est communis sententia aliorum apud *Bellarminum* lib. 3. de gratia et lib. arbitrio c. 4. 5. Immo ipsemet *Bannes,* quando liber est a difficultate libertatis Christi, gratiæ efficacis etc. idem omnino docet ut 1. p. q. 41. a. 2. dub. 2. dicto 3., ubi ex *Aristotele* 3. Ethic. c. 4. *Augustino, Hieronymo, Damasceno* et communi sapientum iudicio, illud ait esse liberum, quod in nobis est facere et non facere.

Ex quibus omnibus tale argumentum formari potest: libertas opposita est necessitati, sed necessitas consistit in determinatione potentiæ ad unum quoad specificationem vel exercitium, ergo libertas illi opposita consistet in indifferentia quoad exercitium vel specificationem. Deinde ratione probatur conclusio: tum, quia si prædicta doctrina vera est, sequitur hæreticos in re non dissentire a Catholicis, sed tantum in voce, quod spectat ad materiam de libertate humana. Nam et ipsi agnoscunt in homine libertatem a coactione, et fatentur hominem habere perfectum et plenum iudicium rationis, cum aliquid eligit: ergo si manet libertas, quando non tollitur iudicium rationis etiamsi necessario operetur voluntas, evidenter sequitur hæreticos vocem tantum libertatis negare non vero rem ipsam. Neque enim ipsi docent tolli in nobis illud iudicium, quod *Bannes* requirit. Tum, quia *Augustinus, Bernardus, Anselmus* et reliqui omnes difficillimum semper iudi-

carunt explicatu, quomodo gratia et prædestinatio cum libertate nostra cohæreat. At si ad actus liberos solum requiritur, ut procedant ex iudicio illo rationis, etiamsi necessario procedant, nulla in hac re erit difficultas; cum certum sit, per Dei præscientiam, prædestinationem et gratiam non impediri illud iudicium, per quod iudicatur obiectum secundum se indifferens ad ultimum finem, ergo secundum hos Patres, ut actus voluntatis liber sit, aliquid aliud habere debet præter dependentiam a tali iudicio. Tum denique, quia existente illo iudicio indifferenti in intellectu, de medio non habente secundum se necessariam connexionem cum ultimo fine, potest Deus necessitare voluntatem ad aliquid opus, ita, ut non habeat actualem libertatem in eo opere, ergo ut actus sit liber non sufficit illud iudicium. Antecedens docet *D. Thomas* qu. 22. de veritate a. 8. *Soto* 1. de gratia c. 16. *Medina* 12. qu. 6. a. 4. *Suarius* lib. 1. de concursu gratiæ c. 2. n. 6., ubi id probat ex *Cyrillo, Augustino* etc. Et ratione patet, nam potest Deus necessitare voluntatem ad tristitiam, etiamsi ex parte cognitionis nihil desit: nam dolor et tristitia in damnatis non sunt libera, utpote quæ veram rationem pœnæ habent; et si damnati libere tristarentur sæpe cessarent a tristitia, sæpe minus tristarentur, præsertim cum cognoscant rationem mali in tristitia. Deinde ratione potentiæ obedientialis ita subiecta est omnis creatura Deo, ut per illam effici possit, quidquid non involvit contradictionem: ergo sicut impedire potest voluntatem, ne omnino operetur, ita potest aliquo influxu sic determinare voluntatem, ut operatio subsequatur sine ulla facultate resistendi. Hic autem influxus, etsi non sit aliquid prius operatione ipsa, cum sit ipsa operatio nostræ voluntatis, præcedit tamen determinationem nostræ voluntatis ex parte causæ, quam respicit idest ex parte divinæ potentiæ per voluntatem applicatæ non ad influendum modo proportionato libertati, sed ad determinandam efficaciter voluntatem, non relinquendo in illa potestatem resistendi. Hæc autem libera Dei volitio necessitandi nostram voluntatem non significat intrinsecam mutationem in voluntate Dei, sed diversum influxum ad extra, qui alio modo pendet a Deo, quam penderet influxus actus liberi, proinde diversæ rationis est necessario actus, in quo Deus absque defectu considerationis necessitat voluntatem ab eo, qui fieret ex libera voluntatis determinatione. Quod addo propter *Vasquez*, qui 1. p. disp. 91. n. 8. et disputatione 99. n. 51. negat voluntatem alio modo posse

Quomodo Deus potest voluntatem necessitare?

Idem *Suarius*, hic disp. 37. sect. 3., initio.

necessitari a Deo, quam vel perturbando usum rationis, vel visione beatifica vel unione hypostatica; nam duobus his postremis modis tollere potest libertatem ad peccandum. Ultimo impugnari potest sententia *Bannes,* quia non bene explicat, quale debeat esse iudicium in intellectu, ut voluntas ex tali iudicio libere operetur; nam actus viatoris diligendi Deum, vel propriam animam, est liber, et tamen ante hunc actum non præcedit iudicium proponens hæc obiecta tamquam non necessaria ad ultimum finem: ergo iudicium indifferens, quod ad usum libertatis requiritur, non est tale, per quod obiectum apprehendatur esse indifferens ad ultimum finem, sed potius debet esse iudicium, per quod obiectum ita proponatur, ut in illo appareat ratio operandi et non operandi circa illud.

Ad fundamentum contrarium respondeo. Ad 1. *Augustinum, Bernardum* et alios solum docere, nostram voluntatem liberam esse, etiamsi in quibusdam patiatur necessitatem, ut in tentationibus ab appetitu etc. Et licet quædam necessario velit quoad speciem; tamen liberam esse quoad exercitium etiam respectu illorum. Ad 2. respondeo, radicem libertatis esse quidem in iudicio apprehendente in obiecto diversas rationes boni et mali, et idcirco quando hæ rationes vel non apprehenduntur vel non possunt apprehendi, non potest esse liber usus voluntatis: libertas tamen ipsa formaliter non consistit in hoc iudicio, sed in indifferentia voluntatis, quæ semper manet in voluntate supposita cognitione ad libertatem requisita, nisi divina videterminatur voluntas et connaturalis modus illius operandi immutetur.

Sectio II.

QUOMODO LIBERTAS CHRISTI CUM PRÆSCIENTIA PROPRIORUM ACTUUM, AMORE BEATIFICO ET IMPECCABILITATE CONSISTAT.

Ratio difficultatis est prima: non solum Deus prædefinivit, et præscivit omnes actus Christi Domini; sed etiam ipse Christus cognovit, quid qualiterve acturus esset conformiter divino decreto et scientiæ, ergo non fuit in illo potestas aliter operandi. Probatur contraria. Tum, quia, si potuit aliter operari, ergo cum possibili posito in actu, nihil sequatur absurdum, ut docet *Aristoteles* 7. phys. t. 9. et 1. prior. c. 12. initio, et ex terminis patet; ponatur Christus Dominus aliter operari, at si id ponatur, maximum sequitur absurdum, nempe scientiam Dei et Christi Domini falsam fuisse,

ergo. Tum, quia sicut operari Christum aliter, quam præscivit, esset revera falsam reddere scientiam Dei et Christi; ita posse operari aliter, est posse reddere falsam illam scientiam. At Christus non potuit illam falsam reddere, ergo tam est impossibile Christum posse facere contraria eius, quod se facturum præscivit; quam est impossibile, vel posse facere, ut quod iam præscitum est, non sit præscitum, vel ut certa scientia sit falsa; utrumque autem est simpliciter impossibile, ergo. Respondent aliqui, argumentum solum probare ex suppositione et in sensu composito, posito, quod Christus et Deus præviderit actus Christi sequitur necessarium esse, ut Christus hoc faciat, nec posse contrarium facere. Talis autem necessitas non tollit libertatem, sed sola necessitas absoluta, et in sensu diviso. Verum hæc responsio aperte convincitur. Nam etiam beatus ex sola suppositione visionis Dei, et in sensu composito amat Deum necessario et tamen non amat libere, ergo etc. Similiter ebrii, stulti et nos in motibus primis, tantum in sensu composito, et ex suppositione operamur necessario et tamen id sufficit ad tollendam libertatem, licet in sensu diviso, amens, abstrahendo ab amentia, libere possit operari sicut et dormiens etc. Deinde si Deus eo modo, quo supra diximus necessitet voluntatem ad dolorem tristitiam etc. licet solum in sensu composito sit necessitas, revera tamen tollitur libertas. Similiter ex sola suppositione, quod Adam fuerit, necesse est illum fuisse, et tamen non est amplius liberum, ut non fuerit, cum ad præteritum non detur potentia. Ergo non sufficit ad salvandam libertatem necessitas ex suppositione et in sensu imposito; et si illa sufficeret, revera *Calvinus* et alii novatores negantes liberum arbitrium, non in re sed tantum in voce discreparent a Catholicis; nam et ipsi solum aiunt ex suppositione, quod Adam peccaverit et quod voluntas a Deo moveatur et flectatur necessario operari voluntatem.

Secunda ratio: amor beatificus in Christo Domino necessarius erat, ergo necessitabat ad omnia media necessaria ad eius conservationem; intentio enim efficax alicuius necessitat ad omnia media simpliciter necessaria, ad hunc autem amorem conservandum necessaria erat observatio omnium præceptorum Dei, ergo ad illa necessitabatur Christus. Imo et ad ea, quæ præcepta non erant; nam Christus necessario amabat Deum amore perfectissimo, ad hunc autem perfectissimum amorem spectabat, semper efficere, quod cognoscebat esse melius et Deo gratius, ergo etc.

Tertia. Voluntas tunc solum est libera circa præcepta affirmativa, quando potest omittere opus quod præcipitur. Circa negativa vero, quando potest efficere opus, quod prohibetur. At Christus Dominus neutrum poterat, quia non poterat peccare; sed posse transgredi præceptum est posse peccare, ergo etc.

Dico 1., præscientia Christi vel Dei nullo modo impedivit libertatem Christi. Hæc conclusio eodem modo ostendenda est, quo superius; cum de scientia divina Christi ageremus, ostendebamus, divina præscientia non tolli nostram libertatem, nam idcirco scientia Dei et Christi terminatur ad opera futura Christi, quia re ipsa Christi Domini voluntas ea factura erat; visio enim futurorum supponit obiectum futurum, et non facit illud futurum. Sicut ergo visio, qua video liberum motum præsentem meæ manus, non facit ut talis motus liber non sit: ita visio Christi, qua videt se libere hoc facturum, non solum non tollit libertatem, sed eam potius necessario exigit. Visio enim Christi attingebat opera Christi, prout futura erant, ergo si per illam videbatur aliquid libere futurum, et nihilominus visio libertatem impediat, necessario visio destruet obiectum suum scilicet actum liberum et consequenter destruet etiam seipsam; vel enim per illam visionem non videretur res, ut futura est; vel certo falsa esset visio, per quam videretur libere futurum, quod tamen propter ipsam visionem non esset libere futurum. Suarius disp. 34. sect 5.

Quomodo vero certa possit esse visio rerum, quæ comparatione facta ad suas causas contingentes sunt et liberæ, loco citato explicavimus; quia scilicet certa cognitio Dei et Christi non fertur tantum in res, quatenus antecedenter, et comparatione facta ad suas causas possunt non esse: sed quatenus habent necessitatem connaturalem, eo ipso, quod futura sunt in tali temporis differentia.

Ex his ad 1. rationem difficultatis respondeo: bene ostendit argumentum non cum omni necessitate ex suppositione, et in sensu composito consistere libertatem, sed aliqua necessitate ex suppositione illam tolli, ea nimirum, quæ non relinquit in voluntate nostra indifferentiam ad oppositum. Unde ostendendum ulterius est, cum necessitate orta ex præscientia Christi de suis actibus, mansisse nihilominus in voluntate Christi potestatem faciendi oppositum. Quod ut in præsenti ostendamus, sciendum est, suppositionem, ex qua necessitas oritur, aliam esse dependentem a voluntate, tanquam a causa talis suppositionis saltem indirecta, quia scilicet Suppositio duplex.

causa est alicuius conditionis requisitæ ad suppositionem, ex qua oritur necessitas operandi; qua ratione posita efficaci intentione finis, necessaria est electio medii necessarii et eadem ratione necessitas, qua necesse est illud esse, quod Deus futurum cognoscit, originem ducit a voluntate. Licet enim divina scientia non pendeat a nostra voluntate, obiectum tamen contingenter futurum, quod ad talem scientiam requiritur, pendet a voluntate, et talis suppositio non tollit libertatem, nisi vel perturbet usum rationis, ut accidit, cum quis libere obdormit, insaniam procurat etc.: vel ex parte obiecti desit aliquid, quod necessarium est ad liberam actionem terminandam; qua ratione, si Deus dependenter a nostra voluntate elevaret nos ad claram sui visionem, adhuc necessario amaremus Deum, aut si dependenter a nostra voluntate determinaret Deus voluntatem eo modo, quo supra dixi, posse determinare, necessitando illam. Quod vero extra hos casus suppositio pendens a libera voluntate, non tollat libertatem, patet. Nam talis suppositio oritur ex libero usu arbitrii, ergo non potest destruere talem usum, et hæc vocatur necessitas consequentiæ, non consequentis, aut necessitas consequens voluntatem, et talis est suppositio scientiæ Dei et Christi, per quam non tolli libertatem, ita breviter ostendi potest. Scientia futuri actus liberi supponit obiectum cognoscibile et non efficit illud; ergo idcirco actus prævidetur futurus, quia futurus est, ergo prius ratione est, actum esse futurum, quam præscitum; nam Dei præscientia ratione terminationis ad rem futuram pendet ab actu futuro, cum tamen actum futurum esse non pendeat a præscientia. Ergo actus ut prius ratione intelliguntur futuri, sunt liberi, cum ab illo, quod posterius est actibus liberis, scilicet a præscientia, necessitari non possit voluntas, ex vi cuius intelliguntur futuri actus; ergo voluntas et supposita præscientia est indifferens ad operandum et non operandum; licet supposito, quod voluntas operatura sit, idque Deus præviderit, necessitate consequente necesse sit operari.

Quæ tollat libertatem?

Necessitas consequens quæ?

Scientia Dei cur non tollat libertatem?

Alia necessitas operandi est ex suppositione non pendente a libera voluntate, et talis necessitas tollit libertatem, ut argumenta in ratione dubii allata ostendunt. In forma igitur ad primam difficultatis rationem respondeo: negando consequentiam ad 1. probationem, quod omni modo est possibile et nullo modo impossibile, si ponatur in esse, nihil sequitur absurdi; tamen quod simpliciter possibile est ex parte causæ, eo quod nihil eorum

desit, quæ ex parte causæ requiruntur ad operandum: nihilominus aliquo modo impossibile est, scilicet ex suppositione, quod talis causa liberi hoc faciet, et non illud, idque Deus videt, illud si ponatur in actu, aliquid absurdi sequi potest non ratione eorum, quæ ad potentiam operandi libere requiruntur, sed ratione suppositionis effectus liberi, quem Deus prævidet. Ad 2. probationem respondeo: si fieret oppositum eius, quod Deus de facto prævidit futurum immediate et formaliter non sequeretur falli præscientiam Dei, sed sequeretur aliud impossibile immediate connexum cum illo impossibili, scilicet non futurum id, quod de facto futurum est, nec Deum prævidisse, quod de facto prævidit, proinde præscientiam, quæ de facto fuit, non fuisse. Unde saltem mediate bene sequitur, quod si fiat oppositum eius, quod de facto Deus præscivit, præscientia fuit falsa. Nego tamen consequentiam, nam posse facere oppositum eius, quod Deus præscivit libere futurum, non est posse reddere falsam præscientiam, sed potius est illam reddere verissimam; ad hoc enim, ut vera sit præscientia, qua Deus prævidet hoc libere facturum hominem, duo requiruntur, unum, ut ad sit, quidquid ex parte causæ requiritur ad operandum oppositum, si enim hoc non adest, operatio non est libera, secundum, et ut nihilominus voluntas infallibiliter hoc faciat et non aliud. Unde adæquatum obiectum præscientiæ actuum liberorum est hoc facturam voluntatem potentem facere oppositum. Ex quo evidenter sequitur, quod posse facere oppositum actus præsciti, non sit posse facere præscientiam irritam. Sed potius tunc fieret irrita præscientia, si destrueret suum obiectum, et faceret, ut quod Deus prævidet libere futurum, ex vi præscientiæ non fieret libere, sed necessitate contraria libertati, qualis non est necessitas subsequens liberam determinationem voluntatis.

Suarius disp. 37. sect. 4.

Dico 2. non obstante visione Dei et amore beatifico necessario Christus Dominus libere operatus est. Hæc quoque conclusio de fide est, ut ex dictis patet. Solum difficultas est in solutione 2. rationis dubitandi, quam ut evadant *Scotus, Caprera* et alii, quos refert *Zumell* 1. p. qu. 22. a. 4. disp. un. dub. 2. et *Suarius* disputatione 37. s. 4. aiunt, actum amoris Dei in Christo Domino liberum fuisse, eo quod viator esset, licet in puris comprehensoribus sit nesessarius. Sed bene ostendunt authores citati, amorem Dei ex clara Dei visione ortum, semper esse necessarium. Respondet igitur *Zumell,* vel in Christo Domino duos fuisse diversos amores

Dei, quorum unus visionem Dei claram sequebatur, et erat necessarius, alter scientiam infusam et erat liber, vel unum eundemque numero actum liberum fuisse, ut pendebat a scientia infusa; necessarium ut pendebat a visione beatifica. Sed imprimis hoc non solvit rationem dubitandi, eo ipso, quod admittit aliquem amorem necessarium. Deinde improbabile est, quod assumitur. Siquidem diversa scientia non mutat speciem actus voluntatis; unde charitas viæ et patriæ eiusdem speciei esse potest, nec duo actus eiusdem speciei, solo numero diversi, simul in eodem subiecto esse possunt secundum Thomistas. Nec intelligi potest, quomodo idem actus ex via eiusdem potentiæ elicitus et liber sit et necessarius, seu quod idem est quomodo indifferens sit et non indifferens potentia ad illum actum. Quare tanquam scitum suppono, actum amoris Dei in Christo Domino necessarium fuisse; nihilominus actus aliorum virtutum, quæ a charitate poterant imperari, liberi fuerunt. Et ratio est, quæ simul secundam rationem dubitandi solvit; nam dilectio necessaria solum necessitabat voluntatem Christi ad ea, quæ necessaria erant ad visionis et amicitiæ Dei conservationem. At solum illa habent necessariam connexionem cum dilectione Dei, quæ præcepta sunt, ut fiant, cum omnibus circumstantiis motivis et conditionibus: illa enim sola si non fiant, dissolvunt amicitiam Dei; actus vero sub iis conditionibus et motivis, sub quibus non est præceptus, non est medium necessarium ad conservandam amicitiam Dei, ergo potuit illum libere velle Christus. Unde optime ostendit *Suarius* illa disputatione 37, in fine sectionis 4., quod si aliquid actus præciperetur Christo Domino cum determinatione quoad motivum, et omnes circumstantias, illum fore necessarium supposita efficacia amoris Dei. Quomodo autem maneat libertas Christi in operando, si dicamus non fuisse illi præceptos omnes actus cum omnibus motivis et circumstantiis, dicto 3. explicabimus. Multo vero facilius est, quomodo clara Dei visio non necessitarit voluntatem Christi ad facienda illa, quæ cognoscebat, Deum præscivisse et prædefinivisse, licet ad ea non obligarit voluntatem Christi aliquo præcepto. Nam licet Christus clare viderit præscientiam et prædefinitionem Dei, adhuc tamen cognovit hanc operationem cum omnibus circumstantiis non esse præceptam a Deo, ac proinde non esse medium necessarium ad conservandam amicitiam Dei. Unde si tale opus præscitum non faceret Christus Dominus, nullo

Vide disp. sequentis dub. 1. conclusionem 4.

modo sequeretur ipsum privari amicitia Dei; sed solum sequerentur alia impossibilia superius explicata. Nec amor perfectissimus necessitat ad hoc, ut semper eliciatur actus ex obiecto perfectissimus.

Dico 3. non obstante physica impeccabilitate Christi liber fuit in observatione præceptorum a Patre sibi impositorum. Est communis et certissima conclusio, ut ex dictis patet. Sed eius explicatio difficilis. Primus dicendi modus est *Bannis,* qui ut supra dicebamus, ideo ait Christum libere obedivisse, etiam si necesse erat ipsum id facere, quod Pater iubebat, quia in intellectu Christi manebat illud iudicium, quod ea, quæ iubebantur non erant secundum se necessaria media ad beatitudinem. Verum hoc ad libertatem nec requiri nec sufficere supra ostendi. Suarius disp. 37. sect. 3.

Secundus modus est dicentium, idcirco Christum præcepta libere implevisse, quia licet ex suppositione præcepti et in sensu composito, necesse erat Christum hoc vel illud operari; tamen in sensu diviso id non fuit necessarium. Verum id quoque nullius est momenti, nam ex iis, quæ in prima ratione difficultatis attulimus, constat necessitatem ex suppositione et in sensu composito penitus tollere libertatem, quando suppositio necessitans non pendet a voluntate libera operantis. At præceptum a Deo datum Christo Domino non pendebat a libera voluntate Christi creata, ergo. Respondent quidam apud *Zumell,* 1. p. q. 22. a. 4. disp. un. dub. 2., suppositionem præcepti fuisse dependentem a voluntate Christi libere acceptantis et eligentis esse sub præcepto. Ideo enim Pater imposuit Christo præcepta, quia ipse ita voluit: ergo sicut is, qui efficaciter vult finem, licet necessario velit medium, quod unicum est ad talem finem, tamen libere vult, ita etc. Verum hæc responsio nullius est valoris, nam ut bene notat *Suarius* disp. 37. sect. 3. in 3. solutione, imprimis ex ea sequitur, saltem præcepta legis naturæ non implevisse libere Christum, hæc enim non sunt imposita Christo dependenter ab ipsius voluntate, sed ita connaturaliter sequæbatur hæc obligatio naturam intellectualem ipsius, ut non potuerit non sequi; ergo etc. Deinde, ut bene ait *Zumell*, quod Christus ex præcepto Patris moreretur, non fuit inventio voluntatis humanæ, sed altissimum consilium divinæ providentiæ, nec decebat divinam sapientiam, ut œconomia Dei committeretur sapientiæ creatæ Christi. Nec solum nunquam in Scriptura indicatur id, quod assumit hæc responsio; sed potius contrarium innuitur *Ioan.* 12. v. 49. *Ioan.* 3.

v. 30. Ex me ipso non sum locutus, sed Pater mandatum dedit, quid loquar, ubi excludit propriam voluntatem tanquam causam illius præcepti. Idem colligitur ex *Psal.* 39. adiuncta expositione Divi *Pauli Hebr.* 10. v. 7. Demum ex hac responsione solum sequitur; actum illum acceptandi præcepta liberum fuisse et meritorium, non autem alios actus præceptos. Si enim suppositio præcepti est ex illis suppositionibus, quæ tollunt libertatem, etiamsi talis suppositio sit dependens a voluntate, adhuc tamen non manebit libertas in impletione illorum præceptorum, quemadmodum non libere amat Deum is, qui dependenter a libera voluntate elevatur ad claram Dei visionem, vel efficitur amens. Eodemmodo impugnantur, qui dicunt libere operatum, quia cum posset petere dispensationem a Patre, noluit. Alii aiunt substantiam actus præcepti non libere efficere Christum sed solum tantam vel tantam intensionem; et ita actum cum tanta intensione esse fundamentum meriti. Contra, tum quia *Phil.* 2. v. 8. per obedientiam, qua factus est obediens, dicitur meruisse, ergo non per solam intensionem, sed per substantiam actus; tum, quia in formis accidentalibus intensibilibus, re ipsa non differt substantia talis formæ ab intensione; nam intensio talis formæ est augmentum talis formæ, ergo sicut substantia quantitatis non est quid diversum a quantitate, sed maior vel minor extensio est ipsa substantia quantitatis, ita in formis, quæ intenduntur, talis intensio est substantia talis formæ. Et sicut nulla pars talis formæ est, quæ non includat aliquam intensionem, ita nulla intensio est, quæ non includat substantiam formæ.

Aures autem perforasti: tunc dixi: ecce venio, etc.

Tertius modus est *Suarii* disp. 37. sect. 3. *Zumell* loco citato. *Medinæ* 3. p. q. 47. a. 2. ad 5., in Christi Domini voluntate potuisse remanere voluntatem eliciendi actus præceptos, etiamsi Deus aliquem actum cum omnibus motivis et circumstantiis præcepisset; quia tunc licet necessario exercuisset Christus illum actum, necessitas tamen illa solum fuisset ex suppositione non tollente libertatem. Et ratio est. Nam ad hoc ut aliqua suppositio tollat libertatem, non satis est, ut illa suppositio antecedat consensum voluntatis et ab illo non pendeat, etiamsi posita tali suppositione infallibiliter sequatur actus; sed præterea requiritur, ut id, quod per talem suppositionem ponitur aliquo modo efficaci et physico determinet voluntatem ad actum; nisi enim hoc modo determinetur, non mutatur modus libere operandi, quem habet voluntas sine tali suppositione; ergo nec tollitur libertas. Præceptum autem non habet

in voluntatem Christi efficaciam, ut illam physice determinet; siquidem est illi extrinsecum, et movet tantum ex parte obiecti, non ex parte voluntatis; et præterea ex parte obiecti, non ponit aliquid in obiecto, quo possit inferri necessitas voluntati, ergo etc. Confirmat *Suarius,* nam certum est ex fide Christum libere esse operatum, incertum vero est, an Christo Domino fuerint præcepti actus cum omnibus circumstantiis, et divinant sine probabili ratione, vel authoritate, qui dicunt non fuisse actus omnes hoc modo præceptos; at veritates fidei non sunt revocandæ ad principia incerta, ergo.

Sed hæc responsio nullo modo est probanda, et ut ab his incipiamus, quæ postremo loco dicebat *Suarius:* et falsum et sibi ipsi contrarium docet, cum ait, ex nullo probabili principio colligi, actus Christi non fuisse præceptos cum omnibus circumstantiis, motivis. Nam idem ipse *Suarius* sect. 4. sub finem, optime probat, non esse hoc modo imposita præcepta Christo. Tum quia nulla præcepta divina nos obligant cum omnibus circumstantiis, cum quibus possent impleri, ergo nec Christum Dominum, cum ut recte ait *Fonseca* 6. met. c. 2. qu. 5. sect. 12. maior filiis, quam servis libertas concedatur. Tum, quia ut ipse *Suarius* illa sect. 4. bene dicit: si voluntati necessario diligenti Deum, et non habenti libertatem peccandi qualis est beatorum voluntas, imponatur præceptum alicuius operis, determinando eius motivum, et omnes circumstantias, talis operatio tam erit necessaria, quam necessarius est amor Dei, cum quo non potest esse actualis transgressio præcepti. Sed Christus ab instanti conceptionis beatus fuit et amavit Deum necessario; ergo saltem ex hoc capite non potuerunt etiam secundum *Suarium* præcipi Christo actus, quos libere exercuit cum omnibus circumstantiis et motivis, ergo etc. Et sane absque ulla ratione dicitur Deus præcepisse Christo omnes conditiones actuum, cum quibus de facto operatus est; nam quod dicitur Ioan. 19. v. 31. sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio, solum ostendit Christum ita operatum esse, ut Pater præceperat, non ostendit vero id quod probandum erat, Patrem dedisse Christo mandatum de actibus cum omnibus circumstantiis. Illud *Lucæ* 22. v. 22. filius hominis vadit secundum quod definitum est, solum indicat, actiones Christi definitas fuisse a Deo cum omnibus circumstantiis, non tamen præceptas. Demum illud *Ioan.* 2. v. 4. cap. 13. v. 1. venit hora etc. solum indicat definitam fuisse a Deo horam et tempus,

quo Christus aliquid facturus vel passurus erat et tempus illud cognitum fuisse a Christo iuxta illud Ioannis 18. v. 4., sciens omnia, quæ ventura erant super eum etc.; non colligitur tamen ex iis locis præceptam fuisse horam, tempus etc. passionis. 2. Ex ipsa doctrina *Suarii* efficaciter refelli potest fundamentum, quo probat per præceptum datum Christo de actibus cum omnibus circumstantiis non posse tolli libertatem, eo, quod præceptum sit aliquid extrinsecum nec determinet physice voluntatem. Nam si hæc ratio valet, sequeretur etiam præcepto, quod Deus daret beato de aliquo actu cum omnibus motivis et circumstantiis, non tolli libertatem respectu huius actus; siquidem et in beatis præceptum est aliquid extrinsecum. At sequela falsa est, siquidem ut ipse *Suarius* fatetur, beatus necessario vellet, quod hac ratione præciperetur; et ratio evidens est, nam licet præceptum extrinsecum sit voluntati beati, constituit tamen rem præceptam in genere earum rerum, quæ sine libertate amantur a beatis amore beatifico, per quem beati necessario amant Deum amore excludente omne peccatum, ac proinde necessario volunt observationem mandatorum Dei et placere Deo per omnia; ergo posito extrinseco præcepto, necesse est ut eligant rem præceptam, quæ ad conservandam amicitiam Dei necessaria est. Ergo cum eadem necessitate eligit beatus executionem rei præceptæ, cum qua necessitate diligit Deum; siquidem adveniente præcepto incipit res necessaria esse ad placendum Deo, quæ ante non erat necessaria; ergo necessario eligetur ab eo, qui sine libertate diligit Deum, et vult placere Deo in omnibus. Sicut ergo beati necessitari possunt per extrinsecum præceptum, eo quod intrinsece determinati sunt per visionem Dei et amorem necessarium ad non offendendum Deum: ita poterit et Christi voluntas, quæ non minus intrinsece necessitatur ad non offendendum Deum per unionem hypostaticam, quam beatus per visionem beatificam; ergo sicut beatus necessario vult quod ei præcipitur cum omnibus circumstantiis, quia iudicat illud esse medium necessarium ad conservandam amicitiam Dei et per hoc iudicium intrinseci determinatur: ita similiter Christus Dominus etc.

Ultimo evidenti ratione probo non potuisse salvam manere Christi libertatem et impeccabilitatem respectu actus, qui cum omnibus motivis et circumstantiis præciperetur. Nam omittere opus cum omnibus circumstantiis, motivis etc. præceptum, est peccare; sed omittere opus taliter præceptum fuit Christo possibile, ergo

possibile fuit peccare. Maior patet ex peccati omissionis definitione; nam non operari opus præceptum, seu illud libere omittere formaliter et essentialiter idem est, quod peccatum omissionis. Minor probatur, nam si libertas Christi illæsa mansisset circa opera taliter præcepta, ergo cum ad libertatem requiratur indifferentia seu potestas faciendi et non faciendi, possibile erat Christo non facere tale opus. Consequentia bona est, quia syllogismus modalis ex maiori de inesse, et minori de possibili, in 3. figura recte infert conclusionem de possibili, ut docet *Aristoteles* 1. priorum c. 21. quo argumento non tantum ostenditur, voluntatem humanam Christi in sensu diviso, hoc est si a verbo non fuisset assumpta humanitas, potuisse peccare eo ipso, quod liber fuisset ad non faciendum opus cum omnibus motivis etc. præceptum; sed etiam in sensu composito. Et sane habere voluntatem Christi in sensu diviso libertatem ad non faciendum opus taliter præceptum non sufficit ad salvandam libertatem voluntatis Christi, prout de facto in rerum natura coniuncta est verbo divino. Sicut licet amens in sensu diviso, id est sublata amentia, et quo tempore non subest illi, liber sit, tamen in sensu composito, id est dum est amens, nullo modo est liber.

Ultimus ergo et verus modus est Divi *Thomæ* hic. qu. 18. a. 4. ad 3., qui docet Christi voluntatem fuisse quidem impeccabilem et determinatam ad honestatem in communi, ita ut non posset ab honestate recedere, sicut etiam divina voluntas libere operans hoc modo determinata est: non fuisse tamen determinatam ad hoc vel illud bonum; sed mansisse indifferentem ad tale vel tale bonum proinde sine libertate peccandi mansisse in illo libertatem operandi honeste hoc vel illo modo. Quam sententiam aliqui hoc modo explicant: quando actus aliquis ex præcepto, vel alio modo fieri debet, si omnes circumstantiæ actus præceptæ non sint, eo ipso quod una circumstantia libera est, totus actus cum illa circumstantia factus liber est, non solum respectu circumstantiæ non præceptæ, sed et respectu substantiæ actus. Unde si verbi gratia Petro necesse sit mori et quidem tali determinato mortis genere, verbi gratia præcipitio, veneno etc.: si tamen liberum sit illi hoc tempore non se occidere, non solum habet libertatem respectu temporis, sed etiam respectu vitæ, et vere peccat se occidendo hodie, cum possit vitam in crastinum prorogare et libere adimat sibi vitam, quam necessario perdere debebat. Quare et

Christus Dominus libere mortuus est, et ipsa substantia actus meruit, eo ipso, quod circumstantia temporis in libertate ipsius fuerit.

Ego tamen existimo, quod etiamsi Christo Domino præceptæ fuissent omnes circumstantiæ actus, videlicet tempus, intensio, locus etc. adhuc tamen potuisse Christum Dominum libere operari eo solum, quod motivum, sub quo operaretur præceptum non fuerit; quod obiter docuit *Suarius* disp. 37. in fine sectionis 4., ubi explicat, qua ratione cum amore beatifico libere exercuerit Christus Dominus opera præcepta; et sect. 3. in quarto modo: citat pro hac sententia *D. Thomam*, *Alensem*, *Scotum*, fateturque non posse hanc sententiam impugnari. Idem docet. *Fonseca* 6. met. c. 2. qu. 5. sect. 12. et puto hoc solum voluisse *Victoriam* relatum a *Medina* 3. p. qu. 47. a. 2., quam sententiam clare sic. explico. In actibus voluntatis diversitas specifica desumitur ex motivo, ex quo talis actus elicitur, ut qu. 18., 1., 2. probari solet. Unde voluntas faciendi eundem actum externum diversa est in substantia et essentia, si fiat ex diverso motivo: ut voluntas dandi eleemosynam diversæ speciei est, si fiat ex diversis motivis. Si enim fiat ex motivo obedientiæ ad observandam legem divinam, est actus obedientiæ, si ex motivo amoris Dei, quia scilicet est opus Deo gratum, et quodammodo bonum ipsius, qui in egeno dicit se accipere eleemosynam, est actus charitatis, si ex motivo religionis dare velit locis vel personis Deo dicatis est actus religionis, si demum ex motivo misericordiæ, erit actus misericordiæ specialis. Ex quo illud sequitur, quod voluntas, quæ indifferens est ad faciendum opus propter hoc vel illud motivum, quantumvis necessitetur ad faciendum tale opus, reipsa operetur per actus liberos, non solum quoad intensionem et modum accidentalem actus, sed etiam quoad substantiam et essentiam actus interioris voluntatis. Unde licet Deus præcepisset Christo mortem hoc tempore, loco etc. subeundam, ac proinde etiam voluntatem moriendi, quia tamen non præcepit motivum, ex quo moreretur, idcirco libere potuit velle mori, vel ex motivo obedientiæ, vel charitatis, misericordiæ, fortitudinis etc. ac proinde talis actus voluntatis quoad substantiam et essentiam liber fuisset. Eo ipso autem, quod actus internus voluntatis Christi liber fuit, etiam actus externi a Deo præcepti liberi fuerunt, quamvis non potuerint non esse in Christo quoad substantiam. Ratio huius desumi debet ex diverso modo, quo liber est

actus voluntatis et quo liberi sunt actus aliarum potentiarum. Actus enim voluntatis primario et ideo sunt liberi, quia immediate pendent a potentia potente elicere vel non elicere hunc actum: actus vero aliarum potentiarum solum secundario et idcirco sunt liberi, quia pendent ab actu libero voluntatis. Unde ad hoc ut actus internus voluntatis sit liber necessario requiritur in voluntate facultas, per quam possit substantiam talis actus facere vel non facere. Ut vero actus externus, qui secundario est liber, censeatur etiam in substantia liber esse eo modo, quo actus externus potest esse liber, non requiritur facultas, per quam voluntas possit recedere a tali actu, sed solum requiritur, quod substantia actus pendeat a substantia actus voluntatis, a qua voluntas poterat recedere, ut manifeste patet in eo, qui consentit violentiæ illatæ castitatis etc. in pœnis a Deo inflictis etc. At voluntas Christi, licet necessitatem habebat in communi ad faciendum opus præceptum ex aliquo motivo, indifferens tamen erat ad faciendum illud opus ex hoc vel illo motivo, proinde per hunc vel illum actum internum in essentia ac substantia diversum: ergo quamvis actus externi Christo præcepti non potuerint non fieri quoad substentiam; nihilominus libere fiebant, eo modo, quo actus externi libere fieri solent, quia scilicet pendebant ab actu interno libero quoad substantiam, in quo consistit libertas actus externi. Concludo igitur, quod licet Christi Domini libertas et impeccabilitas consistere non potuerit cum præcepto operis et omnium circumstantiarum, motivorum etc. tamen si motiva, ex quibus operari poterat Christus, præcepta non fuerint (ut non fuisse contra *Suarium* ostendimus) perfecta remanere potuit libertas Christi tam in actibus internis voluntatis quam externis.

Dices ex his sequi Christum non fuisse libere operatum circa opera præcepta quatenus præcepta fuerunt, sed solum sub ratione, qua non erant præcepta, ergo Christus non meruit obediendo, sed solum meruit operando eo modo, quo non erat illi præceptum, ac proinde in illo non potuit esse vera obedientia. Respondeo negando consequentiam: ut enim Christus dicatur libere operari, circa obiecta etiam ut præcepta sufficiebat illa ratio operandi coniuncta, quæ in illius erat electione scilicet operari propter hoc vel illud motivum; siquidem una eademque indivisibilis actio erat, qua Christus operabatur circa rem ut præceptam, et circa motivum propter quod ex libera electione operabatur. Unde Christus Dominus meruit etiam

per actus specialis virtutis obedientiæ, per quos volebat opus præcise ut optemperaret divinis mandatis; licet enim non potuerit transgredi præceptum Dei, in ipsius tamen libertate erat efficere opus præceptum ex motivo vel obedientiæ, vel alterius virtutis. Sicut igitur nos obedire possumus præcepto misericordiæ, dando huic determinato pauperi, hanc determinatam eleemosynam, quam non tenemur dare huic, dare ex motivo obedientiæ; quia licet hæc determinata non sit debita ex præcepto, sufficiens tamen est ad implendum præceptum; ita similiter Christus implendo præcepta per illos actus specie, per quos determinate non tenebatur implere, cum posset per alium actum alterius speciei, ex alio motivo elicitum implere; tamen efficiendo illum actum, quem in specie non tenebatur implere, vere ac proprie fuit obediens.

Ex his ad tertiam rationem dubii respondeo: ut voluntas simpliciter sit libera respectu eorum, quæ præcepto affirmativo iubentur, non est necessaria facultas omittendi præceptum, sed sufficit facultas omittendi illum actum internum, per quem impletur præceptum. Christus autem licet simpliciter non potuerit omittere opus præceptum, potuit tamen omittere illum actum internum specificum, per quem operabatur, et per alium operari. Respectu præceptorum negativorum *Suarius* illa disputatione 37. s. 3. §. Tertio argumento ait: Christum non fuisse liberum et carentiam actuum prohibitorum tam fuisse in Christo necessariam, quam non fuit illi liberum peccare. Verum id mihi falsum omnino videtur. Dico ergo Christum libere cessasse ab opere, quod prohibetur præcepto negativo. Et Ratio est, nam ut quis libere cesset ab opere, non est necessaria facultas faciendi illud opus, sed sufficit facultas positive detestandi talem actum vel non detestandi, saltem per talem actum specie. Christus igitur, quamvis non potuerit elicere actum odii Dei, mendacii, invidiæ etc. potuit tamen implere præcepta negativa, quæ hos actus prohibent, aut positive efficiendo actus contrarios bonos, aut detestando actus malos aut saltem cessando ab illis; et ideo sub electione Christi fuit implere præcepta negativa hoc vel illo modo, ideoque libere et meritorie implevit.

DISPUTATIO II.

De merito Christi.

Dubium I.

QUANTUM, QUO TEMPORE, QUIBUSQUE ACTIBUS MERUERIT CHRISTUS.

Dico 1. De fide est: humanam voluntatem Christi habuisse actus meritorios. Probatur ex Scriptura: *Philip.* 2. v. 9., propter quod et Deus etc. quem locum explicans *Augustinus* in fine tr. 104. in Ioannem, humilitas, ait, claritatis est meritum, claritas humilitatis præmium. *Hebr.* 2. v. 9. vidimus Iesum propter passionem gloria et honore coronatum, quibus verbis explicatur illud *Psalmi* 109. v. 7. de torrente in via bibit. Idem patet ex Concilio *Tridentino* sess. 6. c. 2., ubi causa meritoria nostræ iustificationis dicitur Christus, quod latius infra probabimus. Ratione patet, tum quia ut qu. 1. ostendimus Christus satisfecit pro genere humano, et non satisfactione, quæ formaliter extinquat debitum, ergo satisfactione permodum meriti; tum, quia omnes conditiones ad meritum requisitæ in Christo reperiuntur. Fuit enim persona grata Deo tam propter unionem hypostaticam, quam propter gratiam habitualem. Fuit viator, ideoque dicitur de torrente in via bibisse, nam terminus viæ non finitur ante mortem. Habuit actus liberos et infiniti valoris, proinde exuberantem proportionem habentes cum quolibet præmio. Ex parte vero Dei ad meritum necessaria est promissio, non ut per illam opus fiat condignum præmio, sed ut is, apud quem meremur, obligetur ad solvendum præmium. Et ratio est, quia ad meritum de condigno præter condignitatem operis cum præmio requiritur, ut is, qui meretur, habeat aliquod ius ad præmium, ratione cuius teneatur is, apud quem meretur, præmiare. Hoc vero ius non fundatur operis dignitate; nam si quis ministret etiam multo amplius, quam alius, fieri potest, ut minus mereatur, quam alius, si conventio facta sit cum illo de minori præmio; et de facto opera beatorum habent valorem sine præmio. Ergo hoc ius fundari debet in promissione aliqua; cum enim Deus supremus sit Dominus, a nullo potest obligari, ut teneatur dare præmium operi, nisi a se ipso media promissione, Christo autem promisit Deus præmium, ut patet ex *Isai.* 53. v. 10., si posuerit animam

suam, videbit semen longævum, pro eo, quod laboravit anima eius saturabitur, iustificabit multos etc.

Quomodo autem non obstet huic merito, quod Christus non obtulerit indebita propria; quod Pater æternus potuerit non acceptare eius merita etc. illa qu. 1. explicavimus, sicut etiam an ex iustitia proprie dicta debeat reddi præmium meritis Christi, etc.

Dico 2. meritum cuiusvis operis Christi fuit infinitum. Hæc conclusio ex parte videtur esse contra *Suarii* 3. p. disp. 4. sect. 4. dub. 3. §. Dicendum est ergo: et §. Fatendum est. Ubi ait melius dici opera Christi habuisse infinitum valorem ad merendum, quam meritum fuisse infinitum. Et ratio est, nam ad meritum præter valorem operis requiritur promissio; at nullum præmium infinitum promissum est operibus Christi, ergo. Idem *Scotus* docet 3. d. 19. qu. un. §. In ista quæstione, ubi ait: meritum Christi quantum ad sufficientiam (et multo magis, quantum ad efficaciam) non fuisse infinitum.

Fundamentum *Scoti* est, quia ratio meriti est ratio entis participati, ergo ratio finita.

Nostra tamen conclusio est *D. Thomæ* qu. 1. a. 2. ad 2-am. et Clementis VI. in extravag. relat. qu. 1. a. 2. dub. 3. dicto 1. et 6. ubi dicitur: infinitus thesaurus meritorum Christi, et de quo verendum non sit, ne unquam deficiat. Probatur ratione. Nam ad hoc, ut meritum sit infinitum, non requiritur, ut opus sit infinitum in entitate physica, sed sufficit, si valor operis meritorii sit infinitus. At opera Christi, licet in entitate physica et intensione fuerint finitæ perfectionis, tamen valorem moralem, qui redundabat ab infinita dignitate personæ operantis, infinitum habuerunt, ut qu. 1. diximus. Et præterea hæc opera referebantur ad præmium infinitum, quo opus dignum erat, quod sic probo. Ut meritum sit actu infinitum, et referatur ad infinitum præmium, non est necessarium, ut præmium sit actu infinitum, id est non est necessarium ut tali operi detur præmium actu infinitum, nullum enim tale præmium datum est operibus Christi: sed sufficit si referatur ad præmium perfectius et perfectius in infinitum, seu ad præmium infinitum syncategorematice. Sicut enim etiamsi per omnipotentiam Dei nullum posset fieri actu infinitum, eo quod implicaret ratio entis creati infiniti, adhuc tamen omnipotentia in ratione potentiæ esset actu infinita; nam ad producendum effectum perfectiorem et perfectiorem in infinitum, etiamsi nunquam perveniatur ad effectum

Vide qu. 1. ar. 2. dub. 3. dicto 6.

infinite perfectum, necessaria est in agente virtus infinita. Ita similiter etiamsi opus aliquod non posset impetrare præmium actu infinitum, eo quod ratio præmii infiniti creati implicaret, (quod tamen verum non est, cum possit dari gratia infinite intensa), adhuc tamen necessaria esset ratio meriti infiniti actu, si aliquod opus meritorium æqualiter compensari non posset quolibet præmio quantumvis aucto. Sed talia fuerunt singula opera Christi, ut scilicet æqualiter compensari non potuerint ullo præmio, ergo in singulis operibus Christi fuit ratio meriti infiniti. Minor patet ex dictis qu. 1.; nam actus Christi habuerunt valorem satisfaciendi et merendi ratione personæ Verbi: at persona Verbi sanctificantis humanitatem non potuit esse magis ratio valoris ad impetranda tot bona et non plura ac proinde limitare non potuit valorem operum Christi ad certam aliquam peccatorum multitudinem et gravitatem. Præterea ex parte etiam divinæ promissionis non fuisse limitata merita Christi patet ex illo *Isai.* 53. v. 10., Si posuerit animam suam, videbit semen etc. et voluntas Domini in manu eius dirigetur; quod indicat dispensationem donorum gratiæ positam fuisse in manu Christi, ita, ut pro suo beneplacito potuerit exigere a Patre quævis dona gratiæ conferenda hominibus sive ad præservandum sive ad purgandum quæcunque peccata possibilia, ad quam potestatem necessarium fuit in Christo ius acquisitum ad præmium infinitum in potentia. Et præterea, de facto in tota æternitate in beatis erit infinita multitudo actuum, quæ omnis meritorum et gratiæ Christi effectus erit. Ex quibus patet solutio ad fundamentum *Suarii;* quamvis enim Christo Domino non fuerit promissum præmium actu infinitum, promissum tamen fuit præmium in potentia infinitum, quia promissa fuit gratia redemptionis ab omnibus peccatis, a quibus per Christi gratiam præservari vel mundari possumus, et applicatio huius gratiæ permissa est voluntati Christi. Et revera *Suarius* in hac re non loquitur consequenter, nam disp. 41. sect. 4. docet Christum de facto meruisse nobis dilectionem Dei increatam, quæ infinita est, ergo de facto respondit infinitum præmium operibus Christi.

Ad fundamentum *Scoti* respondeo: omne ens participatum finitæ perfectionis et essentiæ est in sua entitate tam physica quam morali, siquidem secundum utramque entitatem est ens dependens et limitatum, ac proinde concedo entitatem meriti Christi fuisse finitam; tamen eius dignitatem, quam a persona verbi infinita

habuit tantam fuisse, ut maiori ac maiori præmio in infinitum digna esset, et ob hanc solam rationem dicuntur merita Christi fuisse infinita. Sed de his plura qu. 1. a. 2. dub. 3. præsertim ad 2. argumentum.

Ex hac doctrina infert *Suarius* disp. 4. sect. 4. §. Tertia obiectio, ut meritum Christi fuerit infinitum, debuisse extendi ad omne præmium possibile; nam, quod tantum se extendit ad infinita in aliquo genere, non est infinitum simpliciter, sed secundum quid, seu quod idem est, solum habet perfectionem altioris ordinis. Sicut igitur potentia activa, ut sit simpliciter infinita in ratione potentiæ debet se extendere ad omne possibile, alioquin tantum erit infinita secundum quid, etiamsi in aliquo genere in infinitum extendi possit agendo: ita similiter etc. Unde concludit *Suarius,* quodlibet Christi opus fuisse sufficiens non solum ad quodlibet præmium separatim, sed etiam ad omnia possibilia simul, ac proinde ad promerendas uniones hypostaticas, quia, inquit perfectio cuiusvis meriti Christi proveniebat ex dignitate personæ operantis; sed hæc dignitas continet omnes perfectiones omnium præmiorum possibilium, ergo et meritum in suo ordine tam est perfectum, ut eminenter æquivaleat cuilibet collectioni præmiorum. Et confirmatur: nam quodlibet opus Christi sufficiens fuit ad tollendam quamlibet multitudinem peccatorum, alias enim potuissent tantum multiplicari peccata, ut ad illa delenda non sufficerent merita Christi, quod absurdissimum est. Denique ex his omnibus concludit *Suarius:* nec Deum quidem potuisse ullum opus Christi secundum se consideratum ad æqualitatem remunerari, licet prout illa opera ex intentione Christi referebantur ad determinatum præmium fuerint perfecte remunerata.

Hæc tamen doctrina *Suarii* aliis non probatur; putant enim unionem hypostaticam habere dignitatem et valorem superiorem, quam sit valor operum Christi. Unde licet et valor operum Christi seu meritum fuerint infinita, et simpliciter unio hypostatica habeat infinitam dignitatem, tamen inferioris rationis est infinitus valor operum, quæ solum infinita sunt in ratione meriti, altioris vero ordinis est infinita dignitas unionis. Quemadmodum certissimum est, inferioris ordinis esse infinitum valorem operum Christi, quam infinita perfectio Dei, quæ est in tota entis latitudine.

Ex quibus dicendi modis uter sit probabilior, vix equidem possum definire.

Illud verius est, quod illa sectione 4. infert *Suarius* et *Valentia* hic disput. 1. qu. 22. pun. 1. sub finem et nos diximus qu. 1. a. 2. dub. 3. dicto 2., quod licet omnes et singuli actus meritorii Christi fuerint, integra tamen ratio meriti non fuit in singulis Christi operibus, sed in collectione omnium, quatenus per voluntariam mortem sunt consummata; ut colligitur prima quidem pars ex apostolo *Hebr.* 20. v. 5. *Isa.* 53. v. 11. pro eo, quod laboravit etc. Atqui Christus laboravit per omnem vitam, ergo etc., et Clemens in illo Extravag. Unigenitus. *De Pœn. et remissione:* Unam guttam sanquinis Christi ait satis fuisse pro humano genere. 2. vero vel ex illo *Isa.* 53. iam citato colligitur sufficienter: si posuerit animam suam etc., ubi mors ponitur tanquam conditio necessaria ad meritum completum. Et *D. Paulus,* eo quod Christus factus sit obediens usque ad mortem, dicit ipsum meruisse.

Dico 3. Christus Dominus a primo instanti intrinseco usque ad mortem continuo meruit. Ita omnes communiter Theologi, quos videre est apud *Suarium* disp. 39. sect. 3. Primum patet ex eo *Hebr.* 10. v. 15., ingrediens in orbem terrarum dixit etc. in qua voluntate sanctificati sumus; at Christus ingressus est in orbem in instanti incarnationis, ut *Anselmus* et alii exponunt, ergo tunc cœpit mereri. 2. Docet *D. Thomas* qu. 34. a. 2. cum ait, nullum fuisse instans vitæ Christi, quo non meruerit; cum enim intellectus illius semper fuerit in actu 2-o, ratione scientiæ beatæ et infusæ, ex parte intellectus habuit sufficiens principium, ut eius voluntas libere operaretur. Post mortem tamen nihil mereri Christum docet *D. Thomas* qu. 19. a. 3. ad 1-m. Et colligitur ex illo *Hebr.* 10. v. 12., ubi ait, una hostia, et una oblatione consummasse in sempiternum sanctificatos, ergo Christus consummavit sua morte meritum sanctitatis. Idem colligitur ex *Ioan.* 9. v. 4., me oportet operari donec dies est, veniet nox, quando nemo potest operari. Quod latius confirmat *Suarius* disp. 39. sect. 3. concl. 3., ubi optime docet; quod quando *D. Augustinus, Ambrosius, Cyrillus, Leo, Chrysostomus* docent ex aperto latere Christi fluxisse sacramenta, non significant aliquid meritum fuisse in illa apertione, (quæ post mortem contigit, ut constat ex *Ioannis* 19. v. 33.): sed tantum dicunt figurata fuisse duo sacramenta per sanguinem et aquam, scilicet Eucharistiam et Baptismum, quæ Christus in Ecclesia reliquit. Similiter cum dicitur iam pro nobis interpellare, non significatur novum meritum, sed solum significatur Christum

Sacramenta ex Christi latere cur dicuntur fluxisse? Vide infra qu. 62. ar. 3. dub. 6. in fine.

ratione præteritorum meritorum petere a patre executionem donorum gratiæ, quæ per suam mortem meruit.

Dico 4. per omnes et solos actus liberos meruit Christus Dominus; res est apud omnes certissima, circa quam duæ sunt difficultates.

Prima est: an actus virtutum æquisitarum, si ex solo proprio motivo eliciti fuissent a Christo, hoc est si non fuissent ordinati ad finem supernaturalem, nec eliciti ex imperio finis supernaturalis, fuissent nihilominus meritorii. Licet enim certum sit, Christum de facto per actus harum virtutum meruisse, eo quod de facto hos actus ordinavit ad finem supernaturalem: cum enim perfectior sit modus efficiendi tales actus ex imperio supernaturalis intentionis, non est deneganda Christo hæc perfectio. Si tamen non retulisset hos actus ad finem supernaturalem putat *Asturacensis* qu. 5. de gratia Christi a. 1. fol. 249. non futuros tales actus meritorios. Fundamentum apparens esse potest, nam talia opera in iustis non sunt meritoria, nisi ordinentur ad finem supernaturalem; nullum enim opus est meritorium sine actuali influxu gratiæ ex Concil. *Tridentino* sess. 6. c. 16. Aliqua vero opera honesta naturalia possunt in iustis esse sine tali influxu. Ergo si in iustis hæc non sunt meritoria, nec in Christo erunt. Consequentia hæc patet, nam nec unio hypostatica, nec personalitas verbi, a qua opera Christi dignitatem habent, ullum influxum particularem habent in actus Christi, præter eum, qui communis est toti Trinitati. Ergo non videtur, quomodo magis possit vivificare opera ad merendum præmium supernaturale, quam vivificet sanctitas adoptionis.

Suarius tamen disp. 39. sect. 2. concl. 4. affirmat, etiam in eo casu tales actus Christi fore meritorios, quod idem ipse et multi alii de cæteris iustis probabile putant, eamque sententiam *Asturacensis* valde piam vocat. Verum, qui ita sentiunt necessario debent dicere, vel Concil. *Tridentinum* loqui de gratia habituali, vel certe a iustis nunquam tale bonum opus etiam ordinis naturalis fiere sine gratia.

Altera difficultas est, an Christus actu amoris Dei meruerit. Respondet *D. Thomas* qu. 19. a. 3. ad 1-m, *Medina* ibi. *Suarius* disp. 39. sect. 2. Concl. 1. affirmative, atque ideo docent aliquem actum amoris Dei fuisse liberum in Christo, quamvis ut recte *Suarius:* idem actus non possit esse simul liber et necessarius,

ut disp. præced. *dub. 2. dicto 2.* dicebamus. Igitur *Suarius* ait: vel divina virtute plures actus eiusdem speciei solo numero diversos fuisse in Christo, quorum unus liber erat, alter necessarius, vel amorem, qui sequebatur scientiam infusam, diversæ speciei fuisse ab amore orto ex clara Dei visione. Siquidem amor beatificus tendit in Deum propter omnem perfectionem, propter quam Deus amabilis est; tota enim illa ratio clare videtur per visionem beatam; amor vero, qui scientiam infusam sequitur, tantum ferebatur in Deum sub speciali ratione boni, ut iustitiæ, misericordiæ, aut saltem sub ratione summi boni confuse cogniti.

Verum simili ratione concedere debet *Suarius* in Christo actus amoris scientiam infusam, in nobis fidem consequentes diversæ rationis esse posse. Ego clarius rem hanc ita explico. Actus amoris benevolentiæ, ut bene notat *Aristoteles* 2. Rhet. initio capitis 5., est actus alteri volendi bonum, quatenus bonum illius est, ac proinde in tali amore, ut bene explicat *D. Thomas* et *Caietanus* 1. 2. q. 26. a. 4. includitur duplex respectus ad duo obiecta, scilicet ad personam, cui bonum volumus, tanquam fini cui; et ad bonum quod tali personæ volumus, diciturque finis cuius gratia, vel obiectum concupitum. Unde actus amoris, per quem eidem personæ diversum bonum volumus, in entitate et specie infima diversus est ab actu amoris, per quem diversum bonum volumus: quia scilicet variatur obiectum concupitum, etiamsi motivum sub quo hoc volumus, et a quo habitus charitatis speciem infimam, actus vero speciem subalternam accipit, nimirum bonitas personæ, eiusdem rationis sit, ut in simili de fide dicimus 2. 2. Iam igitur bonum, quod beati per amorem beatificum necessario volunt Deo, non est illud bonum, cuius negatio cum beatitudine et amicitia Dei esse possit; tale enim bonum non est ratio, cur necessario velint Deo beati. Unde bonum, quod beati necessario Deo volunt, solum est perfecta conformitas cum illius voluntate præcipiente, seu perfecta observatio eorum, quæ Deus vult ab ipsis fieri, ut ex professo ostenditur 1. 2. q. 4. a. 4., quamobrem in beatis quilibet voluntatis actus, præter illum, quo Deum diligunt, volendo illi perfectam conformitatem cum voluntate eius præcipiente, liber est et non, necessarius. Ex quo facile intellegitur, quomodo in Christo fuerit amor Dei liber et meritorius; nam præter observantiam omnium mandatorum, quam Christus per amorem beatificum ex necessitate diligebat, tanquam bonum Deo, erant plura

Actus charitatis non omnes eiusdem speciei infimæ.

Amor necessarius beatorum ad quid terminetur?

alia obiecta Deo grata, quæ tanquam bona Deo poterat libere velle Christus sicut et alii beati; nam per amorem necessarium eorum obiectorum, quæ ad amicitiam divinam necessaria erant, non fuit impedita Christi voluntas, quominus alia obiecta libere diligeret Deo. Sicut igitur supra dicebamus, ad Christi libertatem suffecisse, si, licet nihil posset contra voluntatem Dei agere, potuerit tamen hoc vel illo actu specie, ex hoc vel illo motivo operari; ita similiter, licet beatus necessario amet Deo observationem mandatorum, seu quæ necessaria sunt ad amicitiam Dei conservandam; quia tamen potuit non amare Deo quædam alia bona, ideo si ea amavit Deo, libere amare potuit, quod idem de Christo dicendum.

Dubium II.

QUID SIBI MERUERIT CHRISTUS?

Dico 1. Christus Dominus meruit sibi exaltationem nominis, gloriam corporis, quam in hac vita non habuit etc. Est communis et certa conclusio, quam contra *Calvinum* late probant *Suarius* disp. 40. sect. 3. *Bellarminus* lib. 5. de Christo c. 9. *Valentia* d. 1. q. 19. p. 3. et constat ex illo ad *Philip.* 2. v. 9. *Hebr.* 2. v. 9. relatis initio dubii 2., quibus locis illa particula (propter) non potest significare nisi causalitatem meritoriam. Idem colligitur ex illo *Lucæ* 24. v. 26.; nonne oportuit Christum pati etc. *Ps.* 2. v. 8.; postula a me etc. Idem docet *Augustinus* relatus initio dubii 1. Licet vero merita Christi fuerint infinita respectu redemptionis, eo quod Deus promiserit redemptionem quorumcunque hominum a quibuscunque peccatis secundum Christi voluntatem, ac proinde merita illius ordinavit ad præmium infinitum in potentia; tamen respectu gloriæ corporis, etsi secundum valorem infinitum fuerit meritum Christi, secundum promissionem tamen Dei et ordinationem Christi, non fuit nisi finitum et determinatum; quia ad præmium determinatum ordinatum est eius meritum, et non ad præmium infinitum in potentia.

Dico 2. posito, quod Christus Dominus ab instanti conceptionis fuerit beatus, non potuit mereri sibi gratiam et gloriam. Si tamen non habuisset illum statum, potuisset hæc sibi mereri. Prima pars est *D. Thomæ* q. 19. a. 3. *Caietani, Scoti, Gabrieli;* quamvis contrarium doceat *Suarius* 3. p. d. 40. s. 1. Sed probatur

nostra conclusio. Nam beatus eo tempore, quo beatus est non potest mereri beatitudinem: at Christus eo tempore ab instanti conceptionis fuit beatus, ergo etc. Maiorem optime probat Gabriel *Vasquez* 1. p. tom. 2. disp. 229. n. 25. et disp. 230. n. 4.; nam etsi non omne meritum debeat esse prius tempore præmio, ut manifeste patet in merito augmenti gratiæ et bene probant argumenta, quæ pro se adfert *Suarius*, tamen meritum beatitudinis necessario debet esse prius tempore, quam beatitudo, ut docet *Divus Thomas* 1. p. q. 62. a. 5. ad 2. et hic q. 19. a. 3., proinde beatitudo ex natura rei extrahit hominem a statu merendi sibi ipsi. Et ratio est, nam creatura rationalis immortalis ex sua natura est propter aliquem finem ultimum, quo adepto ita consistat, ut non debeat ille status perpetuo variari et mutari ita, ut nunquam sit firmus et stabilis: at hoc esse non potest, nisi prædictus ultimus finis ex natura sua extrahat a statu et facultate merendi sibi gloriam; quamdiu enim durat facultas merendi et augendi præmium, finis ultimus non est firmus et invariabilis. At beatitudo non ratione alicuius certæ intensionis, sed præcise propter essentiam beatitudinis est ultimus creaturæ rationalis finis, ergo beatitudo cuiuscunque intensionis constituit beatum in statu fixo, ergo extra statum merendi sibi gloriam. Quo argumento non solum ostenditur, beatum non posse sibi mereri ullum gradum novum beatitudinis, ac proinde nec intensionem illius; verum etiam non posse mereri gratiam iustificantem. Nam gratia iustificans est semen gloriæ et fons aquæ saliens in vitam æternam, ergo natura sua postulat beatitudinem, tanquam hæreditatem filio debitam, ergo illi soli possunt mereri hanc gratiam vel augmentum illius, qui possunt mereri beatitudinem vel augmentum illius. 2. pars probatur, nam si Christus non habuisset ab instanti conceptionis gloriam, eius opera nihilominus fuissent infiniti valoris, quem a persona verbi accepissent; nec quodcunque aliud obstitisset, quominus posita Dei promissione mereretur gloriam, et quidem perfectiorem, quam ulla alia creatura. Verum quia maior imperfectio fuisset Christi, si caruisset aliquo tempore beatitudine, et postea per merita illam acquisivisset, quam si semper habuisset beatitudinem sine meritis; idcirco dicendum est Christum sine meritis fuisse beatum, siquidem alias beatus esse non potuerit ab initio conceptionis, de quo latius *Suarius* disp. 40. sect. 3.

Beati cur non mereantur?

Cur Christus sine suo merito fuit beatus?

Dico 3. Christus nec meruit nec mereri sibi potuit unionem

hypostaticam, licet mereri potuerit eius conservationem et extensionem ad novas partes materiæ per augmentationem et alias circumstantias, quæ non fuerunt principium meriti; ut quod nasceretur ex matre præservata a peccato originali etc. Hæc conclusio est contra quosdam iuniores, qui secuti *Suarum* d. 10. sec. 4. aiunt: Christum potuisse sibi mereri unionem hypostaticam. Probatur conclusio, nam si Christus mereri potuisset Incarnationem vel potuit mereri per opera, quæ duratione antecedunt Incarnationem: vel per opera dependentia ab unione Hypostatica, seu per actus re ipsa posteriores unione, quatenus prævisos a Deo; qua ratione putat *Suarius* Christum potuisse mereri hanc unionem. Sicut, inquit, dux potest dare præmium militi ut equum, arma, etc. propter egregia facinora, quæ prævidet illum patraturum in bello, et sicut de facto Patribus veteris testamenti Deus propter opera Christi prævisa dedit dona gratiæ; hæc enim et similia sunt, quibus suam sententiam confirmat *Suarius*.

Primo modo mereri non potuisse clarum est; Christus enim non solum nihil operatus est ante Incarnationem, sed ne extitit quidem ante assumptionem, immo nec humanitas quidem ipsius prius duratione extitit, ut qu. 6. ostendimus. Vere enim beatissima Virgo non concepisset Deum, si prius extitisset unda humanitas Christi, et postea fuisset assumpta, et quamvis, si prius extitisset duratione nuda humanitas Christi, potuisset de congruo mereri unionem; tamen de condigno nec ipse nec ulla pura creatura potuit illam mereri. Recte igitur conludit, *Augustinus* in Enchirid. c. 36. et de prædestinatione 55. c. 15., istum hominem non meruisse, ut una fieret persona cum verbo, quia non fuit ante homo, quam Dei filius. Secundo modo non potuisse mereri docet D. *Thomas* hic qu. 2. a. 11. et *Augustinus* locis proxime citatis, cum ait non potuisse Christum mereri unionem, quia non fuit humana natura Christi ante unionem, et probatur. Tum a posteriori, quia ut D. *Thomas* ait qu. 19. a. 3. Si cætera sint paria, perfectior modus habendi aliquid, est habere aliquid per merita, quam sine illis. Ergo cum unio intelligi debeat Christo concessa eo modo, quo cæteris paribus, nobiliori modo conferri potuit, si potuit conferri propter merita de facto propter merita fuit collata: at de facto non fuit collata propter merita, ut ex Scripturis et Patribus ostendit *Suarius* disp. 10. s. 3. concl. 2. ergo etc. Tum ratione a priori, nam si principium meriti non potest cadere sub meritum id est,

Principium meriti non cadit sub meritum.

si principium meriti non potest esse præmium eius meriti, quod ab ipso oritur, nec unio hypostatica potuit conferri propter merita ex tali unione orta; siquidem omnia Christi merita pendebant ab unione hypostatica, non solum quia ab illa accipiebant mediante persona verbi infinitum valorem, sed etiam, quia in meritis Christi valor supernaturalis oriri debuit ab aliquo principio supernaturali; omnia autem dona supernaturalia, quæ propter unionem fuerunt in Christo, fuerunt dependenter ab unione, quia data sunt Christo tanquam Filio Dei naturali, et non ex effectu adoptionis, sicut nobis. Sed verum est antecedens, ergo et consequens. Minor probatur, nam Concilia et Patres ex eo, quod auxilium gratiæ sit principium omnis meriti et quod in nobis nihil fiat, quod ad pietatem spectet sine his auxilis, colligunt hæc auxilia, quæ sunt principia meriti, gratis et sine merito conferri. At si principium meriti posset esse præmium eiusdem meriti, hæc collectio nulla esset, ergo etc. Propositio huius probationis patet inprimis ex Concil *Tridentino* ses. 6. cap. 5. ubi definit Concilium: initium iustificationis sumi a vocatione, quæ sine meritis datur; cum enim dicimus; inquit, converte nos Domine et convertemur, Dei nos gratiam præveniri profitemur. Ubi ex eo colligit vocationem non esse ex meritis, quia prævenimur Dei gratia, Quæ collectio nulla est, si principium meriti cadere potest sub meritum et esset præmium meriti a se profecti. *Augustinus* quoque de prædestinatione SS. c. 2. et qu. 2. ad Simplic. et alibi sæpe ex eo probat gratiam non dari per merita, quia efficit merita. Demum *Concilium Arausi can. 25. et Augustinus* de prædest. SS. in fine capitis 3. et c. 19. ex eo, quod D. *Paulus* ait misericordiam consecutus sum, ut essem fidelis, colligunt non fuisse datam gratiam Paulo, quia futurus erat fidelis, sicut enim inquit *Augustinus qu. 2. ad Simplic. sub initium,* non ut ferveat calefacit ignis, sed quia fervet, nec ideo bene currit rota, ut sit rotunda, sed quia rotunda est: sic nemo propterea bene operatur, ut accipiat gratiam, sed quia accepit. Et ratio huius a priori est. Nam quod datur propter merita et ex voluntate remunerandi, datur post absolutam cognitionem meritorum, siquidem voluntas remunerandi supponit cognitionem operis laudabilis; sed id, quod est principium meriti, non potest dari post talem cognitionem meriti et ex voluntate remunerandi; siquidem visio meriti supponit visionem existentiæ principii meriti, ergo principium meriti non potest dari ut præmium euisdem meriti.

Augustinus Epistola 105. Neque enim antequam essemus, mereri potuimus, ut essemus.

Confirmatur hæc prima pars conclusionis; nam si Incarnatio potuit esse præmium meritorum Christi vel potuit esse præmium meritorum, quæ cognoscebantur tantum ut possibilia aut futura sub conditione, vel meritorum, quæ iam cognoscebantur absolute futura. Non primum; nam quæ solum possibilia sunt vel forent, si certæ conditiones ponerentur, nec præmio digna sunt nec pœna, ut ex fide catholica constare docet Augustinus de prædestinatione SS. c. 12.; et ratio manifesta est. Nam aliquid speciale debet esse in merente, quando confertur ei præmium propter merita, ratione cuius ius habeat ad præmium, quod in aliis non est. At hoc ius speciale non potest oriri ex solis operibus possibilibus, vel iis, quæ sub conditione futura cognoscuntur; alias omnes haberemus merita infinita, quæ habituri essemus, si natura nostra a persona divina assumeretur. Nec secundum, nam merita Christi non cognoscuntur futura, nisi supponatur futura Incarnatio, per quam constituitur Christus eliciens opera meritoria, ergo etc.

Opera sub conditione prævisa non sunt meritoria.

Respondet *Suarius:* illa s. 4. his argumentis bene probari principium meriti ea ratione, qua est principium, non cadere sub meritum, et ita Incarnationem ut futuram, non posse cadere sub merita ut futura; immo nec Incarnationem ut existentem cadere sub merita existentia; quia ut sic Incarnatio est principium meriti; tamen incarnatio ut existens seu actualis executio illius, cadere potest sub merito ut futuro, quia existentia actualis Incarnationis non est principium meriti ut futuri.

Sed hæc subtilitas probanda non est. Tum quia ex ea sequitur Concilia et Patres, ex eo quod merita pendent ab auxilio supernaturali, non recte collegisse talia auxilia in executione gratis collata fuisse sine meritis; cum fieri nihilominus potuerit, ut in executione talia auxilia non darentur gratis. Tum quia non possunt intelligi merita Christi futura, nisi intelligatur futura unio, quæ est principium meriti; ergo Incarnatio non est principium futuri meriti, nisi ut futura est in executione; ergo merita futura supponunt executionem Incarnationis, ergo non possunt illam mereri.

Ex quo intelligitur, quam latum sit discrimen inter modum, quo unio et quo gloria cœlestis concurrit ad merita. Gloria enim tantum concurrit ut finis ad media, et ideo si aliud non obstaret, posset intelligi, qua ratione voluntas Dei in executione conferens gloriam intelligatur conferre illam propter prævisa merita. Unio vero ad Christi merita concurrit ratione actualis existentiæ, ac

proinde prout est in executione, ideoque intelligi non potest voluntas Dei efficiens unionem posterior esse prævisione meritorum, quæ ex unione proficiscuntur. Ergo non potuit unio conferri tanquam præmium meritorum, quorum ipsa est principium; et idcirco, ut recte notat *Suarius* 55. Patres illud *Psal.* 44. v. 8., dilexisti iustitiam etc. propterea unxit te etc. ita explicant, ut velint particulam (propter) non denotare causam meritoriam, sed finalem, ut sensus sit: ad hoc unxit te Deus ut diligeres iustitiam.

Secunda pars conclusionis patet; nam ea omnia, quæ non sunt principia meriti, cadere potuerunt sub meritum, et respectu illorum opera Christi habuerunt condignitatem, ergo etc.

Et ex his patet, quid dicendum sit ad exempla pro *Suario* adlata; nam in usu equi, armorum etc. sunt multi actus laudabiles et periculosi, qui non pendent ab armis tanquam principio, ut constanter aggredi hostem, dextre ac fortiter vibrare etc., qui motus non pendent ab armis tanquam principio motus: quamobrem dari possunt arma tanquam præmia illius usus, per quem applicabuntur ad operandum. At vero in Christi humanitate nullum fuit opus meritorium, cuius valoris meritorii principium non fuerit unio hypostatica, et mediante illa persona Verbi, ac proinde cum principium meriti non possit cadere sub meritum, non potuit illa unio esse præmium meritorum a se dependentium. Eodem modo bona collata Patribus non sunt principia meritorum Christi, sicut unio, ideoque cadere potuerunt sub meritum Christi.

Dubium III.

QUID NOBIS MERUIT CHRISTUS DOMINUS?

(Hic deficit textus.)

NOMINA

THEOLOGORUM SCHOLASTICORUM.

Anno 1604.

E SOCIETATE.

Quarti anni:

Georgius Dingenauerus
Nicolaus Iagniatovius fuit Rector variis locis, Præp. Domus Prof. Vien. mortuus circa An. 1634.

Tertii anni:

P. Casparus Mallius Rector f. et Theologiæ Prof.	Georgius Craccovius	Michæl Hagen
	Hermannus Volmari	Stanislaus Buchoniski.

Secundi anni:

Adamus Prionius	Daniel Stigelius	Martinus Santinus
Albertus Capenides	Georgius Amende	Paulus Thurn
Alphonsus Saidetti	Fridericus Huneken	Paulus Ferenczfi.
	Ioannes Zentgeorgi	

Primi anni:

P. Henricus Philippi	Ludovicus Messelius	Valentinus Henzelius
Bartholomæus Wetzcker	Matthias Hainal	Vitalis Pellizerolli
Georgius Vonderboon	Martinus Slabinus	Stephanus Mori
Ioannes Drachovius	Stephanus Nagy	Adamus Stephanius.

EXTERNI.

Secundi anni:

M. Laurentius Suslyga	M. Paulus Erberus	Vernerus Brochæus.

Primi anni:

M. F. Georgius Falbius	Carolus Gaginus.

Anni 1605. *De Iustitia et Iure.*

E SOCIETATE.

Quarti anni:

P. Michæl Hagen	P. Hermannus Volmari	Georgius Chraccovius.
P. Caspar Mallius	Stanislaus Buchoniski	— — —

Tertii anni:

P. Georgius Amendo	Martinus Santinus	Alphonsus Saidetti.
Paulus Thurn	Adamus Prionius	— — —

Secundi anni:

P. Henricus Philippi	Martinus Slabinus	Georgius Vanderboon
Stephanus Mori	Ioannes Vegius	Adamus Stephanius
Ludovicus Messelius	Bartholomæus Wetzcker	Stephanus Nagy
Matthias Hainal	Vitalis Pellizerolli	Valentinus Henzelius.

Primi anni:

Casparus Frank	Rulandus Kunig	Iacobus Beskonius
Ioannes Mayer	Martinus Ertmerus	Ioannes Tallerus
Balthasar Gulden	Michæl Gallerus	Michæl Besko.

EXTERNI.

Tertii anni:

M. Laurentius Suslyga — Vernerus Brochæus.

Secundi anni:

F. M. Georgius Falbius — Carolus Gaginus.

Primi anni:

M. Georgius Iurlitsch	M. Michæl Reinbadt	Andr. Msczonovski Bianco
M. Georgius Hammerus	M. Ioannes Sarcander	Urbanus Agricola.
	Caspar Grospitius	

Anni 1606. *De Incarnatione.*

E SOCIETATE.

Quarti anni:

P. Georgius Amende — Martinus Santinus — Alphonsus Saidetti.
Paulus Thurn — Adamus Prionius — — — —

Tertii anni:

P. Henricus Philippi — Vitalis Pellizerolli — Matthias Hainal
Martinus Slabinus — Bartholomæus Wetzcker — Ioannes Vegius.
Ludovicus Messelius

Secundi anni:

Caspar Frank — Martinus Ertmerus — Balthasar Gulden
Michæl Gellerus — Iacobus Bescovius — Ioannes Mayer.

Primi anni:

Euerardus Hennot — Valentinus Fatik — Valentinus Cocchius
Iacobus Hackenrod — Henricus Lamormain — Matthæus Vrazalius
Stephanus Rátkay — Ioannes Feier — Ioannes Mislonovicz
Stephanus Váradi — Bartholomæus Posarelli — Leonardus Glekelius.
Eustachius Tunzlerus

EXTERNI.

Quarti anni:

Vernerus Brochæus.

Tertii anni:

M. F. Georgius Falbius — Carolus Gaginus.

Secundi anni:

M. Andreas Msczonovsky — M. Georgius Hamerus — M. Georgius Iurlich.
Ioannes Zolnensis

Primi anni:

M. Antonius Auancinus — M. Emericus Czene — Martinus Dobrovicius
Martinus Bogdan — M. Ioannes Cumerius — Georgius Fabritius
M. Gabriel Tötösi — Ludovicus — Ioannes Prochowsky.
Laurentius

Anni 1607.

E SOCIETATE.

Quarti anni:

P. Henricus Philippi
Ludovicus Messelius
Bartholomæus Wetzcker
Vitalis Pellizerolli
Matthias Hainal
Martinus Slabinus.

Tertii anni:

Caspar Frank
Balthasar Gulden
Ioannes Mayer.

Secundi anni:

Valentinus Cocchius
Stephanus Váradi
Valentinus Tattik
Henricus Lamormain
Ioannes Mislenovicz
Matthæus Vraczalius
Eustachius Tunzlerus
Bartholomæus Posarelli
Euerardus Hennot
Leonardus Glekelius
Iacobus Hackenrodt
Stephanus Rátkay
Stephanus Feier.

Primi anni:

Ioannes Haimont
Daniel Vasarhelii
Georgius Kelderer
Vitus Schwerz
Iacobus Hæk
Ioannes Toplitch
Gulielmus Fuestetter
Martinus Melczig
Iacobus Senautius.

EXTERNI.

Quarti anni:

M. F. Georgius Falbius
Carolus Gaginus.

Tertii anni:

M. Andreas Msczonovsky
M. Georgius Hamerus
Ioannes Zolnensis.

Secundi anni:

M. Martinus Dobrovicius
Martinus Bogdan
M. Antonius Auancinus
M. Emericus Czene
M. Georgius Tabritius
Ioannes Tudovicius
Laurentius Razingerus
Ioannes Prochovsky
M. Ioannes Cumerus.

Primi anni:

M. Adamus Mutik
M. Aruidus
M. Ioannes Christoph. Molitor
Matthias Sernak.
— — —

III.

IN TERTIAM PARTEM

SUMMAE THEOL. S. THOMAE AQUINATIS

SEU

DE SACRAMENTIS IN GENERE.

Quaestio LX.

Anno 1606. I. Novembris Græcii. In scholis 1. nov.

DE SACRAMENTIS IN GENERE.

Post disputationem de Christo Domino, bonorum omnium fonte vivo, multo felicius longe lateque patentes Ecclesiæ campos, quam fons ille paradisi *Gen.* 2. v. 6. *Ezech.* 47. v. 12. septemplici suo ductu irrigante, aggreditur Doctor sanctus eorum instrumentorum considerationem, quibus non solum absque auro et argento *Isai.* 55. v. 1. haurimus aquas in gaudio de fontibus Salvatoris, *Isai* 12. v. 3. ut fiant in nobis fons aquæ vivæ salientis in vitam æternam *Ioan.* 4. v. 14.: verum etiam e cælestis illius agni vellere divinitus textam immortalitatis vestem induimus, abiectis veteris Adæ pellibus, mortem ipsa mortui animantis specie minitantibus, *Gen.* 3. v. 21., ut proinde verissime Christum induere dicantur ab Apostolo *Galat.* 3. v. 21., qui hæc divina rite usurpant instrumenta. De his igitur nobis quoque D. Thomæ vestigia velut Thesei filum sectantibus est disputandum.

Dignitas Sacramentorum.

ARTICULI I., II., III., IV.

In quo consistat ratio et essentia Sacramenti?

Nomen sacramenti a sacro deductum apud latinos veteres duo potissimum significabat, quæ respectum aliquem ad rem sacram habebant, videlicet iuramentum, quod per rem sacratissimam, per ipsum scilicet Deum, qui in testem advocatur fieri consuevit; et pecuniam illam, quæ a litigantibus deponebatur, et oppignorabatur eo fine, ut pignus illius, qui causa cadebat, ad usus sacros converteretur, ut notat *Varro* lib. 4. de linqua latina in fine, *Cicero* 2.

de orat.; Pythagorei contendunt tecum iusto sacramento et lege; et has solum sacramenti significationes prophanis authoribus cognitas admittunt novatores. Unde *Calvinus* lib. 4. c. 14. v. 13. Sacramentum ait esse solenne juramentum non solum, quo se miles imperatori suo vovet, sed potius, quo imperator milites in ordinem recipit; per sacramenta enim pollicetur Deus se nobis fore in Deum; unde et mysteria vocari aiunt sacramenta a μύω, id est: claudo, quia ut ibidem ait *Calvinus* v. 7. Sacramenta sigilla sunt divinæ erga nos benevolentiæ, quæ ipsam nobis obsignant et promissiones claudunt. *Zvinglius* vero, ut late refert *Bellarminus lib.* 1. de Sacram. c. 8. Sacramenta dici vult ab oppignoratione; ut enim litigantes pecuniam oppignorabant, sic qui sacramentis utuntur, obstringunt et oppignorant se Deo; et licet hæ acceptiones sacramenti conveniant novæ legis sacramentis, quæ cultum religiosum continent in eum finem ordinatum, ut homines per hæc signa in unum religionis nomen cöeant, in qua et ipsi sanctificentur et Deum profiteantur suæ sanctificationis authorem, atque ita per sacramenta et nos Deo obstringamus et Deus quodammodo ad protectionem nostram se obstringat recipiens nos in populum suum. Et denique sacramenta vere sigilla sunt tegentia, seu claudentia occultam gratiam, et fidei mysteria solis fidelibus cognita. Licet inquam hæc ita sint, tamen nec in Scriptura hæ sacramenti acceptiones reperiuntur, nec solis sacramentis novæ legis competunt; siquidem etiam absque sacramento per solam promissionam obstringere se potest nobis Deus, et nos Deo; et propterea cum de rebus sacris agitur illud Augustini diligenter observandum: 10. Civit c. 23., liberis verbis loquuntur philosophi, nec in rebus, intelligendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt; nobis autem ad certam Regulam loqui fas est, ne verborum licentia, etiam de rebus, quæ his significantur, impiam gignat opinionem.

Dignitas sacramentorum.

In Scriptura igitur et Patribus, a quibus peti debet significatio vocabulorum quibus Christiana religio utitur, tres aliæ significationes reperiuntur vocis „μυστήριον," quo Apostoli græce scribentes usi sunt, et cui vox latina (Sacramentum) respondet: 1. enim significat rem secretam et arcanam, tam sacram, quam prophanam, ut *Tobiæ* 12. v. 7. Sacramentum regis vocatur secretum consilium, *Ephes.* 1. v. 9. Sacramentum voluntatis Dei, *Timoth.* 3. v. 16. Incarnatio vocatur sacramentum pietatis, *Sapien:* 2. v. 22. Daniel. 2. v. 19. Et eodem sensu significationum usurpatur, nomen mysterii, *Corint.*

13. v. 2. Si noverim mysteria, *Matt.* 13. v. 11. Vobis datum nosse mysteria, qua significatione sacramentum non aliquod signum occultæ rei, sed ipsam rem occultam significat. 2. Sacramentum significat quodcunque signum rei latentis, ut *Apocal.* 17. v. 5. ubi in fronte fæminæ dicitur scriptum nomen eius, Mysterium, Babylon magna etc. ubi non solum res latens, sed et ipsa mulier vocatur Mysterium, quia significabat Antichristum, vel imperium romanum, ideo additur v. 7. Ego dicam tibi sacramentum mulieris, idest significationem; eodemmodo *Apocal.* 1. v. 2. vocatur sacramentum stellarum, et ut alios patres omittam, D. *Augustinus* 8. de *Genes.* ad *Evam.* c. 4. et 5. et 13. de *Civit.* c. 20. Lignum vitæ ait sacramentum fuisse, significans sapientiam, de qua dictum est *Prov.* 3. v. 18. Lignum vitæ est amplectentibus eam; 19. contra Faust c. 14. Abstinentiam Danielis a cibis regiis Sacramentum vocat. Et *19. contra Faustum* c. 11.; statas cæremonias cuiusvis religionis sacramenta vocat, cum ait: In nullum nomen religionis seu verum seu falsum coagulari homines, nisi aliquo signaculorum, vel Sacramentorum visibilium consortio colligentur, quod ipsum habet etiam Tertull. de *Præscript.* c. 20. v. 123., communio pacis, contestatio hospitalitatis, appellatio fraternitatis, quæ iura, non alia ratio regit, quam eiusdem sacramenti una traditio. Idem. 20. Civit c. 5. Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, idest sacrum signum est, ait. Denique 2. de Peccatorum meritis c. 26.; panem catechumenorum vocat sacramentum, quamvis, inquit, corpus Christi non sit, et Tom. 9. lib. 4. de Symbolo ad Catechum. c. 1. Exorcismus, insufflationes et alias baptismi cæremonias sacramenta vocat. 3. demum ex usu Ecclesiæ magis presse sumitur sacramenti nomen non pro quocumque signo externo rei latentis, sed pro signo rei sacræ divinitus instituto, quo tamqam solenni et durabili religionis ritu externo fideles sanctificantur, homines utuntur, quomodo sumitur *Ephes.* 6. v. 32.; cum viri et feminæ coniunctio vocatur sacramentum magnum, quia signum est coniunctionis Christi et Ecclesiæ, quo loco Apostolus non Adæ matrimonium vocat sacramentum, sed coniugia sui temporis (ad quæ accomodat illa verba Adami: Erunt duo in carne una) et ideo non ait sacramentum hoc magnum fuit, sed magnum est, postquam scilicet esse coepit non tantum civilis contractus, sed etiam sacra cærimonia, quæ quantum ex se est, non tantum efficit coniuges, sed et sanctos coniuges, nec solum efficit vinculum mutuæ obliga-

Tertullianus contra Iud. c. 13. v. 153. Securim Elisei sacramentum vocat.

Matrimonium.

tionis, sed etiam confert vinculum mutuæ charitatis, ut viri diligant uxores sicut Christus Ecclesiam, uti ibidem loquitur *Apostolus*. Eodem sensu usurpant hoc vocabulum veteres, ut fatetur etiam *Calvinus lib.* 4. c. 14. v. 2. Et nos in præsenti disputatione hocmodo usurpabimus.

Dubium unicum.

QUAE SIT RATIO ET ESSENTIA SACRAMENTI IN GENERE?

Dignitas sacramentorum.

Quia septem sacramenta septem illæ columnæ sunt, quas divina sapientia *Prov.* q. v. 1. admirabili potentia et sapientia excidit, ut res externa specie caducæ et labiles firmum spiritualis ædificii fundamentum essent et elementa sensibilia, quibus nil divinius, quam cæteris rebus inesse videtur, uberrimi essent gratiarum fontes. Idcirco longo hæresium variarum ambitu huc imprimis tendit sathan, ut columnas has subruat, fontes sacramentorum salutares, pharmaca cælestia Christi sanquine comparata Christianis eripiat. Hinc tot hodie de sacramentis orti errores.

Occasio erroris, quia putant sola fide justificari hominem.

Lutherani in August. Confessione ad 13. aiunt sacramenta non modo esse notas professionis inter homines, sed potissimum esse testimonia divinæ erga nos voluntatis ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur proposita. Unde putant ipsi sacramenta instar miraculi confirmare fidem, ut loquitur Philippus in Apologia dicti articuli, et instar sigilli obsignare promissionem gratiæ, unde sacramenta conferunt cum vellere Gedeonis iride Nœ, regressu umbræ in horologio Achaz etc.

Verum absurdissima est hæc opimo, tum quia in parvulis et infantibus non excitatur fides, cum baptizantur; nesciunt enim, quid agatur; nam ut *Augustinus* ait Epistola 57. 92. sicut ex eo, quod semel asina docuit homines, non sequitur semper docere posse, ita ex eo, quod unus *Ioannes* in utero intellexit, non sequitur omnes intelligere; tum quia natura sacramentorum cognosci debet ex verbis institutionis: at in. Scriptura sacramenta non dicuntur testimonia promissionum, sed instrumenta iustificationis, dicitur enim homo per Baptismum, renasci, ablui, sanctificari etc. Tum quia sacramenta non possunt eo modo confirmare fidem, quo miracula; nam quæ hoc modo confirmant aliquid, notiora esse debent et efficaciora ad persuadendum. At Sacramenta esse testimonia benevolentiæ divinæ, non est notius, quam promissio divina

nec sunt efficaciora Dei verbo. Imo prius debemus credere Dei verbo, quam cognoscamus Sacramenta esse signa benevolentiæ Dei; et iccirco licet *Moyses* recte dicere potuerit *Pharahoni* ut credas, Deum velle liberari populum suum, aqua vertetur in sanquinem etc. tamen ineptissime faceret quis, si ethnico diceret, ut credas Deum te amare, en amphoram aquæ super caput tuum effundam: quomodo autem Patres vocent interdum Baptismum sigillum, qu. 63. docetur.

Calvinus autem lib. 4. c. 14. §. 1. Sacramentum ait esse Symbolum, quo Deus benevolentiæ erga nos suæ promissiones conscientiis nostris obsignat, nos vicissim pietatem erga eum nostram profitemur; quæ etsi cum illa lutheranorum definitione convenire videatur, differt tamen sensu; nam lutherani Sacramenta volunt esse sigilla iustificationis, Calvinus vero electionis æternæ. Ita enim Calvinus loquitur in Antidot. Sess. 7. can. 7. de Baptismo: Baptismus hoc habet præcipuum, ut de gratuita peccatorum remissione, perpetuaque adoptionis gratia nos certos reddat; et sess. 6. c. 5., quo iure ad Baptismum parvulos admittimus, nisi quod promissionis sunt hæredes? Nisi enim iam ante ad eos pertineat vitæ promissio, Baptismum profanaret quisquis illis daret.

Verum hæc quoque absurda est, et sine Scriptura excogita ta opinio, tum quia Scriptura, cum de Sacramentis agit, non refert illa ad præteritum Dei donum scilicet prædestinationem, sed docet illa esse operantia, utpote quæ sanctificent, regenerent, abluant etc.; tum quia, si Sacramenta signa sunt æternæ prædestinationis, et non causa sanctitatis, omitti potest baptismus parvulorum sine salutis discrimine, quod Calvinus fatetur; tum demum, quia in collatione sacramenti Deus non solum offert, sed re ipsa præbet testimonium suæ electionis, si sacramentum est obsignatio divinæ electionis. At ex hoc sequitur sæpe et Sacramentum falsum et ministrum sacrilegum et Deum mendacem esse. Si enim sacramentum sigillum est, quo promissio æternæ electionis confirmatur, ergo quoties reprobati baptizantur, verba sacramentalia falsa erunt, et ore ministri mentietur Deus; nam cum verbi gratia *Simon Magus* baptizatus est, Deus confirmavit æternam electionem Simonis ad gloriam. Eodemmodo quia Baptismus verus administratur apud Catholicos, ut fatetur *Calvinus* lib. 4. c. 15. v. 16., qui a nobis baptizantur Deus illis confirmat æternam suam electionem; at hæc confirmatio falsa est in iis, qui damnantur; ergo Deus rem falsam

sigillo et verbo suo obsignat, et minister sacrilege facit Deum testificari rem falsam, aut saltem, quam ipse nescit verane an falsa sit; nescit enim minister quis sit prædestinatus, ergo nunquam baptizat sine periculo profanandi baptismum.

His igitur omissis:

Dico breviter: Sacramentum esse signum sensibile practicum sanctificationis humanæ, ordinatæ ad iustificationem; quæ definitio, etsi non verbis, sensu certe eadem est cum illa *Augustini* Tom. 4. *de Catechizandis rudibus* cap. 26. Sacramenta signacula sunt rerum divinarum visibilia, in quibus res invisibiles honorantur; et cum illa 10. *Civit.* c. 5., ubi postquam dixisset: Sacrificium visibile esse invisibilis sacrificii sacramentum explicans, quid sit sacramentum, ait esse sacrum signum, quæ definitio convenit sacramento ingenere ut novi et veteris testamenti sacramenta complectitur. Dixi (signum sensibile.) Nam ut *Tridentinum* sess. 13. cap. 3. ait; Commune est omnibus sacramentis, ut sint symbola rei sacræ et invisibilis gratiæ forma visibilis; idque inductione patet in omnibus sacramentis tam novi, quam veteris testamenti. Nam circumcisio vocatur signum et signaculum *Gen.* 17. v. 11. *Rom.* 4. v. 11. Et in universum omnia veteris legis sacramenta vocantur umbra futurorum *Hebr.* 10. v. 1., in quem locum *Anselmus* et alii notant: Evangelica sacramenta non umbras, sed imagines vocari a *D. Paulo*, quia imago expressius repræsentat, quam umbra; idem patet in sacramentis novæ legis. Nam *Ephes.* 5. v. 31. Matrimonium dicitur signum coniunctionis Christi et Ecclesiæ, et *Rom.* 6. v. 4. per Baptismum dicimur consepeliri Christo, utique non reipsa, sed repræsentatione; et *Augustino* Epistola 5. signa cum ad res divinas applicantur sacramenta sunt. Ratio a priori est; nam sacramenta sunt stati et durabiles ritus externi religionis, quibus, ut *Augustinus* dicebat, homines in aliquod nomen religionis, externa etiam professione colligantur, ergo necesse est sacramenta signa quædam sensibus subiecta esse. Cum enim Ecclesia militaris visibilis sit, signa illius etiam debent esse sensibilia. Unde congruentias varias adferunt Patres, cur sacramenta debuerint esse sensibilia: nimirum,

Cur debuerint instituı Sacramenta?

ut homo, qui anima, corpore constat Deumque animo et corpore offendit, non solum corde, sed et corpore Deum colat, se illi submittat, et per sacramenta corporea vim spiritualem habentia mundetur, ut per hæc externa religionis exercitia in unam rempublicam Ecclesiæ coalesceremus, in nullum enim nomen religionis colli-

guntur homines sine externorum sacramentorum communione. Demum ut ad humilitatis exercitium hominum ministerio, elementorum insensibilium interventu sanarentur, qui per superbiam et sensibilium inordinatum appetitum perieramus. Ex hac vero definitionis particula colligitur 1. Sacramentum esse quoddam compositum accidentale, sicut album, dulce et similia concreta accidentalia; ratio est, nam ut *Augustinus* docet 2. de doctrina Christiana c. 1., Signum est, quod et se ingerit sensibus et aliquid aliud facit in cognitionem venire, ergo in ratione signi involvitur et res sensibilis, cui competit significatio, et ipsa significatio; et quemadmodum in concretis accidentalibus formale significatum est qualitas aliqua: ita in sacramento materiale seu substratum est res sensibilis, formale vero est significatio supernaturalis practica sanctificationis. Hæc autem significatio, quam habet res sensibilis, non est naturalis, qualis est in risu respectu lætitiæ, in fumo respectu ignis, in effectu pulchro respectu sapientiæ et potentiæ creatoris etc., sed voluntarium et ad placitum ex Dei scilicet institutione ut docet *Augustinus* 3. de doctrina Christiana c. 9. Et ratio est clara; nam nulla res naturalis ex sua natura habet determinatam significationem sanctitatis et gratiæ præsentis vel futuræ, nec potest certa et infallibilis esse talis significatio ex parte sua, nisi ex Dei institutione, qui solus potest conferre gratiam. Verum, quia signa voluntaria quædam nullam habent similitudinem cum re, ad quam significandam instituta sunt, ut voces, quædam vero habent aliquam similitudinem et proportionem cum re significata: recte docet *Augustinus* Epistola 23. et de Catechizandis rudibus c. 26., sacramenta esse ex eo genere signorum, quæ similitudinem quandam habent cum re, quam significant, quam nisi haberent, sacramenta non essent; nam ablutio exterior significat internam ablutionem, refectio exterior interiorem, absolutio ore prolata internam absolutionem et sic de aliis, quæ similitudo solum consistit in quadam proportionalitate, ut sicut se habet aqua ad ablutionem sordium corporis, ita se habeat gratia ad abstergendas sordes peccati. Verum hæc similitudo non spectat ad formale sacramenti sed ad materiale, hæc enim similitudo naturalis est nec est propria significatio sacramenti, sed aptitudo ad significandum spirituales effectus. Ratio vero, obquam voluit Deus in rebus talibus institui sacramenta et non instituerit verbi gratia sacramentum, quod pastum animæ significat, in lapide, est, quia

Congruentia Sacramentorum.

voluit per res externas sensibiles ad spirituales instituere, quia spiritualia non nisi per similitudines corporeas percipimus ut ar. 3. docet *D. Thomas* 2. Consectar. Colligitur 2. ex eadem parte, quod siquis actus internus nullo modo sensibilis ex divina institutione haberet vim sanctificandi eo modo, quo nunc sacramenta, non esset sacramentum. Ratio a priori est. Nam sacramenta instituta sunt ad significationem. At nil potest homini significare quidpiam, nisi sit res sensibilis, ut inductione patet in omnibus signis ad placitum. Nam signa naturalia, spiritualia esse possunt ut intellectio etc. Unde nec contritio in pœnitentia, nec corpus Christi in Ecclesia, nec internus consensus in matrimonio secundum se sacramenta sunt, sed quatenus subsunt signis sensibilibus, videlicet confessioni, speciebus et verbis vel signis consensum exprimentibus. Unde cum pontifices Cap. sufficiat *27.* 92. Cap. Cum locum de sponsalibus dicunt: consensum sufficere ad matrimonium, non excludunt signa externa, consensum indicantia, sed carnalem copulam, parentum consensum et similia. Colligitur 3. hanc significationem complete et integre esse in materia externa et in verbis, quæ simul iuncta sunt materia integra sacramenti; nam licet verba respectu, quod elementi determinant, dicantur forma, ut mox dicemus, respectu totius sacramenti tamen non sunt nisi materia, cuius forma est significatio supernaturalis, quam significationem sensibilem sanctificationis ne ipsa quidem verba habent ex sua proprietate, aut quam ab impositione humana acceperunt, sed ex institutione Dei. Ratio est nam licet formæ sacramentorum communiter significent aliquem effectum sacramenti, tamen verba sacramentorum ex communi usu loquendi non significant internam sanctificationem hominis, quæ infallibiliter, quantum est ex se in usu signorum confertur, ut inductione patet, ergo hanc significationem solum habent quatenus divinitus institutæ sunt ad repræsentandum aliquid ultra vulgarem sensum, quod non significant, ut voces sunt ex humana institutione significantes, quod bene notavit *Alanus* libro de Sacramentis cap. 4. Licet inquit in sacramento Pœnitentiæ et Extremæ unctionis assumpta sit talis forma, quæ ex communi vocum impositione significet remissionem peccatorum et ex consequenti sanctificationem. Dixi (Signum Practicum) hoc est tale signum, in cuius usu sanctificetur suscipiens: quæ particula distinguit sacramenta a quibusdam sacramentalibus, ut ab usu aquæ benedictæ etc.; hic enim usus non est signum

practicum alicuius sanctificationis videlicet remissionis venialium, sed solum impetratio auxilii divini monentis hominem ad pœnitentiam, per quam delentur peccata, ut notat *d. Thomas* qu. 87. a. 3. ad 1., quia revera nulla maior vis illi aquæ tribui potest, quam quæ oratione Ecclesiæ conferri illi potest. Et hac solum ratione docet *Alexander* 1. de Conf. d. 3. Cap. Aquam, per hanc aquam sanctificari et mundari homines. Per eandem particulam distinquuntur sacramenta a quibusdam figuris veteris testamenti, quæ signa sensibilia erant sanctificationis, ut transitus per mare, signum erat sanctificationis baptismalis, manna eucharisticæ. Serpens æneus signum fuit sanctificationis, quam per fidem Christi crucifixi habemus *Ioannes* 3. v. 14. Et denique omnia sacrificia et cæremoniæ figuræ et umbræ erant corporis Christi *Heb.* 10. v. 1. *Coloss.* 2. v. 16. *1. Corint.* 10. v. 6,, non erant tamen sacramenta, non solum quia non erant stati et durabiles ritus, sicut nec illa Christi insufflatio *Ioan.* 20. v. 22., ad rationem vero sacramenti requiritur ut sit cæremonia religiosa durabilis: verum etiam quia sacramentum debet esse signum sanctificationis, non mere speculativum, sed practicum, hoc est, quod significet in usu talis signi conferri homini aliquam sanctificationem, quia scilicet Deus instituit in tali usu conferri sanctificationem; illa vero solum fuere signa speculativa sanctificationis futuræ per Christi passionem, ut notat *D. Thomas* 12. q. 102. ar. 5.; per eandem particulam excluduntur a ratione sacramenti multa sacrificia et cæremoniæ legis veteris, quæ etsi Christi gratiam figurabant, non erant tamen practica signa sanctificationis, ut notat *Bellarminus* lib. 1. cap. 12. 2. Etsi enim rationem signi metaphysice non variet longum vel breve tempus, moraliter tamen variat, si sit res permanens, tamquam stata cæremonia, et si sit transiens. *Alanus* lib. de Sacramentis cap. 11. Etiamsi ait aqua benedicta ex opere operato deleret venialia, adhuc non esset sacramentum, quia potest fieri dimissio venialium sine nova gratia sanctificante, proinde potest aqua significare remissionem peccatorum venialium sine repræsentatione novæ gratiæ sanctificantis; putat vero Alanus omne sacramentum etiam vetus signum esse practicum sanctificationis, quæ sit gratia iustificans, et saltem nova sacramenta omnia signa sunt talis sanctitatis, unde etiamsi talis aquæ benedictæ usus futurum fuisset verum sacramentum in lege veteri: in nova tamen lege non potest esse sacramentum. Quod vero sacramenta debeant esse signa practica sancti-

tatis et præsertim in lege nova, late ostendetur qu. 62. et Scriptura passim docet per Baptismum mundari, ablui, renovari hominem, qui manducat Christi carnem vivere, in Christo manere etc.

Dixi (sanctificationis humanæ), ut distingvamus sacramenta a cæremoniis, quibus et nunc et in lege vetere consecrabantur templa, altaria etc. Hæc passionis dominicæ significationem habent vimque eius repræsentant, sed non ut immediate applicatam humanis usibus. Hæ enim cæremoniæ signa practica sunt sanctificationis rerum ad divinum cultum spectantium, non hominis: sacramenta vero signa practica sunt sanctificationis, per quæ medio usu et significatione talis signi sanctificantur homines. Eadem particula distinquuntur formaliter sacrificia a sacramento, (etiamsi interdum materialiter in eadem re utrumque reperiatur, ut in Eucharistia). Licet enim sacrificium quoque signum sensibile sit invisibilis sacrificii, ut ait *Augustinus* 10. Civit. l. 5. hoc est animi offerentis se Deo, tamen quatenus sacrificium est refertur ad tribuendum cultum Deo et eius excellentiam significandam, sacramentum vero ordinatur ad significandam sanctificationem eorum, qui cultum Deo tribuunt, ideoque immediate non ad Deum, sed ad cultores Dei refertur.

Dixi (sanctificationis ordinatæ ad justificationem) nam etsi *Alanus* libro 1. de Sacramentis c. 7. et 8. *Valentia* 3. p. disp. 3. qu. 1. p. 1. §. quoniam autem et §. Addendum est; docent de ratione sacramenti in genere esse, ut sint signa practica sanctitatis præsentis, quæ hominem iustum reddat, licet vetera non ex opere operato, ut nostra: tamen mihi certum est id, quod bene docet *Bellarminus* lib. 1. de sacramentis cap. 12. dicto 3. *Suarius* disp. 1. sect. 2. concl. 3. ad rationem sacramenti in genere id non requiri; nam sacramenta vetera non causabant gratiam, sed solum per Christum dandam figurabant, ut loquitur *Eugenius* papa et cum eo tota Synodus *Florentina* in decreto de sacramentis, quod habetur in fine concilii, quod latius prædicabimus qu. 62. ar. 6. et docet *D. Thomas* hic, art. 2. ad 1., ubi immolationem agni paschalis ideo ait fuisse sacramentum, quia fuit signum mortis Christi, quatenus est causa nostræ iustificationis; et *Augustinus* Epistola 29. ante medium, Sacramentis veteribus, ait, homines non iustificatos, sed per gratiam Christi, cuius prænunciæ umbræ erant, illa sacramenta. Idem repetit 2. contra lit. Petilianui c. 37; et tamen illa vere sacramenta erant, et ita passim a Patribus et Conciliis appellantur, præsertim a Concilio *Florentino;* quamobrem etiamsi ad

rationem sacramenti in genere requiratur, ut sit signum practicum alicuius sanctificationis, non requiritur tamen, ut sit signum practicum veræ sanctitatis et iustificationis. Quod ut intelligatur, notat *Augustinus* 2. de peccatorum meritis, 26. *D. Thomas* hic. qu. 62. art. 6. ad 2. et colligitur ex *D. Paulo Heb.* 9. v. 13., 14. *Suarius* disp. 1. sect. 2., *Bellarminus* lib. 1. c. 12. concl. 3. Sanctificationem dupliciter sumi, primo pro illa, quæ fit per infusionem gratiæ mundantis animam a peccato; sicut enim sanctitas est immaculata puritas animæ, ut superius qu. 8. dub. 2. dicebamus ex *D. Thoma, Dionysio, Nazianzeno, Cyrillo* et aliis: ita sanctificatio est infusio formæ supernaturalis, per quam homo mundatur a peccato. 2. Pro quadam externa et legali consecratione, per quam res deputantur ad Dei cultum et separantur a communibus usibus vel pro legali quadam munditia tollente irregularitatem et immunditiam, quæ sæpe impediebat homines a sacramentis et societate sanctorum, qua ratione *Genesis* 2. v. 3. dies Sabbathi dicitur sanctificatus, *Levit.* 8. v. 11. *Exod.* 28. v. 3. dicuntur sanctificari vasa, *Exod.* 19. v. 10. populus *I. Timoth.* 4. v. 5. creaturæ. Sacramentum ergo in communi, ut complectitur nova et vetera essentialiter est signum practicum sanctificationis in communi quatenus utramque sanctificationem amplectitur, unde sacramenta vetera adhibita sunt hominibus ad quandam consecrationem, per quam deputabantur quodammodo ad cultum Dei et legalis munditia conferebatur, ut ait *D. Thomas* 12. qu. 102. ar. 5. et ut idem *D. Thomas* addit hic. qu. 60. a. 2. ad 3. et qu. 61. a. 3. significabant insuper sanctitatem perfectam, quæ per Christum dari debebat, quod probatur tum ex Concilio *Florentino* superius citato, tum ex *Augustino Tom.* 19. contra *Faustum* c. 16., ubi per sacramenta ait insinuari donum spirituale, quod æternum est, tum inductione omnium sacramentorum veteris testamenti, quæ videri potest apud *D. Thomam* 1., 2. qu. 102. ar. 5. Atque ita de essentia sacramenti est significare veram sanctitatem sive in ipso sacramento collatam, sive aliquando per Christum conferendam, ut hac ratione sanctificatio, cuius signum practicum est sacramentum, ordinata sit ad iustificationem vel tanquam ad effectum formalem illius sanctificationis, ut accidit in sacramentis novæ legis, vel tamquam ad finem per Christi passionem conferendum, ut innuit *D. Thomas* hic ar. 1. ad 1. Per hanc vero particulam excluditur prima tonsura a sacramentis, quia licet hæc sit sacra cæremonia, per quam

Sanctitas quid!

Prima tonsura.

homines deputantur ad cultum Dei, quia tamen talis consecratio non est signum infallibile quantum est ex se iustificationis, idcirco non est sacramentum; nam sacramentum in genere, quamvis non debeat esse signum practicum iustificationis, quæ in ipso conferatur, quantum est ex se, nisi ponatur obex, debet tamen esse signum practicum sanctificationis alicuius, quæ in usu sacramenti conferatur, in qua sit significatio veræ iustificationis, saltem aliquando conferendæ, quæ eadem significatio non est in primæ tonsuræ collatione, et idem diceret *Durandus* de quatuor minoribus, quos negat esse sacramentum.

Ex dictis colligitur primo recte in catechismo *Concilii Tridentini* definiri: sacramenta novæ legis esse scilicet res sensibus subiectas, quæ ex Dei institutione sanctitatis et justitiæ tum significandæ, tum efficiendæ vim habeant; cuius definitionis ultima particula separat nova sacramenta a veteribus ut latius ostenditur q. 62.

Colligitur 2. Male dici a *Scoto*, quem sequitur *Valentia* disp. 3. q. 1. p. 1. *Bellarminus* lib. 1. c. 10. formale sacramenti esse: ens rationis, quia ratio signi ad placitum est ens rationis; vere enim significatio ad placitum est denominatio extrinseca realis, quæ oritur ex reali institutione Dei vel hominis, ita, ut quemadmodum a visione reali, quæ in oculo est vere et realiter res est visa, absque ullo ente rationis, sic similiter etc. quod etiam notavit *Suarius* hic, disp. 1. Sect. 3.

Colligitur 3. Sacramentum cum non sit unum per se, sed aggregatum ex significatione, et re, quæ significat, quæ ipsa res substrata itidem componitur ex materia et forma, ut mox dicemus, non posse definiri perfecta definitione, sed solum eo modo, quo philosophus moralis definit regnum, civitatem, familiam, et physicus res artificiales, in quibus aliquid est velut materiale, aliud formale, sicut et in sacramento: et quidem in definitione rerum artificialium necesse non est expresse poni omnes partes materiales, ut in definitione domus lignum, calcem, ferrum etc., sed sat est si forma exprimatur: ita in definitione sacramenti necesse non est expresse poni elementa et verba, sed sufficit si materia quidem in confuso explicetur, forma vero distincte. Vide *Alanum* de Sacramentis cap. 4. in fine.

Colligitur 4. quibus sacrificiis et ritibus veteris testamenti conveniat ratio sacramenti; *Augustinus* sæpissime docet, multis

sacramentis veteribus, pauca successisse in novo testamento, ut de Vera Religione c. 17. Epist. 119. 3. de doctrina Christiana c. 9. 19. contra Faustum c. 13. In *Psalm* 73. initio, et *Suarius* disp. 5. hic sect. 1. in fine, et tota sect. 2. Sed quæ fuerint illa multa, non explicat. *Alanus* de Sacramentis cap. 6. docet illa sola sacrificia fuisse sacramenta, quæ ad peccati purgationem spectabant, reliqua quæ ad honorem Dei, memoriam beneficiorum gratiarum actionem instituebantur non fuisse sacramenta. Ratio est, nam licet omnes occisiones animalium in sacrificiis antiquis Christi mortem repræsentabant, non tamen erant signa practica sanctificationis humanæ in usu illorum receptæ: addit tamen idem *Alanus* c. 9. Esum agni paschalis, panum propositionis, hostias pro peccato, purgationes, sacerdotum consecrationes et sacrificia his annexa, lustrationes, corporum ablutiones, rasuras pilorum et similia fuisse sacramenta ut et *D. Thomas* docet 12. qu. 102. Ita ut in lege veteri loco nostri Baptismi fuerit circumcisio, loco Eucharistiæ esus agni et panum propositionis, loco Ordinis, consecratio sacerdotum, reliqua vero omnia sacramenta fuerint loco Pœnitentiæ nostræ, nec ullum sacramentum fuerit, quod Matrimonio, Confirmationi et Extremæ unctioni responderet, similia his sunt, quæ de hac ipsa re docet *Valentia* q. 1. p. 1. §.: quapropter non modo Circumcisio.

ARTICULUS V., VI., VII., VIII.

An determinatæ res et verba requirantur ad sacramenta?

Si loquamur de sacramento, ut abstrahit a sacramentis novæ et veteris legis, certum est non includere tamquam partes essentiales, res et verba; nam ut recte docet *D. Thomas* ar. 6. ad 3., licet illi, qui sacramentis utebantur, interdum verba quædam usurparent, ut constat ex *Deuteronomio* 26. v. 3. ubi offerentes primicias dicebant: Profiteor hodie coram Domino etc. tamen non constabant vetera illa sacramenta, quod quidem noverimus, verbis tanquam forma, sed solis rebus. Ratio est, nam ut *Augustinus* ait epistola 49. q. 2. signa olim occultiora erant, nunc manifestiora, seu quod idem est, sacramenta vetera utpote imperfectiora obscuriorem habebant significationem, quam Evangelica, ergo in illis non erant necessaria verba, quæ ut idem *Augustinus* ait 2. de Doctrina

Cur sacramenta nova verbis perficiantur?

Christiana c. 3., principatum obtinent in significando, ideoque propria sunt sacramentorum novæ legis, quæ de sacramentis vero novæ legis ut supra diximus, ita se habent ad vetera sacramenta, ut imago ad umbram.

Dico 1. omnia sacramenta novæ legis constare rebus tanquam materia, et verbis, tanquam forma, quam veritatem Concilium *Florentinum* in decreto *Eugenii* his verbis docet: omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma et persona ministri conferentis sacramentum, cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia, quorum si aliquid desit non perficitur sacramentum; *Tridentinum* etiam sess. 24. cap. 2. meminit materiæ et formæ sacramentorum. Idem innuit *Augustinus* Tract. 80. in Ioannem. Eadem verba habet Tom. 9. lib. de Catech. . . . cap. 3. Accedit inquiens verbum ad elementum et fit sacramentum: idem omnes theologi, et colligitur de Baptizmo ex *Ephes.* 5. v. 26., lavacro aquæ in verbo vitæ. De Eucharistia, in cuius consecratione et panis et verba illa: Hoc est corpus meum interveniunt. De Confirmatione *Act.* 8. v. 15. 17, ubi orationis et impositionis manus mentio est. De Extrema unctione, *Iacob* 5. v. 14. ubi unctio et oratio memoratur. De aliis constat ex traditione Ecclesiæ, quam Concilium Florentinum explicuit.

Quæ doctrina ut intelligatur, sciendum est, per (res) non intelligi a Catholicis omnia entia realia, alias enim voces ipsæ cum entia quædam sint, intelligerentur nomine rei et tamen Florentinum res et verba ut diversa enumerat. Nomine igitur rerum intelliguntur entia sensibilia, sive sint actus aliqui ut ablutio, unctio, sive aliæ res permanentes, quorum aliquis est usus humanus propter significationem, verbi gratia abluendi, pascendi, ungendi etc. Similiter per (verba), etsi præcipue voces significentur, tamen generaliter verborum nomine intelliguntur omnia signa, quæ non habent alium usum communem, quam significationem, et ex usu communi loco verborum substituuntur; proinde inter surdos et mutos, dummodo signis et nutibus prodant consensum perfici potest matrimonium, ut definit *Innocentius* 3. lib. 4. decretal. c. 23. de Sponsalibus; et matrimonium sicut et alios contractus per scripta perfici posse multi docent. Deinde cum docet *Florentinum* omnia sacramenta constare rebus ut materia, non vult docere quodlibet sacramentum ita constare rebus ut materia, quod non possit constare cum rebus etiam verbis ut materia; nam sacra-

mentum pœnitentiæ tanquam materiam includit simul cum contritione pœnitentis etiam confessionem; solum ergo definit concilium, omnia sacramenta rebus constare ut materia, non tamen exclusis aliquibus verbis, quæ aliquando habent significationem minus determinatam, ideoque per verba ministri debent determinari, sicut determinatur significatio rerum.

Ratio vero huius conclusionis est, nam imprimis ex conclusione 2. constabit determinatas res et verba requiri in quolibet sacramento. Ut vero ex rebus variis intelligatur componi unum, oportet aliquid intelligere per modum potentiæ et materiæ, aliquid per modum actus et formæ. Sacramenta vero licet non sint unum physicum, sunt tamen unum ad modum rerum artificialium et ex institutione, ergo in illo debet intelligi aliquid se habere per modum materiæ id scilicet, quod ex se est imperfectum et indeterminatum, cuiusmodi sunt res, quæ ideo vocantur ab *Augustino* elementa. Verba vero habent rationem formæ, quia principatum obtinent in significando et expressius significando determinant res a multiplici et vaga significatione ad certam significationem. Aqua enim verbi gratia apta est abluere: at cum additur forma: Ego te baptizo etc. indicatur aqua adhiberi ad ablutionem spiritualem, et idem est in aliis sacramentis; et licet verba comparata ad significationem supernaturalem, quam habent ex impositione divina, se habeant simul cum rebus tanquam materiale sacramenti, cuius formale sit significatio supernaturalis, tamen eadem verba comparata cum rebus seu Elementis respectu significationis, quam habent ex impositione humana, optimo iure dici possunt forma. Addit *Bellarminus* lib. 1. c. 18. pte 3. *Suarius* disp. 2. sect. 1. ad 2. Etiam significationem supernaturalem, quæ est in verbis, esse formam significationis supernaturalis, quæ est in rebus, sed sine ullo fundamento.

Nota: Confessio exterior per se, quia non habet alium usum communem, quam significationem, non est res. Sed confessio adiuncta interno dolori, quem ostendit.

Verborum duplex significatio: naturalis ex humana, supernaturalis ex divina voluntate.

Dico 2. Tam res, quam verba sacramentorum debent esse certa et determinata ex Christi institutione. Est communis et certa conclusio; et de materia quidem patet imprimis ex illo *Ioannis* 3. v. 5. Nisi quis renatus fuerit ex aqua; quod significat aquam necessariam esse ad sacramentum regenerationis, ut definitur in *Tridentino* sess. 7. can. 2. de Baptismo: Si quis dixerit aquam veram et naturalem non esse de necessitate Baptismi; et ideo illa verba: Nisi quis renatus fuerit etc. ad metaphoram detorserit, anathema sit; et sess. 21. cap. 2. potestatem ait esse in Ecclesia

sacramenta dispensandi, salva illorum substantia, ergo in Ecclesia non est potestas mutandi ea, quæ pertinent ad sacramenti substantiam, qualia sunt materia et verba; et in Concilio *Florentino Eugenius* loco citato, postquam meminisset materiæ, formæ et institutionis, ait: si horum aliquid desit, non perfici sacramentum, et *Innocentius* 3. cap. 5. Extra, de Baptismo declarat, non esse baptizatum, qui in extrema necessitate defectu aquæ, guttis salivæ aspersus erat, quia Baptismus sine ablutione aquæ naturalis fieri non potest. Idem innuit *Augustinus* Epistola 119. cap 7. cum ait: Ad celebranda sacramenta parcissime sumi de aqua, frumento, vino, oleo. De forma baptismi idem patet tum ex praxi Ecclesiæ; rebaptizabantur enim hæretici redeuntes ad Ecclesiam, qui ante sine debita forma baptizati, ut de Paulinianistis habet Concilium *Nicænum* can. 19., et Iren. lib. 1. c. 14. v. 5. prophanasse dicit sacramentum Catharos baptizantes in nomine ignoti patrii, veritatis et descendentis in Christum. Eodemmodo docet *Alexander* 3. Cap. 1. Extra de Baptismo, docet non baptizare eum, qui puerum ter mergit in aquam in nomine Patris, Filii et Spiritus Sancti, omittens illa, ego te baptizo; et *D. Augustinus* lib. 6. de Baptismo contra Donat. cap. 25. Certa sunt, ait, verba evangelica, sine quibus non potest consecrari Baptismus, et *Tertullianus* lib. de Baptismo c. 13. Lex tingendi imposita est et forma præscripta, et *Augustinus* 3. de Baptismo contra Donat. c. 15. ait: verum esse Marcionis baptismum, si verbis Evangelicis in nomine patris etc. consecrabat. *Basilius* etiam lib. de Spiritu Sancto cap. 10. et cap. 12. loquens de verbis Baptismi: oportet ait inviolabiliter manere traditionem, ut quicquam addere aut detrahere plane sit ab æterna vita excidere; ubi bene traditionis meminit, nam ut recte ait *Dionysius* cap. 1. Eccles. Hierarchi., Visibilis sacerdotalis muneris duces visibilibus signis cælestia sacramenta texerunt, et partim scriptis, partim non scriptis traditionibus nobis tradiderunt. Ratio huius clara est. Nam essentia sacramentorum legis novæ consistit in significatione practica sanctitatis, quam infallibiliter confert, quantum est ex se: at practica significatio infallibilis gratiæ collatæ illis solis rebus et verbis potest convenire, quæ in Christo ad talem significationem sunt instituta, ergo sacramenta perfici non possunt sine rebus et verbis a Christo Domino institutis. Minor patet: nam nemo potest conferre vim sanctificandi in aliud, qui ipse non potest sanctificare. Pari ratione sacramenta

veteris legis propter practicam significationem alicuius consecrationis, includebant infallibilem significationem futuræ iustificationis per Christi passionem: at huiusmodi significatio infallibilis tantum potest esse ex divina auctoritate; solus enim Deus potest efficere certitudinem futuræ iustificationis, ergo etiam in sacramentis veteris testamenti fuerunt necessariæ res determinatæ a divina voluntate. Et certe si res determinatæ necessariæ sunt ad sacramenta, multo magis verba, quæ sunt forma; siquidem res quælibet limitatur, et discriminatur potius per formam, quam per materiam, ex quibus constat; quam turpiter erraverit *Beza* Epistola 2. et 25. Theologica, qui Calvinum secutus docet, ubi panis et vinum deest, posse confici Cænam si adhibeatur loco panis et vini id, quod ex usu, vel pro temporis ratione supplet vices panis et vini. Similiter ait, quovis liquore posse Baptismum administrari æque ac aqua, ubi aqua desit, et subdit illa Epistola 2. pro coronide mendaciorum: non aliter de his rebus sensisse ipsos etiam superstitiosissimos scholasticos. *Lutherus* quoque, ut videre est apud Bellarminum lib. 1. cap. 21. et alii idem sensere, quod *Beza*.

An vero verba, quæ in sacramentis adhibentur, solum sint concionatoria, quæ per modum exhortationis excitando fidem conferant gratiam, vel potius operatoria, qu. 62. a. 2. disputabimus contra novatores.

Dubium I.

AN VERBA SINT PARS INTRINSECA SACRAMENTORUM?

Cur decebat verba adhiberi?

Decebat quidem, ut sacramenta novæ legis non sine verbis perficerentur, non solum quia, ut diximus, illustrior est significatio verborum, sicut et sacramentorum novæ legis: verum etiam ut hac ratione sacramenta exprimerent institutorem suum, Verbum scilicet Patris unitum carni sensibili, et ut quædam opera supernaturalia in scripturis verbo attribuuntur, quia et verbo Domini cæli firmati sunt, et verbo curavit Christus plerumque, sicut et Apostoli: ita potestas in curandis animabus hominum, iisque admirabili vi sanctificandis verbo perficeretur, quo verbo, quia carue-runt vetera sacramenta, non efficiebant gratiam, sed eam significabant. Verum illud in controversia est positum, an verba sint forma intrinseca, quæ tanquam pars componat sacramentum, vel potius solum sit extrinseca et connotata forma, sine qua sacra-

mentum non esset. Ex eo enim, quod sit forma, non continuo sequitur esse formam intrinsecam et partem, sicut etiam ex eo quod lignum dicitur materia ignis, panis dicitur materia Eucharistiæ, non centinuo sequitur panem manere in Eucharistia, sed solum sequitur panem esse materiam, ex qua Eucharistia; ex quo constat non urgere argumentum primum, quo utitur contra *Scotum, Suarius* disp. 2. sect. 2. conclusione 1.

Scotus 4. d. 3. qu. 1., docet sacramentum Baptismi non esse aliquod aggregatum ex ablutione, verbis etc. sed esse ablutionem circumstantiatam verbis intentione ministri etc. Idem *Soto* cum late refert *Suarii* disp. 2. sect. 2. probat primo, quia non solum *Maior,* sed et alii ut *D. Thomas* hic qu. 66. a. 1. Baptismum definiunt esse ablutionem sub forma verborum. At si Baptismus esset aggregatum ex ablutione et verbis, id non recte diceretur, quia pars non potest prædicari de toto in recto etc. 2. In Eucharistia verba non sunt pars intrinseca sacramenti, cum res permanentes ex verbis transeuntibus componi non possint, ergo nec in aliis sacramentis. Confirmatur; nam si verba essent intrinseca forma sacramenti, non possent illud constituere, nisi simul essent cum alia parte: at id falsum est. Nam postquam confessio desiit, tum primum incipit forma verborum absolutionis, ergo. 3. In concretis accidentalibus et artificialibus totum et directum significatum per vocem est subiectum, quod ex eo patet, nam subiectum in recto potest prædicari de tali concreto, ut hoc dulce est corpus: at sacramentum est concretum accidentale, compositum ex significatione supernaturali et re sensibili, in qua est talis significatio, ergo tota ratio sacramenti est in materia.

Dico 1. In Eucharistia forma verborum non est intrinseca sacramento, sed solum forma extrinsece connotata, ita *Alanus* lib. 1. de Eucharistia cap. 3. *Bellarminus* lib. 1. cap. 18. conclusione 5. *Innocentius* 3. cap. Cum Marthæ de celeb. Missarum, ubi ait in hoc sacramento, sacramentum tantum esse species visibiles, rem et sacramentum corpus Christi. At si hoc sacramentum esset aggregatum ex rebus et verbis, non essent solæ species sacramentum sed species et verba. Idem indicat communis modus loquendi Ecclesiæ, cum dicitur sacramentum sumi, deferri etc. quod non convenit aggregato ex rebus et verbis.

Ratione probatur: nam sacramentum Eucharistiæ permanens est etiam extra usum, in quo differt a reliquis sacramentis, ut

infra dicitur, at quod habet esse permanens componi non potest ex rebus successivis tanquam ex partibus intrinsecis, ergo cum verba consecrationis successiva sint, ex illis non componitur Eucharistia, sed solum esse possunt verba forma extrinseca huius sacramenti. Deinde sacramentum novæ legis essentialiter est signum practicum gratiæ iustificantis: ergo illud solum potest esse pars intrinseca sacramenti, quod potest dirigi practice ad conferendam gratiam. At verba consecrationis nec diriguntur ad hominem sumentem, sed solum ad species, quæ consecrantur, nec significant virtute illorum conferri gratiam iustificantem, sed solum significant Christum fieri præsentem speciebus, ergo verba consecrationis non sunt pars intrinseca sacramenti. Ex quo tamen non sequitur id, quod incaute docet *Scotus* 4. d. 8. qu. 1. ad 4. verba successiva non esse formam Eucharistiæ permanentis, sed solum esse formam consecrationis. Nam *Eugenius* in fine Concilii Florentini definit, Formam sacramenti Eucharistiæ esse verba Christi, ergo verba vere sunt forma extrinseca specierum, quæ per habitudinem ad verba prolata super ipsas, significant Christum præsentem ad spiritualem alimoniam hominum, quam significant species, habentes naturalem qualitatem aptam ad alimentum corporis; et ideo Eucharistia non supponit pro aggregato ex verbis et speciebus, sed pro speciebus, super quas verba sunt prolata.

Dico 2. In aliis sacramentis, quæ in usu consistunt, verba sunt formæ intrinsece componentes substantiam sacramenti. Ita *Suarius* illa sect. 2. conclusione 1. Probatur. Nam sacramentum essentialiter est signum practicum sanctitatis, ergo id, quod media sua significatione efficit sanctitatem, aut est integrum sacramentum, aut pars intrinseca eius, cuius essentia est esse signum practicum sanctitatis, ut ex terminis patet. Sed in his sacramentis forma verborum media sua significatione efficit sanctitatem, ergo. Minor patet imprimis in sacramento Pœnitentiæ, tum, quia ut *Tridentinum* ait sess. 14. cap. 3. in forma sita est vis præcipua huius sacramenti, idest, forma est præcipuum principium sanctitatis, tum, quia illa forma: Ego te absolvo dici non potest a sacerdote eo quod efficiat circa pœnitentem aliquem actum, qui sit materia proxima huius sacramenti, ut contingit in Baptismo et Confirmatione, ergo illud dicitur, quia tanquam instrumentum Dei mediantibus his verbis gratiam tribuit. De extrema Unctione idem patet ex illa *Iacob.* 5. v. 15., oratio fidei salvabit infirmum, et si in

peccatis fuerit, remittentur ei, ubi per orationem intelligitur forma huius sacramenti, quæ deprecatoria est, illa nempe; per istam sanctam unctionem etc. Ergo hæc forma salvat infirmum, ergo vis efficiendi est in forma huius sacramenti, ergo in hoc sacramento forma est pars intrinseca, ex quo sequitur idem dicendum esse de aliis sacramentis in usu consistentibus, cum par sit omnium ratio. Quamobrem in his sacramentis supernaturalis significatio inquam, non vis physice efficiendi, quæ solum est in parte actu existente tempore sanctificationis, significatio sanctitatis non est in sola materia, vel sola forma, sed potius indivisibiliter est in toto aggregato ex materia forma, et sacramentum supponit pro toto aggregato sensibili, quia significatio sanctitatis, quæ est ratio formalis sacramenti, debet esse in composito, quod resultat ex partibus intrinsecis sacramenti.

Ad 1. *Scoti* respondeo: cum dicitur Baptismus esse ablutio sub forma verborum, manifeste significatur hoc sacramentum esse aggregatum ex ablutione et verbis. Ad 2. respondeo: disparitas iam data est inter Eucharistiam, quæ sacramentum permanens est, et inter alia sacramenta, quæ in fieri consistunt. Ad confirmationem respondeo: partes totius permanentis simul existere debere, ut componant totum; partes tamen rei successivæ minime, ut ex motus physici natura constat; cum igitur sex sacramenta sint composita successiva, bene possunt componi ex materia et forma, quæ simul non existant. Ad tertium respondet optime Suarius: sicut in aliis concretis accidentalibus totum directum significatum est materia, in qua est forma: ita etiam in sacramento; verum in sacramento materia totalis non est sola illa pars, quæ dicitur materia respectu alterius sensibilis partis, quæ dicitur forma eiusdem sensibilis, sed est aggregatum illud sensibile ex rebus et verbis, quod est immediatum subiectum supernaturalis significationis gratiæ, quæ significatio est ultima ratio formalis sacramenti.

Dubium II.

QUAE MUTATIO MATERIAE ET FORMAE REDDAT SACRAMENTUM NULLUM?

Ostendimus determinatas res sensibiles assignatas esse a Christo in quolibet sacramento, quæ determinatio non est alicuius certi individui, ut per se patet. Imo nec præcise secundum speciem

substantialem. Siquidem unitas specifica nec semper sufficit, nec necessaria est ad unius sacramenti constitutionem. In Pœnitentia enim dolor requiritur, qui sit Contritio vel Attritio essentialiter distincti actus. Imo et ipsius attritionis multæ sunt species sufficientes ad sacramentum: ut si fiat propter pœnas inferni vel turpitudinem peccati etc. Similiter probabile est plures esse species vini et tritici, tamen non obstante specifica distinctione sufficiunt ad essentiam sacramenti Eucharistiæ. E contra vero massa triticea et panis, aqua gelu concreta et liquida eiusdem speciei sunt physice, tamen ad Eucharistiam et Baptismum non sufficit massa et glacies. Ergo determinatio materiæ sacramentorum a Christo facta non est sumenda ex sola unitate vel diversitate specifica substantiali rerum, sed ut *D. Thomas* ar. 7. ad 2. innuit, determinatio materiæ ad quodlibet sacramentum requisitæ intelligenda est secundum aptitudinem rei ad certum aliquem communem usum, per quem talis sacramenti effectus aptus est repræsentari et significari. Licet ergo species tritici diversæ sint, et dolores diversi, et nutus ac signa contrahentium matrimonium diversa, tamen, quia conveniunt in usu et actu sustentandi humanum corpus per modum panis vel in ratione constituendi propriam accusationem hominis pœnitentis, ad quos usus necessarius est panis et dolor in his sacramentis; idcirco sufficientes materiæ sunt sacramentorum. E contra vero, quia glacies, quæ eiusdem speciei est cum aqua liquida, non est apta ad abluendum mediante quo actu aqua est materia Baptismi: idcirco non est materia Baptismi. Et universaliter loquendo ut recte iudicemus, an mutatio aliqua materiæ sit substantialis, quæ penitus nullum reddat sacramentum, vel accidentalis, cumqua validum est sacramentum, non tam physice, quam moraliter debet considerari materia sacramenti iuxta rationem divinæ institutionis, et usus Ecclesiæ, quæ in hac re spectante ad fundamenta fidei errare non potest.

Dubium III.

QUAE MUTATIO FORMAE REDDAT IRRITUM SACRAMENTUM.

Hac de re late *Suarius* hic disp. 2. Sect. 4. *Valentia* disp. 3. qu. 1. p. 2. *Bellarminus* lib. 1. de Sacramentis cap. 21. *Alanus* lib. de Sacram. c. 21.

Recte docet *Alanus* de Sacramentis cap. 21. Determinationem verborum in sacramentis non esse sumendam ex numero aut potestate literarum, ex sono, syllabis, aut idiomate, sed ex sensu et significatione, atque ita voces, quæ similem significationem

habent, quamvis in sono et syllabis differant aptæ sunt ad constituendum idem sacramentum:

Ex quo principio facile est iudicare, quando mutatio vocis, vel corrupta prolatio impediat valorem sacramenti. Nam si per hanc mutationem mutatur sententia verborum a Christo præscriptorum invalidum est sacramentum; si vero sententia non mutatur validum est.

Prima ergo mutatio esse potest idiomatis, quæ absque dubio est tantum accidentalis, nec impedit vim sacramenti, alias in sola hebræa lingua vel syriaca, qua usus est Christus possent sacramenta administrari valide. Si vero forma a Christo instituta mutari potest in linguam græcam vel latinam, eodemmodo poterit in quamcunque aliam.

Secunda mutatio est vocum, quibus Ecclesia utitur, ita ut iis alia substituantur vel synonima vel æquivalentia; et hæc etiam est tantum accidentalis. Unde quidquid nonnulli in contrarium opinentur, verus est Baptismus, si quis dicat: ego te lavo, abluo tingo, idem enim significat græcum baptizare, quod lavare et iccirco Apostolus *Ephes.* 5. v. 26. et sæpe alibi, Baptismum vocat lavacrum, ablutionem, *Tertullianus* vero, *Cyprianus, Hieronymus* et alii illud *Matthæi* ultimi v. 19. Baptizantes eos, vertunt tingentes; et idem dicendum est, siquis dicat: immergo, Aspergo aqua etc. si dicat: nos te baptizamus, vel ego vos, maiestatem vestram etc. absolvo, similiter forma qua græci utuntur eadem de causa sufficiens est, nempe: baptizetur servus Christi, ut definitur in Concilio *Florentino,* quia non est de substantia formæ Baptismi expressio personæ ministri. Unde etiamsi quis apud nos ea forma uteretur, vere baptizaret, cum integra maneat forma. Similiter si loco (te) ponatur nomen proprium æquivalens pronomini demonstrativo verbi gratia: ego absolvo Ioannem, et si in Baptismo loco illius (in nomine) ponatur in virtute, authoritate, vel invocatione Patris etc. cum hæc omnia re idem significent, validum erit sacramentum. Illud tamen notandum est, non sufficere ut verbum, in quo fit mutatio, idem significet, nisi, etiam idem explicite et distincte significet; si enim solum confuse idem significet, non perficitur sacramentum, ut si dicas: ego te baptizo in nomine Trinitatis.

Tertia mutatio est per transpositionem verborum, ut si in Eucharistiæ consecratione dicatur: meum est hoc corpus; et si

talis transpositio tollat sensum verborum nullum est sacramentum, ut siquis dicat: ego Patris, Filii baptizo te in nomine Spiritus Sancti. Si vero transpositio non tollat sensum formæ, validum est sacramentum, unde si mutetur in Baptismo ordo personarum, quidquid dicat *Alensis,* verum est sacramentum.

Quarta mutatio est per interruptionem verborum, ut siquis dicat: ego te baptizo, et interpositis aliis sermonibus vel silentio prosequatur postea. Hæc autem interruptio si tanta est, ut moraliter tollat unitatem orationis, ita ut moraliter non existimetur ex illis verbis resultare una oratio et unus sensus; mutatio est substantialis et sacramentum nullum, quia vere tollitur sensus formæ moraliter. Si vero interruptio sit tam parva, ut non tollat orationis continuitatem, sed illa verba moraliter in unam significationem coire possint, mutatio est accidentalis, et sacramentum validum; quando vero sit huius vel illius modi, non potest certa regula definiri, sed iudicium fieri debet ex communi loquendi more hominum in aliis orationibus, et ex circumstantia temporis, quo duravit interruptio.

Similia *Bellarminus* lib. 1. 21. §. Nota quinto.

Quinta mutatio est per additionem alicuius verbi, quæ si debitam significationem formæ tollat, aut fidem Ecclesiæ, non fit sacramentum. Ut siquis dicat in nomine Patris maioris etc. Eadem est ratio si addatur conditio non existens, nam et tunc nullum est sacramentum. Utsi sacerdos dicat: ego te baptizo si sum episcopus etc. Si vero additio non mutet sensum valide perficitur sacramentum sive additio fiat initio sive in medio et fine, ut: ego Ioannes te Petrum baptizo in nomine Patris omnipotentis etc. Beata Virgo te adiuvet etc. Addit tamen recte *D. Thomas* ar. 8. quod si diceretur: ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti et B. Virginis, non esset verus baptismus, quia adversatur fidei.

Sexta mutatio est per subtractionem alicuius verbi, et quidem si verbum illud erat de substantia formæ, sacramentum est nullum, ut si in forma Eucharistiæ omittatur illud (meum). Si vero non est verbum illud de substantia formæ, sacramentum est validum, ut si in forma Eucharistiæ omittatur particula (enim), in forma Baptismi et Pænitentiæ pronomen (ego), vel si aliqua syllaba dictionis tollatur manente sensu, saltem ex accommodatione usus, ut siquis dicat: et Spiritus Sanct. Similiter si tollatur in forma Baptismi et Confessionis particula (in), quia ex accommodatione usus in illis circumstantiis est eadem significatio, sacramentum erit validum.

Septima mutatio est per corruptionem verborum, quæ si tollat sensum per se intentum, facit nullum sacramentum, si vero maneat idem sensus vel ex vi verborum, vel saltem ex accommodatione usus, et modo, quo hic et nunc profertur, sacramentum est validum. Ut si blesus vel ex alio defectu aut celeritate dicat: hoc es enin copus meum; in illis enim circumstantiis moraliter hæc verba mutila idem significant, quam integra. Similiter *Zacharias* papa de Cons. dist. 4. cap. 86. definit valide baptizasse eum, qui rudis linquæ latinæ baptizarat: in nomine Patria, Filia, Spiritua Sancta; talis enim mutatio in persona ignorante latinam linquam communi usu non mutat sensum intentum. Similis casus est *D. Thomæ* ar. 7. ad 3. In nomine Patrias, Filias etc. E contra vero, si loco Patris ponatur matris, vel in forma Eucharistiæ loco (Corpus) ponatur (cor), non est validum sacramentum; validum vero est si Hispanus quispiam loco: baptizo, dicat: vaptizo. Nam in hac re solum attendi debet, an quantitas corruptionis tanta sit; ut non maneat sensus, et an verba illa corrupta talia sint, ut non habeant aliam congruentem significationem: tunc enim, ut plurimum corruptio erit accidentalis, quia ex circumstantiis et accommodatione usus retinent eundem sensum.

Ut autem intelligatur, quando peccet minister in talibus mutationibus?

Dubium IV.

QUALITER PECCET MINISTER IN PRÆDICTIS MUTATIONIBUS FORMÆ?

Dico 1. Qui mutat voluntarie essentialia sacramenti, peccat mortaliter, est communis et certa conclusio. Ratio est, nam eo ipso, quod Christus instituit talem essentiam sacramenti, voluit et præcepit, ut illo modo et non alio administraretur, ergo in re gravi transgreditur præceptum Christi, qui mutat essentiam sacramenti. Præterea iniuriam facit Ecclesiæ, in quam inducit errorem perniciosum, et suscipientem decipit in re gravi, qui non recipit verum sacramentum. Si tamen ex inadvertentia naturali fiat talis mutatio, ut si aqua sola consecretur vel ex inopinato casu impediatur plena advertentia in prolatione verborum, et ex præcipiti prolatione fiat aliqua mutatio, non erit mortale, sicut nec sæcularis in extrema necessitate baptizans, si quid ex ignorantia invincibili erret in forma, non peccat mortaliter, cum ex officio non

teneatur scire formam. Secus iudicandum est de obstetrice, quæ tenetur scire illam formam.

Disputant hoc loco authores: an sicut in aliis rebus, ita etiam in materia et forma sacramentorum possit quis sine peccato sequi opinionem probabilem et relinquendo materiam et formam indubitalem, uti ea, quam probabilis opinio docet sufficere, licet alii contrarium velint?

Dico 2. Generaliter loquendo sine necessitate relinquere materiam et formam certam et Ecclesiæ consuetudine receptam et sequendo opinionem probabilem uti incerta contra morem communem Ecclesiæ esse peccatum mortale. Ita *Gabriel Vasquez* 12. disp. 63. Ratio est; nam consuetudo et mos Ecclesiæ præscripsit modum administrandi sacramenta et talis consuetudo in tali materia vim legis habet, ergo contra illius legem agere in re tam gravi erit peccatum mortale. Ac proinde, quod dici solet ex opinionibus probabilibus tuto licere in praxi alterutram sequi, intelligi debet nisi aliquo præcepto superioris materia unius opinionis sit prohibita. Addidi (sine necessitate); nam si occurreret moralis necessitas conferendi Corfirmationem et episcopus non haberet chrysma confectum ex oleo et balsamo, posset uti solo oleo, ut docet *Suarius* disp. 16. sect. 2. §. Dices, quia ut ex dicendis patebit, non irrogaretur hoc modo irreverentia sacramento, eo quod sequatur opinionem probabilem, et ab obligatione consuetudinis Ecclesiæ gravis necessitas excusaret. Addidi (Ecclesiæ consuetudine etc.); nam in iis materiis sacramentorum, in quibus consuetudo Ecclesiæ legem non fecit, potest quis sequi opinionem probabilem, relicta tutiori. Ac proinde, si solum consideremus reverentiam debitam sacramento ex virtute religionis non est contra illam sequi opinionem probabilem in administratione sacramenti, relicta certa sententia. Probatur, tum quia in aliis materiis aliarum virtutum sequi possumus opinionem probabilem etiam minus tutam, cum qua est periculum faciendi aliquid, quod re ipsa vetitum est, nec imputatur nobis in peccatum etiam si forte in re ipsa licitum non sit, quod agimus ut ex 12. qu. 19. a. 3. et sequentibus suppono, ergo nec in materia religionis, tum, quia qui habet attritionem, quam scit esse attritionem licite accipit sacramentum, et confessarius licite dat illi absolutionem, etiamsi fateatur ipse se putare tantum attritum, quia sequuntur opinionem probabilem: et tamen multi docent attritionem cognitam non

sufficere ad effectum sacramenti, ergo hi exponunt se periculo frustrandi sacramentum effectu suo, in quo videtur non minor esse irreverentia, quam si ponitus irritum reddatur sacramentum defectu partis alicuius essentialis; et tamen non peccant, quia sequuntur opinionem probabilem. Idem dico de eo, qui secutus probabilem sententiam tacet aliqua peccata, quæ alii iudicant non esse reticenda, ut quæ infamant proximum etc. de sacerdote, qui in periculo mortis absolvit eum, qui signum dedit voluntatis confitendi; de sacerdote, qui non repetitis prioribus confessionibus informibus impertit absolutionem. Demum etsi absque peccato contra religionem possit minister sequi probabilem opinionem minus tutam, tamen ex charitate et misericordia, qua tenetur indigenti providere remedium salutis, tenetur minister ex parte sua adhibere ea, quæ sunt certa et tuta ac sine ullo periculo in re, nec sequi potest opinionem probabilem minus tutam. Ratio est; nam charitas et misericordia obligat, ut si possumus proximo certum remedium adferre, non adferamus illud, quod forte in re nullius est momenti, ergo est contra charitatem, cum possim adhibere certum et tutum remedium, adhibere ei incertum, solum ut sequar opinionem probabilem. Dixi (ex parte sua); nam in iis, quæ ex parte pœnitentis requiruntur, potest minus certum remedium admittere, ut attritionem notam post confessionem informem, silentium de peccatis ante confessis etc. Nihil enim facit confessarius contra charitatem debitam, si adhibita diligentia ex parte sui, pœnitens solum attritus maneat.

Dico 3. Non solum si ex contemptu Ecclesiæ, vel ex intentione inducendi hæresim, mutetur forma accidentaliter, sed etiam si absque tali motivo, sine ulla causa rationabili mutetur, semper est peccatum ex genere suo mortale, et ad sacrilegium spectans. Prima pars per se patet; nec admittendum est, quod ait *Scotus:* contemptum ratione levitatis materiæ esse veniale; contemptus enim non est mortale ratione materiæ, sed ratione Ecclesiæ, quæ parvi penditur, nunquam autem est res levis Ecclesiam parvi pendere. Verum tamen est non esse contemptum, si quis ex tædio, vel quadam levitate animi aliquid faciat, sed solum cum illud facit, ut violet leges Ecclesiæ. 2. Pars est communis doctorum in 4. d. 1. Ratio est, nam Ecclesia accepit a Christo potestatem præcipiendi modum servandum in administratione sacramentorum, et alia, quæ ad ordinatum regimen Ecclesiæ spectant. Reipsa autem præceptam

esse formam, qua in sacramentis utendum est, constat ex consuetudine et usu Ecclesiæ, ex variorum Conciliorum canonibus et ex eius necessitate, ut sacramenta debito honore et reverentia tractentur, et vitentur schismata in Ecclesia, ergo qui in re tam gravi, qualis est ritus tractandi sacramenta, non obedit Ecclesiæ, peccat. Dixi: (ex genere suo mortale); nam ex indeliberatione operis, ex levitate materiæ potest non esse tale, ut verbi gratia: si quis ex inadvertentia, aliquid immutat, vel sine scandalo, et sine intentione corrigendi ritum Ecclesiæ et inducendi novum ritum tradendi sacramenta, vulgari lingua, baptizet privatim, non putarem illum peccare mortaliter. Dixi: (sine causa rationali); nam si in casu necessitatis fæmina vel vir, qui ignorat formam lingua latina, baptizet vulgari lingua, nullum est peccatum. Cætera, quæ de hac re vel contra prædicta docet *Suarius* hic disp. 16. sect. 2. partim refutat *Vasquez* loco citato, partim ex dictis facile est refutare.

De cæremoniis, quæ adhibentur in Ecclesia in usu sacramentorum facile est ex dictis iudicare; eæ enim si præceptæ sunt, vel consuetudine receptæ in Ecclesia, mutari non possunt sine peccato. Et quidem putarem mortale peccatum esse, si sacerdos omitteret notabilem partem cæremoniarum missæ. Si episcopus ordinet solemniter sine cæremoniis, aut parochus baptizet: in cæteris fere semper tantum est peccatum veniale.

Dubium V.

QUANTA PROPINQUITAS SUCCESSIVA FORMÆ ET MATERIÆ REQUIRITUR IN SACRAMENTIS?

Disputatio solum est de præsentia successiva ratione temporis et durationis; nam de præsentia locali, quæ requiritur in singulis sacramentis disputabimus in singulis sacramentis. De præsentia igitur successiva certum inprimis est, non esse necessariam immediatam præsentiam successivam materiæ et formæ in sacramentis, ut in Confessione patet; siquidem absolvi potest pœnitens etiam postquam diu desiit esse contritus, eo, quod in amentiam incidit, vel naturali distractione distractus est etc.

Deinde certum est, non eodemmodo pensandum esse de hac præsentia in omnibus sacramentis; nam inprimis in sacramento Eucharistiæ necessaria est physica præsentia materiæ toto tempore,

quo profertur forma. Et ratio est, nam forma huius sacramenti significat materiam tanquam rem permanentem, loco et tempore præsentem ministro, et non aliquem actum successive exercendum a ministro. Deinde quatuor sacramenta scilicet: Baptizmus, Confessio, Ordo, Extrema Unctio, quorum forma significat actum aliquem ministri, qui sit materia illius sacramenti, requirunt non quidem physicam, sed moralem præsentiam materiæ et formæ, et quidem talem, ut secundum communem modum loquendi, (quo id quod parum distat, nihil distare putatur) tales actus dici possint præsentes, quando proferuntur verba, quæ sunt forma talis sacramenti, ac proinde in his sacramentis nonnisi brevissimum tempus potest interponi, ita Suarius disp. 2. Sect. 2. §. Sed superest. Ratio est, nam illa verba formæ: baptizo consigno te significant præsentiam actus abluendi et signandi, ergo saltem moralis præsentia, quam diximus necessaria est in his sacramentis, quæ præsentia non tollitur, licet brevissimum tempus intercedat inter actum et prolationem; morali enim modo recte ait se baptizare, qui prólatis verbis manum statim movet et abluit. Similiter in Extrema Unctione illa verba: per istam sanctam Unctionem, præsentiam illius actus significant, in Ordine etiam verba illa: accipe potestatem, traditionem moraliter præsentem denotant; nam ad veritatem talis formæ secundum communem et humanum usum etsi physica præsentia non requiratur, moralis tamen requiritur, quæ non impeditur, si modicum tempus intercurrat.

Ultimo demum in Pœnitentia et Matrimonio multo minor requiritur præsentia materiæ et formæ. In his enim sacramentis solum requiritur talis ordo partium, qui sufficiat ad constituendam unam sententiam iudicis et unum contractum humanum, qui magna temporis distantia fieri potest; iccirco audita confessione hodie, potest cras dari absolutio, dummodo novum peccatum non interveniat, et inter absentes contrahi potest Matrimonium, licet unus multo post alium consentiat. Ratio est, quia modus sententiæ, et contractus humani, quem hæc sacramenta imitantur non requirit maiorem partium coniunctionem.

Quaestio LXI.

DE NECESSITATE SACRAMENTI.

Disputat hac de re *D. Thomas* articulis quatuor. Ego breviter Dico 1. Etsi sacramenta absolute loquendo necessaria non fuerint ad humanam iustificationem et salutem, cum Deus infinitis aliis modis iustificare et salvare potuerit homines: tamen congruentissime instituit divina sapientia sacramenta visibilia. Ita *D. Thomas* ar. 1., et breviter congruentiæ cur Deus voluit et se coli et nos sanctificari per sacramenta, sumi possunt vel ex parte Dei, vel ex parte hominis vel ex parte creaturarum ut eleganter *Alanus* lib. de Sacramentis cap. 24. *Suarius* disp. 6. Sect. 1. et *Valentia* sumarie conplexus, quæ Alanus habet in disp. 3. qu. 7. p. 1. Bellarminus libr. 1. c. 22., sicque amor noster erga ipsum augetur. Ex parte quidem Dei conveniebat misericordiæ Dei ut facillima et ubique obvia remedia instituerent, quibus statim subveniri possit fragilitati hominis tam labilis ad omnem occasionem. Sic ergo voluit, ut ad sumptionem et usum obvii elementi et peccata delerentur et robur adderetur et spes erigeretur divino promisso iustitiæ, ut quia homo Deum offendit usu creaturarum, appetens similitudinem Dei, nolens Deo obedire in usu creaturarum, iccirco cum misericorditer a Deo reparatur, ad maiorem humilitatem elemento subdi debebat superbus homo, qui ante dominus erat omnium, sapientiæ, coniunxit gravem paenam seu pudorem et grandem consolationem in eodem ut in circumcisione et hodie in Confessione; coniunxit rebus tam abiectis et obviis vim tam sublimem, ut sanctificationem, in quo confirmavit Christus sacramenta; sicut enim externior eius species contempta, intus Deus erat in Christo mundum reconcilians, ita etc., et ut *D. Thomas* ait 4. contra gen. c. 56.: primæ et universali causæ iustitiæ nostræ correspondere debebant viæ et instrumenta salutis; sicut ergo Christus causa nostræ iustitiæ exhibuit suum cultum Deo, operatusque est salutem nostram in sensibilibus suæ carnis elementis aqua, sanguine, sudore, ergo decuit, ut vis huius causæ visibilis ad nos derivetur per externos actus circa creaturas visibiles. Dei potentia elucet, quod potentiam dæmonum tam fragilibus rebus vincat, tantam vim aquæ tribuat, ut corpus tangat, cor

abluat, quod nec Angeli efficere possunt, ut et hic valeat illud 1. Cor. 1. v. 27.: Infirma mundi eligit ut confundat fortia. Quemadmodum ergo etsi Christus Iudæis scandalum gentibus stultitia eo quod sapientiam et potentiam Dei in illo non cernunt, nobis autem Dei virtus et sapientia: ita et sacramenta.

Ex parte hominis: 1. Nam ut recte *Hugo* 1. de Sacramentis parte 9. cap. 3.: Sacramentorum corporalia mire conveniunt homini ut est in hoc statu ad instructionem, ad humiliationem ad exercitationem eius in Dei cultu. Homo enim per peccatum deiectus est in cæcitatem intellectus, per superbiam læsam est irascibilis ut homo tam in bonis, quam in malis efferat se et infletur, parti concupiscibili res salutares factæ insipidæ, plenæ tædii; his tribus potentiis vitiatis suavissimum remedium in sacramentis. Nam intellectus per sensibilia instruitur, irascibilis sub elementis, quæ ruinæ occasio fuerunt, humiliatur, tædium concupiscibilis partis pronæ ad terrena ex varietate corporalium elementorum in divino cultu tædium omne depellitur. Instruimur ergo per similitudinem et repræsentationem rerum senisibilium, quomodo divina gratia per Christi merita purget animas nostras, nutriat, consoletur uniat, foveat, roboret nos, ut sicut teste *Apostolo Rom.* 1. per naturales creaturas virtus Dei primæ causæ et conservatoris rerum innotescit, ita per has novas creaturas Christi virtutem, qua supra naturam nos salvat, beat et in via spirituali confirmat cognoscamus. Et hoc est, quod *Chrysostomus* ait homilia 60. ad populum: Si incorporeus esses o homo, nuda et incorporea dona tibi dedisset, sed quoniam anima corpori inserta est, in sensibilibus intelligibilia tibi præbet.

2. Altera causa ex parte hominum est, ut his externis symbolis, velut in rempublicam sanctam et societatem communem externe cœant homines, atque in his ipsis rebus sancto fœdere pacis, unionis, charitatis, et communionis vincula colant, ut hoc modo constituatur Ecclesia visibilis etiam alienis spectabilis et ab omnibus aliis agnoscatur hic cætus, a quo cætu visibiliter excluduntur, qui ob peccata arcentur his symbolis per excommunicationem. Ut enim satis non est interius credere, sed oportet etiam voce profiteri, ita nos et opere profitemur in usu sacramentorum, quam rationem insinuat *Augustimus* Epistola 118. cap. 1., Christus, inquit, sacramentis significatione præstantissimis, et observatione facillimis, societatem novi populi colligavit; et 19.

contra Faustum c. 11. In nullum nomen societatis etc. Quæ ratio hæc omnia continet 1. Sacramentis visibilibus constitui rempublicam colentium Deum 2. charitatem et pacem inter cives eiusdem reipublicæ coli 3. Fidem professione declarari 4. Distinctionem ab aliis fieri: 5. Malorum membrorum apertam abiectionem iisdem ipsis contineri. Idem Tertullianus relatus qu. 60. ar. 1. initio.

Tertiam rationem addit *Eusebius* 1. demonstratione c. 6., ubi causam docens, cur Deus veteri populo sacrificia dederit, sic habet: quasi imperfectis illis simulacrorum cultu interdicto, per quædam arcana signa, ut religionem, quam ipse probabat, complecterentur, sacrificiis, et quibusdam corporalibus cæremoniis, Deum unum ut colerent præcepit, quam sane legem, cum non in perpetuum servare oportere sciret, unum dumtaxat circumscripsit locum, addito præcepto, ne ullo in loco eos, quos tradebat ritus, quam in illo certo perficerentur. Decuit, ut per easdem creaturas a servitate creaturarum revocaremur, per quarum inordinatum usum a Deo discesseramus.

Ex parte sacramentorum congruebat sacramenta in his elementis statui, 1. quia ut *D. Thomas* ait, 4. contra gent. c. 56.; ex assumptione rerum sensibilium ad cultum Dei defenditur contra Manichæos dignitas et bonitas, quam a Deo habent res corporeæ, quas impuras et malas dixere hæretici. 2. Ut res corporeæ pro nobis creatæ, sicut corporaliter nobis serviunt, ita et animæ prodessent, ut inde et corporis et animæ commoda habereinus, ut sic Deus medelam ferre inde, hostis unde læserat, et qui per creaturas seducti a dæmone, per creaturas reduceremur, ostenderetque Deus et potentiam suam, cui magis serviat quam dæmoni, et sapientiam, ut ubi dæmon hominem, ibi Christus vitam et libertatem occuleret; creaturæ muscipulæ sunt, Deus utitur iis ad libertatem. Deinde creatura vanitati subiecta est non volens Rom. 8., sed dum assumitur ad hominis restitutionem, et benedicitur ad sacros usus, liberatur a servitute corruptionis, ut de aqua benedicta dixi alibi; ut quæ peccatis nostris a pristina condemnatione deiectæ naturæ horrore insito ingemiscunt, ingemiscunt cum homini ad peccandum serviunt per assumptionem ad tam sacros usus liberatæ lætentur. Demum, quia tunc proprie creaturæ benedicunt Deum, cum illi exhibentur, vel tanquam supremo conditori naturæ ut in sacrificiis, vel tanquam redemptori et restauratori omnium, cui homo et de seipso, et de reliquis rebus gratias agit. Ephes. 1. Christus instaurat universa in seipso.

Ex quo apparet male quosdam hæreticos apud *Irenaeum* lib. 1. c. 18. v. 10. dicere: Non oportere inenarrabilis et invisibilis virtutis mysterium, per visibiles et corruptibiles perfici creaturas, et ea, quæ mente concipi non possunt, incorporalia et insensibilia per corporalia et sensibilia. *Porphirius* quoque reprehendebat Christianos utentes sacramentis, cum ordine naturæ inferiora debeant subdi superioribus et non sit ad infirma et egena elementa confugiendum *Galat.* 4. v. 9. Sed hæc nullius sunt momenti; nam etsi creaturis secundum se homo non subdatur nisi per nefandam earum adorationem: tamen creaturis, vel ut Dei flagellis, vel ut a Deo impositis sub præcepto ad exercitium obedientiæ, humilitatis, religionis, nihil vetat hominem subdi, nec hoc est naturæ ordinem invertere. Servire ergo creaturæ eam adorando nefarium est, servire eo modo, quo iudæi egenis elementis, seu quæ non sanctificabant nunc damnabile post Evangelium.

Sacramenta fuisse in lege veteri qu. 60. ar. 1. in fine §. Colligitur 4. et qu. 62. ar. 6. dub 3. initio.

Dico 2. In nova lege post Christi institutionem et præceptum necessaria sunt sacramenta, licet non omnia singulis, nec omnia eodemmodo, ita *Tridentinum* sess. 7. can. 4. *Eugenius* in Concil *Florentino;* et quidem hæc necessitas de Baptismo constat ex *Ioanne* 3. v. 5. De Pœnitentia post lapsum *Lucæ* 13. v. 3. De Eucharistia *Ioan.* 6. v. 54. De Extrema Unctione *Iacob.* 5. v. 14. Unde falso novatores Calvinistæ sacramenta hæc adiaphora vocant, quæ sine detrimento omitti possunt, ut etiam de Baptismo docet *Calvinus.* Cum potius adeo necessariæ obligationis sint, ut pro cuiuslibet sacramenti observatione debeant Christiani mori. Si enim (ut ait *Augustinus* 19. contra Faustum c. 14., antiqui pro prænuntiativis sacramentis et rerum nondum impletorum figuris dura et horrenda perpessi sunt, ut tres pueri, Daniel, Machabæi: quanto magis nunc pro Baptismo Christi, pro Eucharistia Christi, pro Signo Christi (scilicet Confirmatione) ad omnia perferenda paratior esse debet Christianus?

Adiaphoristæ.

Sed contra usum sacramentorum obiiciunt. 1. Gentiles idololatræ colunt deos suos per creaturas externas, ergo id Christianis non licet. 2. ut apud *Augustinum* Tom. 6. ait adversarius legis lib. 1. c. 18.: Deus videtur egere creaturis aut saltem delectari quibusdam ergo aliis, sicut dæmones delectari ait *Augustinus* 21. Civit. c. 6., 3. Christiani sola fide salvantur et corporalis exercitatio admodicum utilitatis est *1. Timoth.* 4. v. 8. et videtur contra Christianam libertatem his alligari. Ad 1. Respondeo: Hæc non

est nova obiectio; nam et olim obiicebatur Christianis, quod Cererem et Bacchum colerent, quia pane et vino utebantur in sacrificio ut constat ex *Augustino* 20. contra Faustum c. 13., ubi obicit gentilis Christianos colere Saturnum propter observationem sabbathi; et ut *Augustinus* ait Epistola 119. cap. 7. Tam mathematici, quam alii superstitiosi solebant se defendere, quod Christiani aliquid simile ipsis habere videbantur, nam et lunæ cursum observabant pro paschate et alia similia. Deinde quid mirum est, si gentiles eodemmodo fere coluere idola per creaturas, quo fideles Deum; *Augustinus* lib. 1. contra Adversar. legis c. 18. Dæmon ait talia a gentilibus sibi exhiberi non exigeret, nisi Deo vero hæc deberi sciret; falsus enim Deus sic vult adorari ab iis, quos decipit, sicut verus Deus honoratur ab iis, quibus consulit; et idem c. 19. subdit, non ideo reprehendi gentiles, quia ea, quæ nos sacrificamus, sacrificant, sed quia, quæ immolant, dæmonibus immolant 1. Cor. 10. v. 20. Quod vero *Deut.* 12. v. 30. prohibetur est, ne vel illicita sacrificia offeramus Deo ut filios etc. vel in loco a Deo prohibito et passim ut faciebant gentes.

A gentilibus mutuari quædam nos aiunt hæretici.

Vide de invocatione Sanctorum fol. 24.

Idem ad verbum 15. de Civitate c. 16. in fine.

Ad 2. Recte *Irenæus* lib. 4. c. 32. n. 1. Sacramenta non fiunt ob indigentiam Dei, sed propter nostrum obsequium. Ad 3. Falsum est assumptum; et si illa sola sufficit, cur baptizant? cur orant? cur dant elemosynas? *D. Paulus* vel loquitur de exercitatione corporali, quæ fit ad confirmandam sanitatem, ut vult *Chrysostomus,* vel ut melius *Ambrosius* loquitur de exercitio corporali, quod fit in cultu Dei per sacramenta corporalia, et similia externa opera; et tunc verum est sine pietate modicum hæc externa prodesse. Addit *D. Thomas* 3. p. qu. 61. a. 1. ad 1. Exercitationem per usum sacramentorum non esse mere corporalem, sed quodammodo spiritualem. Servitus autem Iudæorum non in eo erat, quod externa sacramenta habuerunt, sed ut ait *Augustinus* 3. de Doctrina Christiana c. 9., quod multa infirma, observatu difficillima habebant, et talia, quæ velamen habentes in oculis vulgus illa non intelligebat: Christus vero pro multis pauca, eademque factu facillima et intellectu augustissima et observatione castissima traditit, addit 19., et in veteri testamento libertatem spiritus habuisse eos, qui intelligebant, quid illa symbola significarent.

Dico 3. Non solum in statu patriæ nulla futura sunt sacramenta, sed probabile est, ne quidem in statu innocentiæ futura fuisse, si Adam in eo permansisset. Primum docet *D. Thomas*

a. 4. ad 1. Et ratio est: nam nec sunt illo statu necessaria sacramenta ad sanctificationem, cum in beatis sit gratia consummata, nec ad cognitionem, cum Deum clare videant, nec ad cultum, ad quem externæ cæremoniæ requiruntur, ut excitetur vel declaretur latens in animo devotio. At beati nec exercitatione egent, cum semper amori Dei vacent, nec signo, cum quilibet certus sit non de sua tantum, sed et de aliorum religione. 2. partem docet *D. Thomas* ar. 2. et ut dixi probabilis est ob authoritatem *D. Thomæ;* nam alias non videtur mihi prudenter definiri posse, quem modum providentiæ habiturus tunc fuisset Deus circa homines, cum id ex revelatis non colligatur, et congruentiæ pro utraque parte adferri possint, et Deus tunc potuerit facere libere quod voluisset. Solum igitur in hac re mihi certum est, quod quemadmodum si peccatum non fuisset, Christus in mundum non venisset, ita nec instituta fuissent sacramenta qualia nunc sunt instituta, quæ scilicet Christi meritis inniterentur et ipsius Christi instrumenta essent. Deinde mihi certum est in illo statu futurum fuisse cultum aliquem Dei externum præsertim per sacrificia, ut 22. qu. 85. ostenditur et probat late Suarius disp. 3. sect. 1. et 2., tum quia homo anima et corpore constans debuit Deum colere utroque, tum quia ut illa 22. qu. 85. docet *D. Thomas:* Sacrificia sunt de iure naturali in recognitione supremi dominii Dei et plenæ subiectionis nostræ secundum corpus et animam, quæ homo per se debet Deo, et non tantum occasione peccati, et ideo licet non essent sacrificia, quæ supponunt peccatum, ut nunc sunt, essent tamen propter prædictum finem, et alios similes, qui abstrahunt a peccato. Denique illud quoque certum est, non defuturas congruentes causas etiam in illo statu, ob quas Deus instituere potuisset sacramenta; nam nulla habito respectu ad peccatum præsentia sacramentorum sensibilium confert ad excitandam memoriam rerum spiritualium, ad comparandam faciliorem apprehensionem et affectum earum, ad declarandam divinam potentiam in physica productione gratiæ, ad fructum gratiæ ex opere operato per aliquem actum religiosum etc., ad externam professionem fidei, qua mediante populus coalesceret in unum nomen religionis; et demum sicut Deus ad exercitium obedientiæ et humilitatis prohibuit Adamo, ne attingeret lignum sensibile, ita propter similes rationes potuit velle ut accederet ad aliquod signum sensibile. Et quamvis etiam Deus potuerit in illo statu omnes effectus sacramentorum, aliis viis perfectioribus præ-

stare, sicut et nunc posset: quid tamen voliturus fuisset, si Adam non fuisset peccaturus, proinde nec Christus incarnaturus, non puto per intrinseca principia vel ex revelatis posse prudenter definiri; nam quod *Augustinus* 8. de genes. c. 4. et 13. civit. c. 20., lignum vitæ in paradyso vocat sacramentum, laxius sumit sacramenti nomen, ut qu. 1. ar. 1. diximus.

Dico 4. Ante legem scriptam, imo et ante circumcisionem datam Abrahæ, fuit aliquod sacramentum, quo peccatum originale delebatur in parvulis, licet illud non constiterit in aliquo signo sensibili determinato, nec adulti eguerint illo tanquam medio necessario ad salutem, ita *Augustinus* Tom. 7. lib. 5. contra *Iulianum* c. 9. Credendum non est, ait, ante datam circumcisionem famulos Dei, quandoquidem eis inerat fides mediatoris venturi, nullo sacramento opitulatos fuisse parvulis suis, quamvis quid illud esset, aliqua necessaria causa latere scriptura voluerit; et 15. de civitate c. 16. in fine: utrum aliquid fuerit, vel si fuit quale fuerit visibile regenerationis signum ante diluvium, sacra historia tacet. Eadem verba repetit lib. 2. de gratia Christi cap. 30. Favet *Gregorius* 4. Moral. relatus de Consec. dist. 4. Can. quod apud nos, qui est 5.: quod apud nos valet Baptizmus (ait), apud antiquos egit vel sola fides propter parvulos, vel pro adultis virtus sacrificii, vel pro iis, qui ex stirpe Abrahæ, mysterium circumcisionis. Rationem huius rei hanc colligo ex *Augustino:* in lege naturæ parvuli non fuerunt destituti remedio salutis, quo a peccato originali mundarentur, quia divina providentia, quæ vult omnes, quantum est ex parte sua, salvos fieri, debet non relinquere homines sine remedio salutis. Deinde ut idem *Augustinus* docet, et alibi ostendimus, etiam ad horum salutem necessaria fuit fides Christi, quia nemo mundatur nisi per Christum, proinde nisi Christo coniungatur per fidem, quæ supponitur aliis coniunctionibus supernaturalibus, quæ fiunt per charitatem etc., ergo etiam ad salutem parvulorum ante legem circumcisionis necessaria fuit fides, non parvulorum, qui credere non poterant, ergo parentum.

Vide q. 62. ar. 6. dub. 1.

Dico 5. In lege scripta fuere vera et proprie dicta sacramenta. Probatur, tum, quia ut in fine articuli 4. §. colligitur, 4. q. 60. diximus, illa vocat sacramenta, sicut et Concilium *Florentinum*, tum quia certum est in illa lege fuisse sacras cæremonias sensibiles et religiosas institutas ad aliquam sanctificationem hominum, et significantes gratiam per Christum dandam, ut constat ex Con-

cilio *Florentino* verbis relatis q. 60. a. 4. §. Dixi: sanctificationis, et colligitur ex *Coloss.* 2. v. 16. *1. Corint.* 10. v. 6. *Heb.* 10. v. 1., ubi omnia in figura contigisse dicuntur veteribus, et circumcisionem corporalem significasse circumcisionem spiritualem non manu factam, cuius meminit *Apostolus Coloss.* 2. v. 11. Hæc vero sacramenta legis scriptæ, et si pro omnibus fuerint instituta, non erant tamen necessaria nisi familiæ Abrahæ; et inprimis quod pro omnibus fuerint instituta, ut si vellent eorum participes efficerentur, patet. Nam circumcisio erat pro omnibus, qui vellent circumcidi, ut constat ex *Iudith.* 14. c. 6. *Gen.* 39. v. 24.: at circumcisio erat ianua ad cætera sacramenta; unde sicut qui circumcisus non erat agnum paschalem non poterat comedere, *Exod.* 12. v. 45. 48.: ita econtra, qui circumcidebatur reus erat universæ legis, *Gal.* 5. v. 3. Quod vero aliis non fuerit necessaria colligitur *Exod.* 12. v. 48, ubi liberum relinquitur aliis circumcidi. Ratio autem cur soli illi populo fuerint hæc sacramenta præcepta, fuit voluntas Dei; congruentia vero, quia populus ille specialiter a Deo electus erat, ut ex illo nasceretur Christus, et ideo decuit illum specialiter institui in cultu Dei, et disponi ad Christum suscipiendum, sicut per prophetas ita et per figuras Christi, et sacramentorum novæ legis.

Quæstio LXII.

DE EFFICIENTIA SACRAMENTORUM.

ARTICULUS I.

An sacramenta sint causa gratiæ?

Dubium 1.

AN SACRAMENTA NOVÆ LEGIS EX OPERE OPERATO CONFERANT GRATIAM?

Certum est primo de fide: sacramenta non esse causas principiales gratiæ iustificantis, cum solus Deus possit dimittere peccata, et infundere gratiam. Ita colligitur ex illo *Isa.* 4. 3. v. 25. Ego sum ipse, qui deleo iniquitates tuas. *Lucæ* 5. v. 21. *Marci* 2. v. 7. Quis potest dimittere peccata, nisi solus Deus? Unde *Cyprianus* sermon. de Baptizmo Christi initio: Remissio peccatorum, ait, sive per Baptismum sive per alia sacramenta donetur, proprie

Spiritus Sancti est, et ipsi soli, huius efficientiæ privilegium manet, verborum solennitas et sacri invocatio nominis, et signa institutionibus Apostolicis, sacerdotum ministeriis attributa, visibile celebrant sacramentum; rem vero ipsam Spiritus Sanctus format et efficit, et *Augustinus* Epistola 23, initio: aqua exhibet forinsecus sacramentum gratiæ, spiritus operatur intrinsecus beneficium gratiæ solvens vinculum culpæ. *Hieronymus* in c. 4. *Isaiæ* explicans illud *Matthæi* 3. v. 11.; Ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto, ex quo discimus ait, quod homo tantum aquam tribuat, Deus autem Spiritum Sanctum, quo sordes abluuntur; et ideo ait: dixisse *Isaiam:* Cum abluerit Dominus sordes filiarum Sion. Similia *Ambrosius* lib. 1. de Sacramentis cap. 5. et alii patres, quos late refert *Vega* lib. 7. in Concilio *Trid.* cap. 4. et 12. *Suarius* disp. 9. sect. 2. initio, *Medina* 3. q. 13. ar. 2. dub. ultimo conclusione., qui omnes in eo consentiunt, nec sacramenta nec ministros sacramentorum dare gratiam per authoritatem, licet dent per ministerium, iuxta illud *Ioannis* 20. v. 23., quorum remiseritis peccata etc. Ratione id ipsum patet, quia nullus inferior et subditus potest propria authoritate remittere iniurias contra principem factas: at omnis creatura est inferior Deo, contra quem sunt peccatorum iniuriæ, ergo nulla creatura potest propria virtute esse causa remissionis peccati. Ex quo ulterius sequitur, nullam creaturam posse sua vi efficere gratiam iustificantem, tum quia illa supernaturalis est et nemini debita ac proinde anima solum habet potentiam obedientialem ad eam recipiendam, at potentia obedientialis solum Deum respicit, tanquam principale agens. Cum potentia obedientialis consistat in summa subiectione creaturæ ad Deum, ut ad primum authorem rerum per imperium operantem, ergo; tum quia gratia natura sua est forma incompossibilis peccato, ergo tam non potest fieri virtute propria creaturæ, quam non potest dimitti peccatum. Dices, licet in subiecto, in quo est peccatum, non possit a causa creata produci gratia, potest tamen in subiecto, in quo nulla est resistentia peccati. Contra est, nam licet maior virtus necessaria sit ad producendam formam in subiecto, in quo est aliqua physica resistentia contrariæ qualitatis, quam ad producendum in subiecto, in quo nulla est talis resistentia: peccatum tamen habituale, quod per gratiam tollitur, non est forma physica positiva, quæ physico modo possit resistere productioni gratiæ, ergo non requiritur maior vis physica ad gratiam producendam, qua dimittitur peccatum, quam ad producendam gratiam simpliciter.

Certum est 2. Sacramenta aliquo modo esse causas gratiæ, et remissionis peccatorum. Probatur ex Scripturis; et primo quidem de Baptismo; nam *Ioan.* 3. v. 5. Nisi quis renatus fuerit ex aqua etc. Non est scriptum (ait *Augustinus* Epistola 23.) Nisi quis renatus fuerit ex parentum voluntate, aut ex offerentium vel ministrantium fide, sed ex aqua: ergo aqua regenerat hominem in Christo: *Ephes.* 5. v. 26. Mundans Ecclesiam lavacro aquæ, in verbo vitæ; ad *Titum* 3. v. 5. Non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum magnam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis; *1. Petri* 3. v. 21. Nunc nos salvos facit baptisma, eo scilicet modo, ut ipse explicat, quo tempore diluvii, arca salvum fecit Nœ: *Roman.* 6. u. 4. Consepulti sumus cum illo per Baptismum in mortem, ubi per Baptismum ait nos mori, ut autem sciremus, qualis sit illa mors, addit v. 1., qui mortuus est, justificatus est a peccato. *Actor.* 22. v. 16. Exurge baptizare, et ablue peccata tua, *Act.* 2. v. 38., baptizetur unusquisque vestrum in remissionem peccatorum. Idipsum constat ex prophetiis, quæ sunt de Baptismo, *Zachar.* 13. v. 1. Erit fons patens, *Ezech.* 36. v. 25. Effundam aquam mundam, mundabimini, et dabo vobis cor novum, ergo per Baptismum mundamur et præterea cor mundum creatur in nobis; *Micheæ* 7. v. 59., proiiciet in profundum maris omnia peccata nostra, quod de Baptismo dici notat *Hieronymus* Epistola 83. *Augustinus* in psal. 113. Sicut etiam illud Isai. 1. v. 16. Hieronymus de Baptismo interpretatur cum aliis, ubi postquam Deus victimas non placere sibi dixerat, subdit, lavamini baptizemini in sanquine meo per lavacrum regenerationis. Idem indicant figuræ huius sacramenti, figura arcæ noeticæ, quæ explicatur *1. Petri* 3. v. 21., figura submersionis Aegyptiorum in mari, quam explicat *D. Paulus 1. Cor.* 10. v. 2., omnes ait in Moyse baptizati sunt, in nube in mari, et addit v. 11. Hæc omnia in figura contingebant. Figura *Naamani* lavantis se, qui vere mundatus est per lotionem 4. *Regum* 5. v. 14., licet ægre crederet vim aquæ. Figura probaticæ piscinæ *Ioan. 5.* v. 4. Figura Natatorii Silœ, in quo cæcus vere illuminatur, *Ioan.* 9. v. 7. Figura aquæ lustrationis, cui admistus erat cinis vaccæ rufæ, *Num.* 19. v. 12., cuius aspersio mundabat, recte enim notat *Augustinus* qu. 33. in *Numeros:* hanc fuisse figuram Baptismi; cinis vaccæ significabat Christi mortem, aqua Baptismum, hisoppus herba humilis fidem sine qua non prodest: ideo *Psal.* 50., asperges

Late *Bellarminus* lib. 2. de Sacramentis cap. 3. et 13.

1. Petri 2. Quasi modo geniti regenerati, renovati.

Baptismi vis.

me Domine hysoppo. Demum figura fuit Baptismi circumcisio ut habetur *Coloss.* 2. v. 11. quia ut illa vere præscindebatur pars, sic in Baptismo peccatum. Figura fuit quod ut initio mundi Spiritus Sanctus dicitur Gen. 1., incubasse aquis, fæcundas scilicet ea reddendo, ut inde pisces procrearentur per vim vitalem a Spiritu Sancto acceptam: ita aquæ Baptismi in Christi Baptismo novas creandi homines accepere, ut explicat *Hieronymus* Epistola 83. *Tertullianus* libro de Baptismo c. 1. n. 9. Nos (ait) pisciculi secundum ιχθῦν; nostrum Iesum Christum in aqua nascimur; *Augustinus* 18. Civit c. 23. Horum ait verborum Ιησοῦς χριστος θεοῦ ὑιὸς, σωτὴς hoc est Iesus Christus Dei filius salvator, si primas literas iungas, erit ἰχθυς idest piscis; ubi baptizatos vocat pisciculos, quia ex aquis nascuntur. Idem *Optatus* lib. 3. et ideo, ut *Augustinus* notat 18. Civit c. 23., literæ capitales versuum Sybillinorum faciunt ἰχθὺς idest piscis, et eleganter *Optatus:* hunc piscem, ait, cuius felle curatur Tobias etc. et ut paucis complectar: si Baptismus non sanctificat, nec fides quidem; nam quicquid fidei tribuitur, tribuitur et Baptismo: fides te salvam fecit, dicitur *Lucæ* 7. v. 50. Atqui *1. Petri* 3. v. 21. dicitur salvos fecisse Baptisma. Dicitur Act. 15. v. 9., fide purificans corda; ad *Ephes.* 5. v. 26., mundare dicitur Baptismus: dicimur iustificari fide, *Rom.* 3. v. 28., atqui ad Titum 3. v. 5. salvari dicimur per Baptismum.

De aliis sacramentis idem ostendi potest, ut de Pœnitentia *Ioan.* 20. v. 13., quorum remiseritis. *Matt.* 16. v. 19. Quodcunque ligaveris. *Matt.* 18. v. 18. Quæ alligaveritis super terram; de Extrema Unctione *Iacob.* 5. v. 15., de Confirmatione *Actor.* 8. v. 15. 16. Cap. 19. v. 6. de Eucharistia *Ioan.* 6. v. 55. Qui manducat, habet vitam æternam, v. 58. Ipse vivet propter me et *1. Corint.* 10. v. 17., sumptio Eucharistiæ causa dicitur unionis corporis mystici, ubi Palus docet: manna typum fuisse Eucharistiæ, ergo sicut manna corpus ita Eucharistia animam pascit, de Ordine idem colligitur ex *2. Timoth.* 1. v. 6. *1. Timoth.* 4. v. 19.

Secundo idem probatur ex Conciliis, ut *Nicæno,* cum in symbolo ait: confiteor unum Baptisma in remissionem peccatorum: *Florentino* in decreto *Eugenii.* Nostra ait sacramenta continent gratiam, et digne suscipientibus conferunt; et ut omittam Concil. *Constantinop.* 1. *Milevitanum, Aransicanum;* quæ refert *Bellarminus* lib. 2. de Sacramentis cap. 5., idem docet *Tridentinum* Sess. 7. can. 6., 7., 8. et Sess. 6. cap. 7. Baptismum vocat causam instru-

mentalem gratiæ, idem Concil. *Viennense* in Clement. de Sancta Trinitate §. ultimo; summi pontifices Cap. Firmiter De Sum. Trinitate, Cap. Maiores de Baptismo. Ex Patribus latissime id probat *Bellarminus* lib. 2. cap. 6. et 7. *Augustinus* Tract. 80. in Ioannem: Unde (ait) ista tanta virtus aquæ, ut corpus tangat et cor abluat? Tomo 9. lib. de Catechysmo cap. 3. Aqua illa non solum sordes corporis mundat, sed animam a peccatis liberat, hæc aqua mundat animam. Tom. 7. lib. 2. contra Epistolam Gaudent. c. 4. A peccatis omnibus lavacro regenerationis abluantur; 19. contra Faustum c. 11. Vis sacramentorum inenarrabiliter valet plurimum. *Chrysostomus* hom. 25. in Ioannem ait: Aquas spiritualiter producere animam et quod matrix embrioni, hoc esse aquam fideli. *Gregorius* Nyssen. lib. de Baptismo postquam dixisset: aqua expiari peccata, quærit, quomodo id fiat et explicat similibus miraculis, ut quod virga Aaron floruit etc. *Cyrillus* lib. 2. in Ioann. c. 42. Sicut, ait, aqua calefacta igni non aliter urit, quam ignis, sic Spiritus Sancti operatione aqua reformatur ad divinam virtutem, *Ambrosius* 2. de pœnit. c. 2., quomodo aqua mundet explicat similitudine mundationis Naaman; alios Patres vide apud *Bellarminum.*

Ratione probari hæc res non potest, cum tota a voluntate Dei pendeat. Dices, non videtur esse de fide: sacramenta esse causam gratiæ, sed sufficit si sint conditio sine qua non; ut enim sacramenta dicantur conferre gratiam, id videtur sufficere. Deinde non est de fide, dari gratiam habitualem, quæ sit qualitas saltem in adultis, ergo nec est de fide, sacramenta esse causam illius. Si autem gratiæ nomine intelligamus denominationem extrinsecam ab actu Dei amantis, non possunt sacramenta illius causa esse, nisi sint causa actus divini; sicut enim implicat, ut aliquis sit causa esse visi parietis, qui non est causa visionis, ita etc. Ad 1. respondeo: id dixi non posse patet, tum quia illæ particulæ, quibus utitur Scriptura: ex aqua, per lavacrum, significant aliquam causalitatem, tum quia Concil. *Trid.* Sess. 6. cap. 7. Baptismum vocat causam instrumentalem gratiæ, *Florent.* vero ait: sacramenta conferre gratiam, quod causæ et non conditioni convenit; et tam *Florent.* quam *Trident.* sess. 7. can. 6. aiunt: sacramenta continere et conferre gratiam; at non continent, ut crumena pecuniam, ergo ut causa; tum quia, si sacramenta novæ legis solum sunt conditiones non erunt præstantiora, quam circumcisio, quæ et

ipsa erat conditio sine qua non, et tamen Apostolus vocat vetera sacramenta collata cum nostris, infirma et egena elementa *Galat.* 4. v. 9. ut infra ostendemus, tum, quia infra ostendemus, sacramenta esse causas physicas gratiæ, tum demum idipsum ostendi potest ratione a priori. Nam eo differt conditio sine qua non a vera causa, quod causa illa est, quæ per vim et potentiam internam influit in effectum, et est principium, unde motus; conditio vero tantum tollit impedimentum aliquod extrinsecum, quod impediebat ex natura rei, quominus causa influeret in effectum et sequeretur actio, quale impedimentum est distantia et tollitur per approximationem. Dixi (extrinsecum); nam id, quod formaliter tollit impedimentum intrinsecum causæ activæ, non est conditio, sed virtus agendi, et id, per quod causa constituitur in actu primo, cuiusmodi est calor in aqua: at sacramenta nullum impedimentum ex natura rei productionis gratiæ auferunt, nec supplent aliquem defectum respectu talis productionis, cum respectu Dei productoris gratiæ nullus sit defectus, nec ullum impedimentum ex natura rei, quominus gratiam producat etiam sine sacramento. Addidi ubique (impedimentum ex natura rei); nam id, quod tollit impedimentum ex pacto et libera voluntate positum, quominus voluntas Dei vel hominis libere influat in aliquem effectum, non est conditio, sed causa moralis, cuiusmodi est exhibitio syngraphæ ad exigendum debitum, ostensio sigilli vel alicuius rei ad impetrandum aliquid. Unde authores catholici ut *Canus* Relect. de Sacramentis post 6. conclu. *Durandus, Gabriel Bonaventura* et alii relati in *Suario* disp. 9. Sect. 2. *Valentia* disp. 3. q. 3. p. 1. in 2-a Sententia, qui docent sacramenta esse causas sine qua non gratiæ, solum intendunt docere sacramenta esse causas morales, sicut chirografus regius causa est moralis voluntatis dandi aliquid in œconomo, licet ipsius exhibitionis physicæ non sit immediata causa moralis, sed solum mediata. Unde horum doctorum sententia non est magis erroris damnanda, quam eorum, qui solam causalitatem moralem agnoscunt in sacramentis, et solum reprehendi possunt, quod conditionem sine qua non confundant cum causa morali.

Conditio sine qua non.

Vide Petrum Soto Lect. 9. de Iustitia Sacerdotum.

Ad 2. Communior sententia tenet de fide esse, quod detur gratia habitu alis, per quam iustificamur, ut alibi est probandum. Et licet gratia esset sola denominatio ab amore Dei, per quem nulla creata qualitas producitur in homine cum iustificatur, (quod tamen est omnino impossibile), adhuc tamen intelligi possent sacra-

menta esse causæ huius denominationis, non quidem physicæ, sed morales tamen ex pacto Dei inclinantes scilicet voluntatem Dei ad faciendum hominem gratum; licet enim ut ar. 3. dicam nulla possit esse causa ne quidem moralis actus divini immanentis, effectus tamen illius actus dari potest causa.

Certum est 3. Quod cum Catholici docent ex opere operato conferri gratiam in sacramentis, non id docere, quod mendacissime Catholicis attribuunt *Lutherus, Melanchton, Chemnitius, Calvinus* relati a *Bellarmino* lib. 1. de Sacramentis cap. 2., 3. et sequentibus et lib. 2. cap. 2., quod scilicet sacramenta conferant gratiam etiam adultis sine fide, et ullo bono motu cordis illorum; id ergo falsissimum est, nec ullus unquam Catholicorum docuit ut ait *Trid.* Sessio. 14. cap. 4. in fine, et qu. 64. cum de causa suscipiente sacramenta disputabimus, ostendetur. Ut igitur intelligatur, quid Catholici hac loquendi forma significent: sciendum est, in administratione sacramentorum duo posse considerari: 1. Ipsum opus exterum cum significatione supernaturali, quam habet ex divina institutione. 2. Honestatem, quam habent illa opera ex intentione et devotione vel suscipientis sacramentum, vel ministri operantis, quæ inter se valde differunt, et ab invicem separari possunt. Nam imprimis potest quis ministrare sacramentum intendendo facere, quod fecit Christus, etiam sine ulla honestate in agendo, imo et cum inhonestate in agendo et peccato, ut si animo simoniaco, si propter finem malum, si in excommunicatione ministret. Ut igitur hæc duo distinguerent Theologi, opus exterum cum significatione supernaturali, quam ex Dei institutione habet, vocant opus operatum, quia nil includit dependens ab actuali honesto usu et devotione operantis; opus vero ipsum quatenus honestum est non solum honestate obiectiva, sed etiam actuali, dicitur opus operantis; quia secundum hanc honestatem dependet a devotione operantis et honesta ipsius intentione; ut verbi gratia, quia facit ex motivo charitatis, ex motivo professionis externæ fidei per externam cæremoniam. Nam illa externa actio ex tali motivo elicita honesta est actuali honestate, quæ effectus est privatæ intentionis, ex qua operatur minister. Præterea cum ex opere operato dicunt Catholici conferri gratiam, hoc etiam docent non propter meritum operum, et actionem suscipientis sacramentum propter illius devotionem conferri in sacramento gratiam, sed ut loquitur *Augustinus* lib. 1. de peccatorum meritis c. 19. in fine: Vi sacramenti ita ut licet in adultis debita præparatio neces-

saria sit ad rite et cum fructu sumendum sacramentum, hoc est fides ut habetur *Marci* 16. v. 16. qui crediderit. *Actor.* 8. v. 12. Cum vero credidissent Philippo baptizabantur, pœnitentia ut habetur *Act.* 2. v. 38. pœnitentiam agite et baptizetur etc. Probatio sui 1. *Corint.* 11. v. 28.: tamen hæc omnia non sunt causa effectiva et meritoria, quæ suo concursu vim efficaciam et valorem tribuant sacramento, sed tantum sunt causæ dispositivæ materiales et passivæ respectu effectus sacramenti, sicut siccitas in ligno dispositio est combustionis, cuius causa est ignis; et sicut circa quos Christus miracula operatus est sanitatum, debebant illi quidem credere, sanitas tamen non a fide illorum, sed a Christi virtute erat, homo autem fidelis erat ut materia bene disposita, ita etc. Ita hanc rem explicant omnes Catholici tam antiqui, quam recentiores, ut videre est in *Alano* lib. de Sacramentis cap. 31. *Bellarmino* lib. 2. cap. 1. *Valentia* 3. p. disp. 3. qu. 3. p. 1. longe post medium.

His positis solum controversia est de modo, quo sacramenta conferant gratiam, an scilicet ex opere operato, vel ex opere operantis?

Novatores hæretici fatentur sacramenta esse instrumentales causas conferendæ nobis gratiæ, ut expresse loquitur *Calvinus* in Antidoto Trident. Sess. 7. can. 5. de Sacramentis; aiunt tamen hanc gratiam non aliomodo efficere sacramenta in nobis, quam quo verbum Dei, quia scilicet tanquam sensibiles voces excitant in nobis fidem, quæ sola iustificat. Ita *Lutherus, Philippus, Chemnitius* quos late refert *Bellarminus* lib. 2. cap. 2., et *Calvinus* tum in Antidoto Sess. 7. can. 8. tum 4. institution. cap. 14. n. 12., 17. Fundamentum est tum quia Scriptura docet iustum ex fide vivere *Rom.* 1. v. 17. Heb. 10. v. 38. Galat 3. v. 11., ergo sacramenta non alio modo sunt causa vitæ spiritualis, quam quo verbum Dei, causando scilicet fidem, ex qua vivit iustus. Similiter 1. *Petri* 3. v. 21. Baptismus salvare dicitur conscientiæ bonæ interrogatione, tum quia *Augustinus* id innuit Tract. 8. in Ioan.; vos mundi estis propter sermonem, non dixit (ait), propter Baptismum, quia etiam in Baptismo verbum mundat: unde tanta vis aquæ, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur, quod deinde confirmat Augustinus ex illo Act. 15. v. 9. Fide purificans corda eorum, ergo secundum *Augustinum* Baptismus ideo solum iustificat, quia est quasi verbum fidei, et signum mysterii credendi, non quia per se præstat iustitiam. Cætera

eorum argumenta plane puerilia bene refellit *Bellarminus* lib. 2. de Sacramentis cap. 9., 10., 11.

Dico 1. Sacramenta esse causas gratiæ, non solum excitando fidem, sed etiam immediate; hoc aliqui probant ex locis Scripturæ supra allatis, quibus Deus dicitur per Baptismum mundare etc. Sed non urgent; nam fatentur novatores Baptismum habere aliquam causalitatem instrumentalem respectu iustitiæ, sed eam docent consistere in excitatione ad fidem earum rerum, quæ per signa sacramentalia repræsentantur. Probatur igitur. 1. Quod Baptismus etiam infantibus, et amentibus confertur utiliter ac necessario, eosque vere mundat a peccato originali: at non mundat excitando in eis fidem, ut supra diximus et prope evidens est; ergo causalitas Baptismi ad peccata remittenda alia est, quam excitandi ad fidem. Maior ex usu et consensu Ecclesiæ, et ex necessitate Baptismi patet et definita est in Concilio *Milevit.* can. 2. circ. an. Christi 400. *Augustinus* certe 4. Confess. c. 4. narrat utiliter baptizatum amicum suum in morbo non sentientem. Idem docet lib. 1. de Adultor. Coniugiis c. 26. Tom. 6. et c. 28. *Leo.* Epistola 91. et Concil. *Arausic.* 1. can. 12. definit Catechumenum si in infirmitate obmutescat baptizandum, et fideli pœnitentiam impertiendam si qui adsunt testentur eam petiisse, quod idem definit Concil. 4. *Carthaginense* can 76. habetur Tomo. 4. Concil.

2. Non solum vellus *Gedeonis,* umbra *Ezechiæ,* et sacramenta vetera, Baptismus *Ioannis* excitabat ad fidem baptizatos, iuxta illud *Actor.* 19. v. 4. Ioannes baptizavit baptismo pœnitentiæ dicens in eum, qui venturus esset ut crederent. At Baptismus noster nobiliori modo confert gratiam, quam baptismus Ioannis. Idcirco enim voluit *Paulus Act.* 19. v. 5. baptizare eos, qui et crediderant iam, ideoque discipuli vocantur ibidem v. 1., et baptizati erant a *Ioanne,* ergo Baptismus a Christo institutus altiori modo concurrit ad iustitiam, quam obiective solum excitando ad fidem baptizatos; consequitur ex illo *Matt.* 3. v. 11. Ego baptizo aqua ille Spiritu Sancto, ergo tantum est discrimen inter Christi et Ioannis Baptismi efficaciam, quantum inter aquam et Spiritum. 3. Adultis post fidem ex toto corde necessarius est ad salutem Baptismus, ergo ad salutem et iustitiam concurrit Baptismus non solum excitando fidem, sed alio modo altiori. Antecedens patet *Act.* 8. v. 12. et 37., ubi postquam Eunuchus ex toto corde credit, baptizatur, et Dominus *Marci* 16. v. 16., qui crediderit et baptizatur etc. *Matt.* 28. v. 19.

Euntes docete omnes gentes baptizantes; et *Act.* 2. v. 28., post pœnitentiam et compunctionem cordis baptizantur, *Act.* 22. v. 16. post invocatum nomen Domini idest post fidem, quibus omnibus cum fides præcedat dici non potest, quod Baptismus salvet solum excitando fidem; non minus enim inepte poneretur primo effectus, postea causa, quam si quis diceret, qui sanatus fuerit, et acceperit medicinam, vel certe qui crediderit et audiverit verbum Dei, ergo. *4. Ioan.* 3. v. 5. Nisi quis renatus fuerit ex aqua etc. ubi Baptismus aquæ dicitur causa novæ nativitatis, sed non potest id intelligi, quod sit causa solum excitando fidem, hoc enim modo non esset vera Christi sententia. Si enim sola fides iustificat, impertinens est ad salutem, unde excitetur illa fides, ex aqua ne, vel ex concione, ergo cum sine Baptismo sola concione excitari possit fides, sine Baptismo regenerari potest homo, nec eget Baptismo. Respondet *Calvinus* lib. 4. c. 16. v. 25., locum illum non intelligi de Baptismo aquæ, sed aquæ nomine Spiritum Sanctum intelligi, qui instar aquæ mundat, sicut *Matt.* 3. v. 11. Christus dicitur baptizare Spiritu Sancto et igni, ubi nomine ignis Spiritus Sanctus intelligitur. Sed contra, tum quia Patres omnes locum illum de Baptismo aquæ intelligunt, ut ostendit *Bellarminus* lib. 2. c. 3.; tum quia hoc modo penitus negari potest Baptismus aquæ, nam eodemmodo ubique nomine aquæ intelligeremus Spiritum Sanctum, tum quia simile quod adfertur de igne, non est ad rem, nam vere intelligitur ibi ignis; qui visibiliter descendit in Apostolos, vel ignis tribulationis, deinde aqua præponitur Spiritui Sancto illo *Ioann.* 3., ubi si aqua accipitur pro Spiritu Sancto, ponitur ad declarandum effectum Spiritus Sancti, qui est mundare, at absurde ponitur prius declaratio, deinde id quod declarandum est, ergo. Quod autem de Baptismo dicimus, idem a paritate rationum dicendum est de aliis sacramentis, quæ, ut ostendimus ex Scriptura, sunt etiam causa gratiæ. 5. Probatur idem authoritate Patrum, inprimis, quia ex communi sensu et consensu Ecclesiæ, si Baptismus repetatur, committitur sacrilegium, at si usus Baptismi tantum esset, ut operaretur obiective excitando fidem, posset utiliter repeti, ergo. Deinde Patres docent inenarrabilem esse vim in aqua a Spiritu Sancto acceptam, ita *Augustinus* 19. contra Faustum c. 11. *D. Basilius* de Spiritu Sancto cap. 12. et 15., at si solum concurrit aqua, tanquam prædicatio obiective excitando fidem, ea vis non magis est intelligibilis, quam sit vis in vocibus vel in imagine

movente ad fidem mysteriorum repræsentatorum. Idem ostendi potest ex Patribus infra citandis, qui vim quandam a Spiritu Sancto dari aqua docent et physicam efficaciam sacramentorum agnoscunt.

Ultimo probatur ratione, quod sacramenta immediate applicando Christi merita iustificent, et non tantum excitando fidem, tum quia ut dixi conferri iis potest Baptismus, qui fidem habere non possunt, tum quia, si sacramenta essent nuda signa ad excitandam fidem instituta, potuissent ab hominibus institui, et eandem vim habuissent; ad nudam enim significationem nil refert, quis instituerit signum, quid enim refert, quis posuerit signa in hospitiis, tubæ iussu Dei factæ, et nostræ eodemmodo sunt signa belli, voces hebraicæ a Deo scriptæ cum daret decalogum, et latinæ eodemmodo significant, tum quia si sacramenta solum operantur excitando fidem, ut Verba, nec opus esset viris doctis conferri, cum ipsi legendo Scripturas excitari possunt ad fidem, et quidem ut qu. 60. a. 5. diximus, multo efficacius, quam ex pura administratione sacramenti. Unde tantum valeret legere caput unum ex bibliis, vel aspicere inaginem Baptismi in tabella depictam, quantum baptizari, vel sumere Eucharistiam. Nec minus prodesset Baptismus illis, qui adstarent, quam qui baptizantur vel communicant, imo sat esset, si coram tota multitudine unus baptizaretur vel communicaret; illa enim concione, et signo visibili omnes excitarentur ad fidem. Nec quidquam interesset inter nova et vetera sacramenta, cum et hæc signa fuerint et umbræ corporis Christi; tum demum quia ut postea dicemus, sacramenta pendent a Christi mortis merito, et ideo docent Patres sacramenta fluxisse e latere Christi, et per baptismum Christi vim tributam aquis. At si sacramenta non efficiendo, sed solum obiective excitando fidem tamquam signa operantur, nec ullam vim tribuisset eis Christi passio, sed sola institutio, nec magis vere diceretur Christus dedisse eis vim et illa manasse a Christi latere, quam diceretur concioni dedisse Christus, ut significaret et concionem *Lutheri* manasse ex Christi latere.

Ex his evidenter sequitur id, quod recte notat *Bellarminus* lib. 1. cap. 29. *Suarius* disp. 2. Sect. 3. §. Secundo seq. *Alanus* cap. 33. verba quæ sunt formæ sacramentorum non esse concionatoria, sed consecratoria, hoc est non proferri solum ad excitandam et persuadendam fidem, in quem finem dirigitur concionis verbum, sed ad conferendam sanctitatem per ministerium rerum sensibilium,

quod est consecrare rem sensibilem, ut virtutem habeat sanctificandi. Hoc ergo patet, tum quia si verba illa essent tantum concionatoria, et solum operarentur modo concionum, nihil efficerent nisi intelligerentur, et consequenter non posset Baptismus rite conferri linqua latine rudibus, ut fatentur novatores; ita *Calvinus* lib. 4. c. 15. n. 16. Nos bene baptizare, licet utamur latina forma, ergo; tum quia si verba illa deberent esse tantum concionatoria, non essent necessaria determinata verba ut verbi gratia: Ego te baptizo in nomine Patris, sed sufficeret quæcunque concio apta ad excitandam fidem. Nam Christus nusquam præscripsit in Scriptura,quod in collatione Baptismi illis præcise verbis utendum sit. Sed tantum docet: baptizandum in nomine Patris etc. nulla facta mentione, quibus præcise verbis id fieri debeat, ut late ostendit *Bellarminus* loc. citato. At ex Ecclesiæ traditione habemus ea præcise verba usurpanda in Baptismo, sicut et in aliis sacramentis, alia determinata forma ex eodem usu Ecclesiæ constat, tum quia si forma illa est concio, non solum male diceret *Apostolus Corint.* 1. v. 17. Quod non sit missus baptizare, sed evangelizare, sed nec baptizandi essent infantes, non enim fieri debet concio, ubi non est auditus, *Eccl.* 32. v. 6., tum quia si verba illa sunt concionatoria, et non operativa, ergo cum minister dicit: ego te baptizo non vult dicere, ego te abluo a peccatis, sed, ego testificor tibi remitti peccata vel te electum esse. At talis testificatio sæpe falsa est, et semper incerta ministro, ut qu. 60. ar. 5. ostendimus, ergo. Maneat igitur, verba sacramentorum non esse concionatoria ac proinde nec deberi necessario vulgari linqua proferri, sed operativa quoque, sicut illa verba Christi *Ioan.* 11. v. Lazare veni foras, *Lucæ* 7. v. Remittuntur tibi peccata, *Iosuæ* 10. v. Sol ne movearis. *Gen.* 1. v. Crescite et multiplicamini.

Traditio.

Non est vulgari linqua Baptizandum

Dico 2. Sacramenta ex opere operato conferunt gratiam non ponenti obicem, ita Concilium *Trident.* Sess. 7. can. 8. Idem docuit *Augustinus* aliis verbis lib. 4. contra Crescon. c. 16. Non eorum meritis, a quibus ministratur, nec eorum, quibus ministratur constat Baptismus, sed propria veritate atque sanctitate propter eum, a quo institutus est, et lib. 1. de peccatorum merit. c. 29. Explicans, quomodo parvuli fideles sint, cum sensum credendi non habeant: Totum hoc fit ait vi sacramenti, et c. 33. Ut fideles sint, ait, hoc in eis acquiritur per virtutem sacramenti, 4. de Baptismo contra Donat. c. 24. Sacramenti sanctificatio per se ipsam

consideranda. Idem docent reliqui Patres superius relati, qui explicantes modum, quo aqua purget animam, utuntur similitudine aquæ calefactæ, matricis, etc. Et certe est multo gloriosius Deo, quod omnem sacramentorum efficaciam suæ institutioni potius, quam nostris actibus adscribamus; et ad Christi passionis gloriam illustrandam spectat, quam minimum tribuere ministro secundario, ut eo plus concedatur sacramentorum institutori ac ministro primario Christo, cuius vis ad salutem viget etiam tunc, cum ministri mali sunt ut qu. 64. probabimus. Unde hæc conclusio ex ea parte, qua docet sacramenta non ex ministri devotione conferre gratiam, illa qu. 64. probabitur; quatenus vero docet, nec a suscipientis devotione habere hanc vim, evidenter probatur, tum quia in parvulis et amentibus baptizatis certum est, vim non habere ex ipsorum devotione, sicut nec in adultis, quos ex attritis contritos facit pœnitentia, ut mox dicemus: tum quia si hoc non esset non differrent sacramenta a ieiuniis, orationibus etc. quibus augmentum gratiæ confertur ex opere operantis. Quomodo autem ponatur obex gratiæ, seu quæ disposito necessaria sit in recipiente sacramentum, ut gratiam percipiat, qu. 64. explicabimus.

Christi gloria ex Sacramentis.

Ad argumenta hæreticorum: ad 1. recte *Augustinus* lib. 1. de prædestinatione. Sanct. c. 7. Ideo ex fide dici iustificari hominem, quia ipsa prima datur, ex qua impetrantur cætera; vel ut *Tridentinum* ait sess. 6. cap. 8., quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis. Nam alias ex eadem Scriptura clarum est, præter fidem multa alia necessaria esse ad salutem et iustitiam veram; unde Scriptura non dicit iustum ex sola fide vivere. Illum *D. Petri* locum varii varie explicant, ut videre est apud *Bellarminum* lib. 1. de Sacramentis cap. 17. *Suarium* disp. Sed literalis sensus est: ex Baptismo non solam ablutionem carnis sequi, sed et animæ ita ut coram Deo rationem sui ipsius reddere et interrogatis respondere possit. Itaque *D. Petrus* per metonymiam explicat causam per effectum, hoc est sanctitatem et iustitiam per responsionem ad interrogata. Quanquam *Suarius* disp. 7. sect. 1. cum Gagneo et aliis ita explicant, ut velint *D. Petrum* dicere: Baptismum salvare non ut sumitur ad mundandum corpus, sed ut sumitur ad mundandam animam et cum dispositione ad hunc effectum accomodata, quæ ideo explicatur ab Apostolo per conscientiæ interrogationem, quia allusio fit ad consuetudinem Ecclesiæ interrogantis: an velit

baptizari etc. Per quam interrogationem significatur, qua intentione et dispositione suscipiendum sit Baptisma ut salvet. Ad *Augustinum* late respondet *Alanus* cap. 20. *Bellarminus* lib. 2. cap. 10. Suarius illa disp. 7. sect. 1.

Sed breviter dico, Augustinum solum dicere: verbum non tribuere sanctitatem solum secundum qualitatem materialem soni, quæ in aëre formatur, sed secundum rem spiritualem, quæ sola fide percipitur, idest secundum invocationem Trinitatis, qua continetur forma Baptismi; vel certe sensus est; virtutem iustificandi in aqua esse a verbo, quia creditur, idest ab illa invocatione Trinitatis, quam exprimit forma Baptismi, quatenus creditur non ab hoc vel illo, sed ab Ecclesia, quæ ex hac fide offert eos, quos baptizat; et ideo concludit *Augustinus:* Hoc verbum fidei tantum valet in Ecclesia Dei, ut per illam credentem et offerentem mundet etiam infantem. Et Epistola 23. sub initium ait: Parvulos offerri ab universa societate fidelium et non ab iis solum, quorum manibus gestantur, et ex hac fide ait *Augustinus* esse vim in verbis Baptismi, non ex fide solius ministri.

Dubium II.

AN OMNIA SACRAMENTA EX OPERE OPERATO CONFERANT PRIMAM GRATIAM, ET EAM ÆQUALEM OMNIBUS?

Cum ostensum sit sacramenta novæ legis esse causas gratiæ, certum est apud omnes, quod si digne percipiantur sacramenta, ad minimum conferant augmentum gratiæ et sanctitatis. Deinde negari etiam non potest quin saltem Baptismus collatus infantibus conferat gratiam primam, hoc est, per quam remittitur peccatum originale, et iustificatur infans. Sed difficultas est de sacramentis, quæ conferuntur adultis, an conferant primam gratiam eamque æqualem? Prima sententia est multorum scholasticorum ut *Gabrielis, Maioris, Ocham,* et aliorum, quos infra qu. 84. a. 3. referemus, et refert late *Suarius* De pœnit. disp. 19. sect. 2., et hic disp. 7. sect. 2., qui docent nec sacramento quidem pœnitentiæ remitti peccata, sed sacerdotem tantum pronunciare, remissa esse peccata a Deo. Idem a fortiori dicerent de reliquis sacramentis. Fundamentum est ex *Augustino* lib. 7. de baptismo contra Donat. c. 53., ubi ait eos vere baptizari, qui sine sua simulatione et cum aliqua fide acceperunt Baptisma,

quanquam ad salutem non prodesse, si charitate caruerint, et sæpe alibi docet *Augustinus* omnia frustra fieri, si charitas absit. Ex quo tale argumentum potest formari: si is, qui sacramentum suscipit, habet charitatem, iam iustus est, cum charitas esse non possit saltem de lege ordinaria cum peccato; si non habet, sacramentum non prodest ad salutem, ergo non confert primam gratiam etiamsi excusetur quis a peccato sacrilegii propter ignorantiam, si putet se esse in gratia, cum accedit ad sacramentum; negant tamen cum attritione cognita sumi posse sacramenta.

2. Sententia est eorum, qui docent solum Baptismum et Pœnitentiam conferre primam gratiam, et remittere mortalia, reliqua vero tantum augere. Fundamentum est: nam sacramenta non dant nisi illam gratiam, ad quam sunt instituta, sed cætera sacramenta præter Baptismum et Pœnitentiam non sunt instituta ad iustificationem primam, sed ad ulteriores effectus speciales supponentes primam gratiam, ut Eucharistia ad nutritionem, Confirmatio ad robur etc. Et ideo duo illa sacramenta dicuntur mortuorum, reliqua vivorum, ergo. Confirmatur, nam si reliqua sacramenta conferrent primam gratiam vivificantem animam, sequeretur non peccare eum, qui cognoscens se esse in mortali, accederet tanquam ad medelam, sicut non peccatq ui cum attritione cognita accedit ad Pœnitentiam. At hoc falsum esse in Eucharistia suo loco ostendetur, ergo. Confirmatur 2. Nam si sacramenta omnia possunt conferre primam gratiam, vel id habent ex peculiari ratione specifica, qua talia sacramenta sunt, et hoc dici non posse mox probabitur; vel ex ratione generica. At nec id dici potest, nam proprietates rationis genericæ non repugnant proprietatibus specificis; sed proprietas Eucharistiæ scilicet: nutrire et Confirmationis scilicet: roborare etc. repugnat productioni primæ gratiæ, quæ essentialiter prærequiritur ad nutritionem gratiæ, ergo productio primæ gratiæ non convenit sacramentis ex ratione generica sacramenti.

Dico 1. Omnia sacramenta novæ legis ex ratione generica, quatenus sacramenta sunt, habent ut possint conferre gratiam ac proinde etiam primam gratiam. Et primo quidem de Baptismo et Pœnitentia negari id non potest salva fide; nam de Baptismo Patres et Scripturæ sæpius allatæ docent, quod per eam abluimur, regeneramur et *Trid.* Sess. 14. cap. 2., docet per Baptismum nos consequi peccatorum remissionem, quod idem de infantibus dixerat Session. 5. De Pœnitentia vero definit *Tridentinum* Sess. 14. cap. 4.

docens: attritionem non iustificare quidem sine sacramento, per sacramentum tamen Pœnitentiæ impetrari huic remissionem. De reliquis sacramentis idem docent authores relati a *Suario* disp. 7. Sect. 2. dub. 3., et in specie id docet *D. Thomas,* de Eucharistia quidem 3. p. qu. 19. ar. 3. ubi ait: eum qui conscientiam et affectum peccati mortalis non habet, iustificari per Eucharistiæ sumptionem. Idem repetit qu. 80. a. 4. ad 5., et late probat *Suarius* ibi disp. 63. Sect. 1. dicto 3. ex communi sententia. De Confirmatione idem docet *D. Thomas* 3. p. qu. 12. ar. 1. ad 2., et alii apud *Suarium* disp. 34. Sect. 2. dub. 2. Ratio est; nam sacramenta conferunt gratiam non ponenti obicem ut definitur in *Tridentino* Sess. 7. can. 6. et 7. Sed qui accedit ad Pœnitentiam cum attritione cognita vel ad Eucharistiam sine conscientia et affectu peccati mortalis, nullum ponit obicem, ut infra suis locis ostendemus, ergo confert illi gratiam. At quilibet gradus gratiæ in non habente gratiam est prima gratia iustificans, ergo. Deinde in qualitatibus carentibus contrario et resistentia, virtus, quæ sufficit intendere eam qualitatem, sufficit etiam ad eam primo producendam; non enim minor virtus necessaria est ad intensionem, quam ad primam productionem. Sed omnia sacramenta ex ratione generica sacramenti habent, ut sint practica signa sanctitatis, ergo si possunt intensiorem gradum producere gratiæ, poterunt et primum gradum; nam vel gratia intenditur per gradus homogeneos, et tunc quilibet gradus receptus in subiecto, quod certe non habebat gratiam, erit prima gratia; vel per heterogeneos, et tunc cum ulteriores gradus perfectiores sunt et supponunt priores, necessario virtus quæ sufficit ad ulteriorem gradum, sufficit etiam ad primum. Confirmatur: nam ratio specifica non destruit rationem genericam eiusdem rei. Sed ex ratione generica habent sacramenta, ut sint causa gratiæ, sicut ex ratione generica habet homo, quod sit sensibilis; vel intenditur per maiorem radicationem, et quidquid sit illa radicatio, cum non possit radicari nec ullum modum habere res, quæ non existit, necessario id, quod potest intendere gratiam, dicitur posse producere illam. Et præterea modus ille radicationis non est ipsa gratia, ideoque id, quod producit illum tantum modum, non producit gratiam, ergo si sacramenta vere producunt gratiam, non tantum illum modum, sed primam gratiam producent. Licet ergo sæpe sacramenta non causent primam gratiam propter subiecti indispositionem, tamen hæc indispositio non tollit vim causæ

efficientis. Dices, eodem argumento probari potest, nos mereri posse primam gratiam, quia eius augmentum meremur. Respondeo, non ita esse, nam meritum nostrum et condignitas operis innititur gratiæ adoptionis personæ operantis, a qua dignitatem habet: virtus autem efficiendi sacramentorum non innititur gratiæ præexistenti, sed divinæ elevationi. Ex his facile solventur, quæ contra hæc obiicit *Suarius* disp. 7. Sect. 2. dubio 2., ubi conatur probare, non habere Sacramenta ex ratione generica ut possint conferre primam gratiam, solum enim probant, non habere sacramenta ex ratione generica, ut conferant positive primam gratiam, sed solum habere, ut conferant gratiam quamcunque in non ponente obicem, ac proinde in non habente gratiam, etiam primam gratiam, quod verissimum est.

Dico 2. Baptismus et Pœnitentia ex ratione sua specifica habent producere primam gratiam, reliqua vero sacramenta ex ratione sua specifica id non habent, sed solum producunt primam gratiam ratione ulterioris effectus, ad quos ex specifica ratione ordinantur. Prima pars ex dictis constat, ostendimus enim Baptismum et Pœnitentiam regenerare et iustificare attritum, quod de Baptismo latius probat Suarius disp. 26. Sect. 1., quomodo autem differant hæc duo sacramenta a ratione generica sacramenti et inter se, ac ab aliis sacramentis, ex iis, quæ ar. sequenti dicemus, probabitur.

2. Pars patet, nam ut articulo sequenti dicemus ex Concil. *Florent.*, cætera sacramenta præter Baptismum et Pœnitentiam non sunt instituta ad primam gratiam, sed ad ulteriores effectus, ergo illa non habent ex ratione specifica, ut conferant primam gratiam, ergo cum illam conferunt, solum conferunt quatenus exigitur ad ulteriores effectus sibi proprios.

Et ex his facile est ad fundamenta contraria respondere. Ad fundamentum 1. sententiæ respondeo, iam ex *Tridentino* ostendimus attritionem esse sufficientem dispositionem ad Baptismum et Pœnitentiam, et ut ego iudico ut latius infra probabitur, id verum est etiamsi cognita sit attritio, in aliis vero sacramentis sufficit attritio cum ignorantia inculpabili, *Augustinus* vero solum docet non prodesse Baptismum ad salutem, nisi in instanti iustificationis recipiatur habitus charitatis, quem recipit omnis, qui non ponit obicem.

Ad fundamentum 2. sententiæ respondeo: argumentum probat cætera sacramenta ex ratione sua specifica ordinata esse ad ulte-

riores effectus gratiæ et non ad primam iustificationem, quam tantum conferunt iis, qui non ponunt obicem, quatenus necessaria est ad ulteriorem effectum proprium. Ad 1. confirmationem respondeo: sola sacramenta, quæ ex ratione sua specifica ordinantur ad delendum peccatum mortale et primam gratiam conferendam, sumi possunt ex intentione delendi mortalia; reliqua vero licet ex ratione generica sacramenti habeant, ut non ponenti obicem conferre possint primam gratiam, quatenus necessaria est ad ulteriores effectus proprios: tamen obicem ponit, qui contra præceptum accedit ad illa sacramenta cum conscientia peccati mortalis, quamvis si ex ignorantia invincibili peccati mortalis accedat, nullum ponat obicem. Ad 2. Confirmationem: cætera sacramenta præter Baptismum et Pœnitentiam ex ratione generica habent, ut possint esse causa primæ gratiæ, ex ratione vero specifica, ut sint causa augmenti, nutritionis, roboris etc. qui effectus et si essentialiter supponant primam gratiam, non supponunt tamen eam prius tempore aliunde habitam, sed tantum prius natura. Unde in eodem instanti possunt utrumque effectum conferre hæc sacramenta, et eum, qui communis est omnibus sacramentis ex ratione generica, ut scilicet non ponenti obicem conferant iustitiam et proprium, prius tamen natura conferunt primam gratiam, quia ea necessaria est ad vivendum, vita autem supponitur nutriri, id, quod explicari potest exemplo animæ rationalis, quia secundum Aristotelem prius natura confert vivere, quam sentire etc. ut in animastica dicitur.

Dico 3. Sacramenta, quæ specie differunt, quando subiectis æqualiter dispositis conferunt gratiam, non solum efficiunt gratias dissimiles per ordinem ad diversos fines, ut ar. 2. dicemus, sed etiam in intensione inequales, pro ratione maioris dignitatis sacramenti. Probatur ex Concil. *Trid.* Sess. 7. can. 3. de sacramentis in genere, damnantur, qui dicunt sacramenta ita esse paria, ut nullum sit alio dignius. Ex quo ita licet satis probabiliter argumentari; ratio sacramenti consistit in significatione practica sanctitatis, ergo sacramentum, quod in ratione sacramenti est dignius, habet significationem practicam sanctitatis perfectioris: ergo cæteris paribus sacramentum dignius confert gratiam perfectiorem. Cæteris paribus dixi, nam fieri potest, ut si dispositio recipientium sit inæqualis, sacramentum dignius minorem gratiam conferat uni, quam sacramentum minus dignum alteri. Dixi probabile esse hoc argumentum, non enim est necessarium, siquidem inæqualis digni-

tas in sacramentis ex multis aliis capitibus colligi potest, ut ex re, quam continet, ex peculiaribus auxiliis perfectioribus, quæ ut ar. 2. dicemus, annexa sunt gratiæ sacramentali etc. et ideo recte notat *Suarius* q. 62. ar. 3. in comment., hac de re nil certi affirmari posse.

Dico 4. Sacramenta eiusdem speciei in subiecto æqualiter disposito æqualem effectum producunt. In subiectis vero inæqualiter dispositis inæquales: hoc fusissime probat *Suarius* disp. 7. Sect. 5. et disp. 28. Sect. 3.

Prima pars est *D. Cypriani* Epistola 59. v. 8. Gratia ait, quæ baptizatis datur pro ætate accipientium maior vel minor non datur, cum Spiritus Sanctus de indulgentia paterna æqualis omnibus præbeatur. Secundam partem docet *Damascenus* 4 de fide c. 10. Peccatorum ait remissio omnibus æque per Baptisma donata est, gratia vero Spiritus Sancti secundum proportionem fidei, et puritatis. Utraque vero pars colligitur ex Concilio *Tridentino* Sess. 6. cap. 7., ubi agens de prima iustificatione, cuius causam instrumentalem dixerat Baptismum, addit: Hominem iustificari, recipiendo causam formalem iustificationis inhærentem iustitiam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur cuivis prout vult, et secundum propriam dispositionem et cooperationem cuiusque: quibus in verbis nulla est contradictio. Sensus enim est: Spiritum Sanctum ante liberam dispositionem hominis dare auxilia gratiæ prævenientia, per quæ monetur homo, ut se disponat, hanc vero gratiam dare Spiritum Sanctum ex mera liberalitate, prout vult, in eo gradu et intensione in quo Deus vult, ut homo libere disponatur, et ratione huius gratiæ antecedentis recte dicitur Deus conferre gratiam iustificantem prout vult, et tamen secundum mensuram propriæ dispositionis, quam per illa auxilia gratiæ efficit in homine. Sed de his in materia de gratia.

Illud tamen addendum est: discrimen esse, cum quis accedit ad sacramentum in mortali, et cum in gratia; nam qui in gratia accedit præter gratiam respondentem sacramento ex opere operato datur etiam gratia ex opere operantis ratione dispositionis. At vero cum attritio non sit meritoria in peccatore, tota gratia, quæ recipitur, respondet operi operato sacramenti, licet ea gratia maior vel minor sit, prout attritio est intensior vel remissior: quamquam existimo cum *Alano* de sacramentis cap. 40. n. 3., gratiam, quæ confertur etiam iustis ex opere operato, multo præstantiorem esse, quam gratiam, quæ confertur ex opere operantis, quantumvis ista

perfecta sit; nam gratia, quæ confertur in sacramentis ex opere operato est ex vi passionis et meritorum Christi immediate applicatorum: ea vero, quæ conferatur ex opere operantis, confertur ex merito nostro, quod per auxilia gratiæ Christi habemus, ergo illa ex uberiori fonte immediate promanans copiosius in nos effunditur. Unde apparet quantum expediat frequentare sacramenta, præsertim cum ut mox dicemus, præter gradum habitualis gratiæ auxilia specialia conferantur ubevrima, iis, qui sacramentis utuntur, ut mirum sit non æstimari magis hæc divina pharmaca a Catholicis. Frequentatio Sacramenti.

ARTICULUS II.

Quid addat gratia Sacramentalis gratiæ Habituali?

Dico 1. Gratia, quæ per diversa sacramenta confertur, diversa est aliquomodo, ita *Suarius* disp. 7. Sect. 3. Probatur 1. ex Concil. *Florentino* in decreto *Eugenii,* ubi diversi et dissimiles fines assignantur, in quos sacramenta ordinantur. Baptismus quidem ut renascamur spiritualiter, Confirmatio ut roboremur, Eucharistia ut nutriamur, Ordo ut gubernetur et spiritualiter multiplicetur Ecclesia, Matrimonium, ut corporaliter augeatur Ecclesia, per Pœnitentiam sanatur homo spiritualiter, per Extremam Unctionem non solum spiritualiter sanatur homo, sed si animæ expedit et corporaliter. At ad hos diversos fines ordinari non possunt effectus horum sacramentorum, nisi in illis esset aliqua diversitas cum ut mox probabimus, per solam Dei voluntatem extrinsecam non possit res ordinari in aliquem finem sine aliqua variatione in re, quæ ordinatur. 2. Sacramenta sunt diversa specie, ergo diversos effectus gratiæ conferunt, quod et ex formis dissimilibus sacramentorum colligi potest. Illæ enim diversæ formæ, ego te absolvo, baptizo, confirmo etc. significant aliquid diversum et dissimile fieri in suscipiente. Confirmatur: nisi hoc dicamus non est ratio, cur quædam sacramenta magis sint necessaria, quam alia, cur quædam iterari possint non alia, cur tot sint sacramenta etc.

Dico 2. Gratia sacramentalis reipsa est ipsa gratia iustificans, vel augmentum ipsius, et ab illa solum differt accidentaliter per ordinem ad peculiarem effectum, hoc est ad diversa auxilia gratiæ, danda postea intuitu illius ad finem proprium sacramenti, ad quem

Alanus cap. 40 §. Ergo ut concludamus, *Valentia* disp. 3. qu. 3. p. 2.

datur gratia per tale sacramentum. Ita *D. Thomas* hic ar. 2. *Suarius* disp. 7. Sect. 3., et ab ipso citati *Sotus, Caiet.* etc.

Probatur 1. Ex concilio *Florentino* loco citato, ubi cum explicat effectus sacramentorum ait: per Baptismum nasci hominem spiritualiter, post mortem scilicet peccati originalis, per Pœnitentiam sanari spiritualiter, at sanitas et vita spiritualis posita est in gratia iustificante, ergo gratia sacramentalis re ipsa non differt a gratia iustificante. Confirmatur; nam gratia sacramentalis propria cuiusque sacramenti præcipue est illa, quæ significatur per formam peculiarem illius, ideo enim Christus voluit sacramenta constare diversis formis, ut per illas peculiares effectus sacramentorum significarentur: at in sacramento Baptismi et Pœnitentiæ per formam significatur gratia non distincta re ipsa a iustificante gratia, siquidem gratia, per quam anima abluitur a peccato et absolvitur a culpa, est ipsa gratia iustificans, ergo. 2. Quia hac ratione sufficienter explicatur, quomodo gratiæ sacramentales et inter se, et a gratia collata extra sacramenta differant per illa auxilia. Nec est ulla necessitas fingendi ullam aliam qualitatem, vel ornatum animæ ut fingunt *Paludanus, Capreolus* et alii relati a *Valentia* disp. 3. qu. 3. p. 2.

Antecedens patet; nam ad hoc ut distinguamus gratias sacramentales inter se, sufficit si solum accidentaliter diversæ sint per dependentiam ab uno potuis sacramento, quam ab alio, et per ordinem ad peculiarem et diversum finem sacramenti. Gratia enim, quæ in diversis sacramentis datur, ordinatur ad diversos fines, et ideo talis gratia datur tanquam pignus quoddam et ratio obtinendi certa quædam auxilia ad finem proprium sacramenti. Auxilia igitur gratiæ, quæ pro diversitate occasionum offeruntur a Deo ad proprios fines sacramentorum, maiora sunt, quam essent, si quis haberet similem gratiam non collatam in sacramento; et gratia in sacramento collata est ratio obtinendi illa auxilia: verbi gratia per Baptismum non solum datur gratia ut regenerans et remittens culpam originalem et actualem cum omnibus pœnis, verum etiam ex vi gratiæ in Baptismo collatæ conferuntur peculiaria auxilia gratiæ per varias occasiones ad firmandam legem Dei, cui se subiicit, qui baptizatur, per hanc legis novæ professionem, et ad digne se disponendum ad alia sacramenta, cum Baptismus sit ianua sacramentorum. Per Pœnitentiam remittitur culpa et pars aliqua pœnæ temporalis et præterea conferuntur auxilia ad detestandum

peccatum et satis faciendum pro commissis peccatis; in Confirmatione adduntur auxilia ad fidei professionem, in Matrimonio auxilia ad ferendum onus matrimonij ad castitatem coniugalem et charitatem etc.

Ex his vero sequitur illud quoque, gratias sacramentales non esse solum diversas extrinsece, sed etiam per rationem accidentalem illis intrinsecam, et inhærentem. Ratio est; nam licet ordinari non ab homine in hunc vel illum finem sit solum denominatio extrinseca a voluntate, ex qua homo operatur, ordinari tamen rem a Deo in peculiarem finem non potest esse denominatio extrinseca a diversa intentione Deo intrinseca, ut ex natura actuum liberorum Dei patet, sed necessaria debet esse intrinseca denominatio ab ordine intrinseco, quem habet illa actio, per quam Deus operatur ad extra, atque ita actio per quam gratia pendet a tali sacramento, et ratione cuius habet, ut illa gratia sit pignus et ratio obtinendi piculiaria auxilia ad finem peculiarem sacramenti, diversa est ab actione, qua similis gratia in intensione produceretur sine concursu sacramenti. Nec id mirum videri debet, cum in omnium sententia actio semper diversa esse debeat, quando pendet a diversis agentibus sive principalibus sive instrumentalibus, ut in physicis ostenditur Disp. 3. de causa Efficienti. dub. 1. dicto 2. Ergo actio productiva gratiæ, quæ a Deo et sacramentis simul pendet, diversa est ab actione quæ non pendeat a sacramento, vel non ab hoc, sed ab illo sacramento pendet. Verum tamen est, quod si quis diceret gratiam sacramentalem a sola voluntate humana Christi ordinari ad illos fines peculiares, tunc non nisi per extrinsecam denominationem posse distinqui inter se gratias sacramentales.

Libera Dei ordinatio in aliquem finem aliquid ponit in re.

Vide ar. 3. dub. 1. ad argumentum.

ARTICULI III., IV., V.

An sacramenta habeant vim causativam gratiæ?

Causa efficiens duplex est in genere, alia physica, moralis alia. Physica causa, seu quæ physice efficit, illa dicitur, quæ est principium immediate eliciens actionem seu motum, per quem res aliqua producitur. Ratio enim causæ efficientis physicæ, ut ex physicis patet, in eo consistit, quod sit principium unde motus, moralis causa illa dicitur, quæ monet causam physicam intelligen-

tem et liberam ad operandum non eo modo, quo finis, sed per antecedentem suam existentiam, ita ut causa physica non operetur propter illam, ut sit in rationem naturæ, sed potius propter illam operetur, quia illa est, qui modus causandi valde diversus est a modo causandi finis, et hac ratione qui consulit, præcipit, orat, dicitur causa moralis, quia movet causam efficientem ad operandum. Moralis enim causa immediate solum movet causam physicam, nec nisi mediate attingit effectum a physica causa productum: et quidem causa efficiens physica alia est principalis, alia instrumentalis, ita similiter causa moralis quædam est principalis, quæ scilicet præcipit, monet, consulit etc. alia instrumentalis, ut est famulus, cuius interventu dominus aliquid præcipit, consulit; talis enim famulus est causa moralis instrumentalis animata, sicut prætium, quoquis inducitur, scripta publica rationes consulentis etc. sunt causæ morales instrumentales inanimatæ. Explicandum ergo superest, quales causæ sint sacramenta respectu gratiæ? Et ut distincte procedamus, sit:

Dubium I.

AN SACRAMENTA SINT CAUSÆ MORALES GRATIÆ?

Ratio difficultatis est; nam ex una parte videtur esse causa moralis, siquidem Christus Dominus per merita passionis suæ est causa moralis nostræ sanctificationis; et quamvis virtus passionis eius applicetur nobis contritione, orationibus etc. potissimum tamen applicatur per sacramenta, quibus susceptis efficitur nobis Christus sanctificatio et iustitia; et ideo Clementina 1. de Sanctissima Trinitate, ait Concilium *Viennense:* per Baptismum applicari efficaciam meritorum Christi, et *Tridentinum* Sess. 6. cap. 7. ait Christum esse causam meritoriam gratiæ, Baptismum vero instrumentalem etc. Ergo sicut passio Christi est causa moralis iustificationis, ita instrumenta applicantia nobis hanc virtutem erunt moralia instrumenta, sicut edictum principis continens mandatum de liberatione captivi est instrumentum morale.

Ex alia parte non videntur sacramenta posse esse causæ morales; nam causa moralis instrumentalis solum ideo est causa effectus, quia imprimit speciem in causam physicam intelligentem, et voluntatem principii physice operantis movet ad actionem, ut

inductione patet in iubente, suadente, rogante etc. qui ea solum ratione concurrunt ad effectum, quia sunt causa actus voluntatis illius, qui ex precibus vel præcepto determinat se ad agendum physice. Sed nulla potest esse causa divinæ intellectionis et volitionis, ergo nulla potest esse causa moralis effectuum, qui in solo Deo, ut causa physica principali producuntur.

Dicendum est tamen breviter: Sacramenta esse causas instrumentales morales gratiæ, ita authores dubio 2. citandi, qui hanc solam causalitatem agnoscunt in sacramentis. Id probant aliqui argumento allato pro prima parte difficultatis; sed revera illud argumentum solum probat, sacramenta esse causas instrumentales gratiæ, cuius causa meritoria est Christus, non ostendit tamen esse physicam potius, quam moralem. Probatur igitur 1. Sacramenta successiva quæ in usu consistunt, in instanti, in quo fit iustificatio, nunquam tota existunt, sed aliqua eorum particula, et tamen in iis totum sacramentum causat gratiam, nec ultima verbi gratia syllaba verborum, vel ablutio operatur, nisi in virtute præcedentium verborum et per respectum ad illa, et tamen certum est, præcedentia verba nullam virtutem physicam relinquere ad operandum in verbis postremis, quæ nondum sunt, cum priora desierunt esse, ergo sacramentum habet aliquem modum causandi gratiam, diversum a physica causalitate. At ille non potest esse nisi moralis, ergo. 2. Sacramenta possunt esse causæ instrumentales gratiæ etiam cum iam non existunt: at tunc non possunt esse causa physica, ut mox dicemus, ergo etc. Maior constat ex *Augustino* lib. 1. de Baptismo contra Donat. cap. 11. et refertur De Consec. d. 4. can 41., quod et *D. Thomas* sequitur hic qu. 69. a. 10. et late probat *Suarius* disp. 28. Sect. 4. Nam recedente fictione, sequitur iustificatio ex vi Baptismi in adultis, et tamen tunc Baptismus non est amplius, ergo etc. Sacramenta sunt causa gratiæ, non solum per entitatem materialem sensibilem, sed etiam per significationem, quam habent ex divina institutione, tum quia causant per rationem formalem sacramenti, quæ in significatione supernaturali potissimum sita est, tum quia significatio sacramenti est practica et operativa, ut supra diximus. At hæc significatio vocabulorum, vel rerum non est nisi denominatio extrinseca ab actu præterito Christi, non enim est aliqua physica entitas permanens in rebus. Ergo hæc non potest physice operari, ergo solum operantur moraliter per hanc significationem, qui modus operandi bene potest esse in illa

significatione, quam habent sacramenta ex Christi institutione; hinc enim fit, ut posito sacramento, cum debita suscipientis dispositione, Deus producat gratiam intuitu illius significationis, idest ad conservandam veritatem significationis, quam Christus in sacramentis posuit, et hoc est moveri Deum a sacramentis, tanquam ab instrumentis moralibus ad operandum, quia positis sacramentis non potest non operari gratiam intuitu significationis illorum.

Ad posteriorem rationem dubitandi respondeo: ut explicemus modum, quo dari possunt causæ morales respectu effectuum a solo Deo productorum, duo sunt advertenda: primo enim distinquendum esse inter effectum ad extra productum a solo Deo, et inter actus Dei inmanentes, quatenus inmanentes sunt; et quidem certum est, effectuum Dei ad extra posse esse causas morales; nam ut *Tridentinum* Sess. 6. cap. 7. ait. Christus est causa meritoria nostræ iustificationis, cuius Deus est causa efficiens. Similiter opera iustorum sunt meritoria gloriæ, quam Dominus dat, at causalitas meriti est moralis causalitas, ergo. Similiter precibus multa bona obtinentur a Deo, at qui per preces obtinet, causa moralis est, sicut et causa præcipiens, consulens etc. Et hanc causalitatem moralem significat scriptura, *Philip.* 2. v. 9. Propter quod et Deus exaltavit. *Sapientiæ* 11. v. 24. Dissimulas peccata propter pœnitentiam etc. Ubi particula (propter) significat Deum operari dependenter ab illa causa, cuius intuitu decrevit operari. Si vero sermo sit de actibus divini intellectus et voluntatis ut inmanentes sunt, recte docet *D. Thomas* 1. p. qu. 23. a. 5. et *Medina* 3. p. qu. 19. ar. 4. quæst. 6. in fine, illorum nullum esse causam moralem. Ratio est, nam actus seu determinatio divinæ voluntatis, ea ratione, qua est intrinseca et inmanens Deo, est ipse Deus, ergo nullam habet causam, ex vi cuius existat, ergo nec moralem. Deinde causa moralis semper operatur per causam physice efficientem; eatenus enim solum dicitur causa, et efficere, quatenus est id, cuius intuitu causa efficiens physice operatur, ergo illæ solæ res possunt habere causas morales, quæ possunt pendere a causa physice efficiente, sine cuius interventu causa moralis non potest operari. At actus voluntatis Divinæ, seu determinatio illius, quatenus non differt a substantia Dei, non potest pendere ab ulla causa physica, ergo nec morali. Signanter dixi, non posse esse causam moralem actus voluntatis divinæ, quatenus est inmanens Deo; nam in actu determinationis voluntatis Dei

præter actum increatum, et intrinsecum Deo significatur etiam respectus extrinsecus ad effectum in tempore futurum, cuius respectus proinde atque ipsius effectus divinæ determinationis causa moralis esse potest. Is enim respectus ab illis causis pendet, a quibus pendet effectus divinæ voluntatis libere futurus: propter dependentiam autem prædicti respectus quadam ratione dicere possumus, causam moralem, cuius intuitu operatur Deus, esse causam libere determinationis voluntatis divinæ, non quidem causando actum intrinsecum Deo et increatum, qui in actu liberæ determinationis includitur, sed causando respectum illum extrinsecum ad effectum ad extra, sine quo respectu non est determinatio divinæ voluntatis ea ratione, qua libera et contingens est in existendo, seu quatenus potuisset non existere sub ratione liberæ determinationis ad talem effectum.

Secundo distinquendum est inter modum operandi causæ moralis, quando causat effectum, a solo Deo dependentem, et modum, quo causat dependenter a creata causa intelligente; quando enim causa moralis movet causam creatam ad efficiendum, causa est non tantum operis externi, sed etiam volitionis internæ, per quam physica causa libera se determinat ad efficiendum opus externum imperatum a voluntate, unde ipsa etiam volitio est effectus causæ moralis, et quidem primarius ex quo postea oritur dependentia actus externi a causa morali, a qua actus internus tanquam a motivo pendet. Causa vero moralis effectus a solo Deo producti causa quidem est operis, ad extra, quod Deus operatur, non est tamen causa actus inmanentis Dei, qui nullam causam habet, quæ inmanens est. Hæc vero differentia causæ moralis in causando oritur ex diverso modo determinationis contingentis, quo determinatur ad agendum causa creata et increata, quem late explicavimus supra qu. 9. dub. 1. Creata enim causa determinatur formaliter et complete per aliquid inmanens, quod per actus liberos efficitur in ipsa, tanquam in subiecto, ac proinde illa determinatio immediata potest habere causam moralem, sicut habet physicam causam. At vero divina voluntas non determinatur contingenter ad agendum per aliquid inmanens, quod reipsa efficiatur in ipsa, aut sit actus inmanens in ipsa productus, sed per operationem ad extra, cuius per actum internum est principium, cum tamen possit eam operationem ad extra non exercere; in hac enim actione ad extra completur determinatio libera divinæ voluntatis,

Actus liber Dei.

unde sit, ut in agentibus creatis inmediata dependentia a causa morali fit in ipso actu inmanente voluntatis, qui actus vel specificatur vel saltem individuatur a motivo, cuius intuitu elicitur. In agente vero increato illa dependentia immediata solum est in operatione ad extra, quare in illa debet esse tota illa diversitas, quæ ex motivo oritur, et quæ solet esse in actibus creatæ voluntatis propter diversitatem motivorum, hæc enim diversitas non potest esse in actibus divinæ voluntatis, qui immanentes sunt, sicut nec reperitur in illis dependentia intrinseca a motivo, cuius intuitu operatur, quamobrem licet causa moralis non causet aliquid immanens in voluntate increata, causat tamen operationem ipsius ad extra, in qua completur determinatio divinæ voluntatis, et idcirco perfectissimam habet rationem causæ moralis respectu talis effectus.

Ordinatio rerum a Deo aliquam rerum variationem includit.

Iam igitur ad rationem oppositam respondeo: causam moralem, quæ movet causam creatam liberam, consequenter movet imprimendo speciem, per quam cognoscatur morale motivum, cuius intuitu operatur, et etiam causa est determinationis liberæ, quam talia agentia physica in se producunt, quia imperfectio agentis creati nec cognoscere potest motivum morale, a quo moveatur, nisi adiutus a causa morali, nec determinare se potest sine productione actus immanentis, in Deo tamen propter infinitam suam perfectionem, hæc omnia cessant, ut explicavimus.

Dubium II.

AN SACRAMENTA SINT PHYSICA INSTRUMENTA GRATIÆ?

Prima sententia est: Sacramenta non esse causas physicas gratiæ, sed solum morales; ita sensit *Scotus* 4. d. 1. qu. 5. §. Ad primam quæstionem, ubi eo modo ait sacramenta esse causas instrumentales gratiæ, quomodo merita sunt causa præmii; *Canus* Prælect. de Sacram. parte 4. Sacramenta ait esse velut chirographa continentia sanguinem Christi. Consentiunt *Molina* 1. p. qu. 45. a. 5. disp. 2. ad 2. *Gab. Vasquez* 1. p. disp. 176. cap. 4. v. 18. et 12-æ disp. 184. cap. 3. v. 23. Idem docent *Ledesma*, *Petrus Soto* et alii, quos citat *Suarius* disp. 9. sect. 2., *Bellarminus* lib. 2. cap. 11. §. secundo: posset quis, ait, hos scholasticos non aliud velle, quam sacramenta esse solum causas morales; et meo indicio non aliud volunt *Durandus* 4. d. 1. qu. 5. v. 19. *Ocham, Argen-*

tina, Gabriel, Richard, Maior, Marsilius, qui aiunt: sacramenta esse causas, sine quibus non confertur gratia, quia ex divina pactione, qui non ponens obicem accedit ad sacramentum, recipit gratiam a Deo, quemadmodum qui sigillum ostendit regis accipit verbi gratia thesaurum. Tunc enim sigillum verum instrumentum est morale, licet *Alanus* de Sacramentis c. 34. in 2-a et 3-a sententia male dicat, pecuniam, consilium, persuasionem rei gerendæ non esse causas, sed tantum occasiones. Probatur hæc sententia 1. argumento quo utitur *Gabriel Vasquez* illa disp. 176. cap. 8., quando aliquid assumitur, ut instrumentum physicum ad aliquem effectum ordo efficientis et effectus non solum est inter causam principalem et effectum, sed etiam inter causam instrumentalem et effectum, quia effectus revera exit etiam ab instrumento, et instrumentum aliquid agit: at gratia, quæ infunditur a Deo per sacramenta, non potest habere talem ordinem ad sacramentum, ergo. Minor probatur: hunc respectum non habet gratia sicut nec sacramenta ex sua natura, ergo; posset enim et gratia esse sine tali respectu, sicut Baptismi sine tali relatione, ergo aliqua variatio et mutatio debet nunc esse in gratia vel in sacramento, propter quam gratia referatur ad sacramentum, et sacramenta ad gratiam. At nihil potest assignari, in quo talis respectus realis fundari possit, ut late deducit ibi Vasquez, ergo. 2. Nihil potest esse instrumentum per physicam causalitatem alicuius effectus sine reali vi ad agendum, quæ intrinseca fit ipsi; actus enim secundus agendi essentialiter supponit actum primum, seu vim agendi, impossibile enim est ut agat, vel possit agere, quod non habet vim agendi. Actio enim solum pendet ab eo, a quo habet suum esse, solum autem ab eo habet esse, in quo est vis productiva, unde ab actu ad potentiam necessaria est consequentia apud Dialectos, ut recte probat *Suarius* 3. p. Tom. 1. disp. 31. Sect. 6. §. Principium est, ergo. At in sacramentis nulla est vis intrinseca ad producendam gratiam, ergo. Minor probatur: tum quia si est aliqua virtus talis illa vel erit naturalis, vel supernaturalis, vel corporea, vel spiritualis, et quodcunque dicatur multa sequuntur absurda, ut quod res materialis agat in animam spiritualem, et in ea producat qualitatem spiritualem, quod vis spiritualis et supernaturalis esset in aqua corporea; quod naturalis potentia daretur ad productionem gratiæ; tum quia illa virtus vel est illimitata et extenditur ad omnes effectus, et sic sequeretur posse illam attingere non solum res loco et tempore

distantes, sed etiam posse attingere productionem actus vitalis immanentis, creationem et similia, atque ita cum eadem ratione, qua in una re admittitur, admitti debeat similis potentia in omni re alia, lapis haberet innatam potentiam ad intelligendum, oculus corporeus ad videndum Deum etc., vel illa potentia est limitata ad certos effectus, et ostendi debet, unde constet, et quanta sit hæc limitatio, quæ omnia sunt inexplicabilia. 3. Impossibile est, ut physice agat, et sit causa physica, quod actu non existit, ut in physicis latissime probavimus, et docet *Aristoteles* 2. Phys. tex. 38. 5. Meta. tex. 2., cum docet causam actu, et effectum actu debere simul esse, idem *D. Thomas* 3. p. qu. 8. a. 5. et qu. 77. a. 3. et latissime probat *Suarius* 3. Tom. 1. disp. 31. Sect. 2., Tomo 3. disp. 8. Sect. 2. contra 4. Sententiam: Disp. 18. Metaph. Sect. 7. Revera enim nihil potest operari, quod non habet in se vim agendi, quod autem non est, non habet intrinsecam vim ullam, et præterea, quia si operari potest res, quæ non existit, eo quod paulo ante extitit, posset etiam operari res futura; nam ab existentia plus distat quod extitit, et corruptum est, nec potest vi naturali reproduci, quam quod paulo post futurum est vi agentis naturalis: at sacramenta sunt causa gratiæ, quando non existunt, ergo sunt causa solum moralis non physica. Minor probatur, tum quia per Baptismum recedente fictione dicitur Deus sanctificare hominem, at eo tempore iam non est Baptismus, tum quia gratia habitualis in instanti producitur: at sacramenta successiva, quæ in usu consistunt in instanti non sunt, cum impossibile sit rem successivam esse in instanti ac proinde sacramentum successivum dum fit, non est perfectum, postquam vero perfectum est, iam non est, ergo. 4. Omnis causa instrumentalis habere debet aliquam operationem primam per se ordinatam ad talem effectum, ut patet in accidentibus respectu productionis substantiæ, in instrumentis artificialibus, quæ per motum artificis concurrunt ad effectum: at nulla talis est operatio in sacramentis; ablutio enim et unctio corporis nullam habent per se connexionem cum infusione gratiæ. Confirmatur ex *D. Thoma* art. 5. ad 1. Ubi ait virtutem sacramenti causativam gratiæ esse similem illi, quæ est in voce ad excitandum intellectum, ergo virtus, per quam operantur sacramenta, est significatio ad placitum ex Christi institutione; at hæc significatio est solum denominatio extrinseca, quæ physice operari non potest, ergo. His tamen non obstantibus dicendum est: sacramenta esse

Quod non existit, agere non potest.

quidem instrumenta moralia Christi, qui est causa moralis principalis gratiæ, tamen simul esse instrumenta physica Dei ad gratiam conferendam. Prima pars a nemine negatur; certum enim est Christum esse causam meritoriam principalem gratiæ et applicationis meritorum suorum per sacramenta: ita enim se habet Christus, ac is qui labore suo meruit a rege summam aliquam, quam apud regem depositam ex condonatione haberet, ut deferenti chirographum suæ voluntatis tantum solveretur, quantum contineretur illo chirographo.

Secunda pars, in qua est tota difficultas, docetur ab *Alano* lib. de Sacramentis c. 34. et sequentibus, *Vega* lib. 7. in Trid. c. 11. *Valentia* hic disp. 3. qu. 3. p. 1., *Bellarmino* lib. 2. de Sacramentis c. 11. *Banne* 1. p. qu. 45. a. 5. ad 6. *Medina* 3. p. qu. 13. a. 2. concl. 7. *Suario* disp. 9. Sect. 2. Ubi multis authoribus id probat, similibus iis, quibus ar. 1. dub. 1. ostendimus, sacramenta esse causas gratiæ. Sed certe ex illis locis Scripturæ Conciliorum et Patrum nihil aliud colligitur, quam sacramenta esse causas gratiæ. An vero tantum sint moralia instrumenta Christi causæ moralis principalis, quæ solum moraliter per virtutem moralem positam in supernaturali significatione operentur, vel etiam sint instrumenta physica Dei physice producentis gratiam, non exprimunt. Constat ergo aquam mundare, regenerare etc. et consequenter habere vim mundandi etc. sed an illa vis sit physica vel moralis, ex illis locis non constat. Alii ex eo probant, quod *Florentinum* definiat sacramenta novæ legis præstantiori modo conferre gratiam, quam vetera sacramenta: at illa moraliter causabant, ergo, verum id non urget. Nam ut ar. 6. dicemus, sacramenta veteris testamenti, ut sacramenta fuerunt, ne moraliter quidem causabant gratiam; quia Concilium illud non tantum definit vetera sacramenta non causasse gratiam, modo æque nobili ac nova, sed etiam definit, simpliciter non causasse gratiam, sed solum illam per Christi passionem dandam signasse. Ergo licet sacramenta novæ legis solum moraliter causent gratiam, adhuc explicari potest discrimen eorum a sacramentis veteribus, quæ per rationem sacramentalem ne moraliter quidem causabant. Alii probant, tum quia nimis videtur deprimi dignitas sacramentorum novæ legis, si hæc physica eorum causalitas non admittitur; tum quia non est impossibile, ut sacramenta sint causa physica gratiæ, et maiori cum probabilitate intelligentur testimonia Scripturæ et Patrum, quæ

sacramentis tribuunt causalitatem respectu gratiæ, si dicamus etiam physice causare, ergo. Sed hæc quoque infirma sunt; nam ut recte advertit *Vasquez* 12. a. disp. 184. cap. 3. v. 23. parum interest ad sacramentorum novæ legis dignitatem sive conferant gratiam physice, sive solum moraliter, cum eorum dignitas in eo sita sit, quod conferant gratiam ex opere operato; et licet maior dignitas esset, si conferrent physice, tamen cum hæc res a voluntate et institutione Dei pendeat, nisi ex revelatis constet, voluisse Deum hanc maiorem dignitatem sacramentis conferre sine ulla probabilitate affirmabitur de facto contulisse. Deinde ut dubio sequenti dicemus, negat *Vasquez* potuisse assumi sacramenta ut essent physica instrumenta productionis gratiæ, et licet potuerint, tamen loca Scripturæ, in quibus dicuntur sacramenta regenerare, mundare, abluere etc. verissime et propriissime explicabuntur, sive physice, sive tantum moraliter mundent, sicut verissime dicimur nos mundari passione Christi etiamsi passio Christi, quæ iam non est, non possit nos physice mundare. Ut igitur probetur conclusio, suppono solum hic sermonem esse de gratia habituali non de auxiliis, quæ postea dantur; nam respectu illorum sacramenta non sunt causa physica, cum hæc dentur quando iam non sunt actu sacramenta.

Probatur ergo conclusio argumento, quod innuit *Valentia* hic disp. 3. qu. 3. p. 1. in quartæ opinionis refutatione col. 664: quam ego ita formo: illa causalitas est ponenda in sacramentis, quæ sufficiat, ut non solum Christus, qui est causa meritoria, et consequenter causa moralis principalis gratiæ, sed etiam Deus, qua Deus dicatur conferre gratiam per sacramenta. Sed ad hoc non sufficit sola causalitas moralis sacramentorum, ergo physica insuper admitti debet. Maior probatur; quia Scriptura, Concilia et Patres docent nos per sacramenta mundari a Deo: ad *Titum* 3. v. 4. Apparuit benignitas salvatoris nostri Dei, qui secundum magnam misericordiam, salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit abunde per Iesum Christum. Ubi, cum ait Apostolus: Deum salvos nos facere per Christum, indicat eum, qui dicitur nos salvare per lavacrum regenerationis, non esse solum Christum, ut Christus est, et homo, sed etiam Deum ut Deus est, seu tres personas Sanctæ Trinitatis. Idem constat ex Concilio *Tridentino* sess. 6. can. 7., ubi per sacramenta dari dicitur gratia omnibus, quantum est ex parte Dei.

Chrysostomus hom. 40. in Genes. ad finem: Deus ait ineffabili misericordia largitus est nobis innovationem per lavacrum regenerationis, *Augustinus* 4. de Baptismo contra Donat. c. 22. Per sacramenta Deus hominis consecrationem operatur, et multa passim similia in Patribus. Minor probatur: nam si sacramenta solum sint instrumenta moralia ad applicanda merita Christi, licet recte dicerentur causæ instrumentariæ, per quas Christus secundum humanitatem per sua merita obtineat a Deo gratiam, quæ confertur suscipienti sacramentum: tamen non possent sacramenta dici instrumenta, per quæ Deus produceret gratiam, et ratio est, nam per causam moralem non recte dicitur operari causa principalis efficiens, sed e contra potius causa moralis operatur per efficientem, quod evidenter patet tum inductione; qui enim ex præcepto vel consilio alterius occidit aliquem, non vere dicitur operari per eum, qui consuluit, sed potius causa moralis dicitur operari et occidere per causam physicam exequentem, et ideo recte de Davide dicit Scriptura, quod occiderit Uriam gladio filiorum Ammon 2. Reg. 12. v. 9.: similiter scriptum obligatorium, quod creditor habet, est instrumentum morale causæ moralis scilicet creditoris, qui illud instrumentum obtinet a debitore primum et cogit debitorem ad secundum, non est tamen instrumentum debitoris ad solvendum, nec actio debitoris idest solventis physica est ullomodo ab hoc instrumento, sed solus creditor dicitur operari per illud scriptum, tanquam instrumentum, astringendo scilicet debitorem ad solvendum. Similiter merita nostra sunt instrumenta moralia et causæ gloriæ et ita recte dicimur nos per illa obtinere gloriam, non dicitur tamen Deus per illa, sed propter illa confere gratiam. Ergo ratio causæ instrumentalis moralis non est sufficiens ad hoc, ut causa physica exequens dicatur per illam operari, ergo similiter actio Dei producentis gratiam non vere diceretur esse per sacramenta tanquam instrumenta, si sacramenta nullam aliam causalitatem haberent nisi moralem. Tum ratione a priori; nam causa moralis ad effectum concurrit obiective movendo causam exequentem, proinde aliquomodo ante physicam executionem supponitur causalitas moralis, propter quam causa moralis dicatur operari per causam exequentem, et non e contra.

Confirmatur hæc eadem veritas ex Patribus, qui passim dicunt, virtutem, qua sacramenta gratiam conferunt, superiorem esse humana intelligentia, ut loquitur *D. Basilius* de Spiritu Sancto

c. 12. Et ne ab ipsis quidem Angelis posse explicari, quomodo materialis aqua assumatur ad effectum spiritualem gratiæ, ut ait *Chrysosthomus* hom. 29. in Ioann. At si sacramenta solum sint causæ instrumentales morales, per solam significationem concurrentes ad gratiam, id et intelligi et explicari facile potest, quomodo fiat; ergo Patres aliquam maiorem causalitatem agnoscunt in sacramentis. Confirmatur 2. Ex aliis patribus citandis dub. 4. qui docent ex præsentia Spiritus Sancti virtutem imprimi aquæ, per quam agat, sicut aqua calefacta per calorem, sicut uterus Virginalis concipiendo Christum etc., quæ omnia et ad solam causalitatem moralem inutilia sunt, et maiorem aliquam efficientiam sacramentorum indicant, quam moralem.

Verum ut vis allatæ rationis magis eluceat, contra illam obiicies primo; ad *Romanos* 3. v. 25. et 30. dicitur, Deus iustificare præputium, idest gentes per fidem, a quo tamen non recte colligeretur fidem esse instrumentum physicum ad iustificationem, sed solum colligitur id, quod colligit *Tridentinum* Sess. 6. cap. 8., fidem esse dispositionem et tanquam fundamentum et radicem iustificationis, ergo ex eo, quod dicitur gratia conferri per sacramenta, non infertur maior quam moralis causalitas. 2. Deus dicitur iustificare per Baptismum etiam cum recedente fictione, seu mala dispositione producitur gratia, et tamen tunc certum est sacramenta non esse instrumenta physica, ergo similiter etc. Ad 1. Respondeo: negando consequentiam; nam licet fides ad iustificationem solum concurrat ut moralis dispositio, ipsam tamen fidem sicut causa principalis supernaturalis operatur Deus in nobis, ob quam physicam causalitatem proprie dicitur Deus iustificare nos per fidem, quia per fidem disponit nos ad iustificationem. At vero si sacramenta non concurrant, ut physica instrumenta ad gratiam, sed solum ut instrumenta moralia Christi, quatenus est homo, seu causa meritoria principalis, Deus nil physice operaretur in sacramentis. Ergo dici non posset per sacramenta conferre gratiam, et eodemmodo explicare possumus, quomodo Deus dicatur per Christum iustificare hominem. Nam præterquam quod verius est, Christi humanitatem esse physicum instrumentum iustificationis, Ipsius etiam Christi supernaturalem compositionem Deus tanquam causa physica principalis causavit; et ideo propter utramque causam dici potest Deus salvare per Christum. Ad 2. Ex hoc, quod Deus dicatur iustificare per Baptismum recte sequitur, quod quando nullum est impedimentum in subiecto,

Baptismus physice tanquam instrumentum efficiat gratiam: quando vero impedimentum est in subiecto, colligitur Deum aliquid efficere per Baptismum propter quod postea gratia conferatur sublato impedimento; producitur enim character, cuius intuitu voluit Deus conferre gratiam, quando tollitur impedimentum.

Ut argumenta primæ sententiæ dissolvantur, quædam sunt necessario promittenda, quare sit.

Dubium III.

AN IN REBUS CREATIS DETUR POTENTIA OBEDIENTIALIS, ET QUID ILLA SIT?

Prima sententia est *Gabrielis Vasquez* 1. disp. 176. cap. 4., qui nuper admodum a recentioribus excogitatam ait potentiam obedientialem, quæ sit virtus quædam inchoata, rebus ipsis identificata, ratione cuius quælibet res potens sit attingere effectus supernaturales, si Deus cum illa concurrat concursu supernaturali et non debito rebus. Hanc ipse potentiam omnino inutilem et impossibilem putat, ex cogitatam quidem ad extollenda mysteria fidei, sed quæ tamen sine necessitate reddat illa difficiliora. Et primo quidem inutilem esse hanc potentiam probat; nam nulla est neccessitas potentiæ obedientialis passivæ ad recipiendam aliquam formam supernaturalem, ut probat ibidem cap. 6. v. 43. Nam creatura, inquit, ad has formas recipiendas nativa sua potentia concurrit, indiget tamen supernaturali agente ad hoc, ut eius capacitas habeat id, quod ex se recipere potest. Quod probat. Nam causa materialis omnis in suo genere est causa principalis, et prima, nec ad recipiendum ulla alia est prior, cuius virtute dicatur recipere et intrinsece componere compositum, et saltem Deus non potest esse causa materialis principalis, ut dici possit in eo genere habere causam instrumentalem sibi subiectam. Nec necessaria est potentia obedientialis activa; nam nec sacramenta, nec humanitas Christi physice concurrunt ad gratiam et opera miraculosa, ut n. 18. ait et alibi probatum recipit, præterea nec ignis inferni producit qualitatem aliquam in dæmonibus, nec verba consecrationis per Transsubstantiationem producunt corpus Christi, ut ait cap. 6. n. 32. Nec intellectus et voluntas ad actus supernaturales per aliam potentiam concurrit ad actus supernaturales fidei, visionis Dei etc. quam per potentiam naturalem supernaturali aliquo

principio completam ut cap. 5. n. 31. ait. Ac proinde ut ibidem n. 26. ait intellectus et voluntas sunt propriæ et principales causæ licet partiales actuum supernaturalium etiam secundum ultimam eorum differentiam, ut v. 28. explicat. Nec apparet ad quid aliud sit necessaria talis potentia, ergo. Secundo quod impossibilis sit talis potentia probat cap. 4. n. 18. Si datur talis potentia, si non est qualitas superaddita, debet esse vis nativa rerum ad effectum producendum, ergo res, quæ per hanc vim nativam operantur, virtute propria operantur, hoc enim est operari virtute propria, ut inductione patet; nam verbi gratia quando quis solus lignum elevare non potest, etiamsi adiutus ab alio elevet, tamen virtute propria operatur et non ut instrumentum alterius adiuvantis. Si autem virtute propria operatur, ergo ut causa principalis operatur; at id negant adversarii, ergo. Hæc est viri docti sententia, quam fideliter referre placuit, ut appareat magnorum virorum etiam incommodas speculationes magnam habere eruditionem. Hæc eadem est sententia *Durandi, Bona, Ocham, Argent. Gab. Rich. Maior.* citatatorum dub. 2. qui ideo negant sacramenta esse causam physicam, quia non habent res materiales virtutem producendi gratiam. Idem puto sentit *Valentia* et alii dub. 6. pro 4. sententia referendi.

Dico 1. In qualibet re creata est vis obedientialis activa, qua deservire potest creatori, tanquam instrumentum causæ principalis ad producendos effectus supernaturales, ita *D. Thomas* 4. d. 8. qu. 2. ar. 3. ad 4. Cuilibet rei inest ait potentia obedientialis ut in ea, et ea mediante fiant, quæ creator disposuit, quæ eadem verba usurpat *Caet.* 3. qu. 78. a. 4. et qu. 13. ar. 2. et latissime *Suarius* 3. p. Tom. 1. disp. 31. Sect. 6. Probatur 1. ex Scriptura *Sapientiæ* 16. v. 17., 18., 19., 20., 21. Enarrat Sapiens quomodo ignis aliquando mansvetabatur aliquando in aqua, quæ omnia extinguit, supra virtutem ignis exardescebat; quomodo cibus cælestis deserviens uniuscuiusque voluntati, ad quod quisque volebat convertebatur. Causam horum subdit v. 24. Creatura enim tibi factori deserviens exardescit in tormentum iniustorum, lenior fit ad benefaciendum pro iis, qui in te confidunt, propter hoc omnium nutrici gratiæ tuæ deserviebant, ad voluntatem eorum, qui a te desiderabant. Ex quo loco habemus primo, supra virtutem ignis fuïsse, ut aquam exureret, eo quod creatura creatori serviebat, similiter lumine naturali certum est, manna per solam vim naturalem non potuisse quemlibet saporem reddere ad voluntatem mandu-

cantis, ergo hunc saporem reddebat ratione alterius virtutis, per quam creatori deservit, ut per ipsam fiat, quod creator vult. Ideo illos saporis multiplicis etc. effectus sapiens non tribuit virtuti alicui de novo impressæ aquæ, vel mannæ sed subiectioni, qua omnis creatura subiecta est Deo, ut per illam sicut voluerit operetur. At nihil aliud nos intelligimus nomine potentiæ obedientialis, quam illam vim, per quam creatura dicto modo deservit creatori, ergo. Idem colligitur ex eodem libro *Sapientiæ* cap. 19. ubi v. 6., 7. explicans quomodo in transitu Israëlis aquæ sicut muri steterint, ait: omnem creaturam deserviisse Dei præceptis, ut pueri illæsi custodirentur, et v. 19. Ignis ait in aqua valebat supra suam virtutem, et aqua extinguentis naturæ obliviscebatur, flammæ e contra non vexaverunt carnes coambulantium. Secundo probatur authoritate *Augustini,* qui Tomo 3. lib. 9. de Genesi c. 17. Ubi naturæ cursum ait habere leges usitatissimas naturales, et elementa mundi corporei habent definitam vim, qualitatemque suam, quid unumquodque valeat, vel non valeat, quid de quo fieri possit, vel non possit, et subdit: super hunc autem cursum naturalem potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent. Hoc ergo de unaquaque re in tempore facit, quod ante in ea fecit, ut possit. Et explicitius rem declarans: ut quod homo loquatur non pecus, quod ista herba hoc generet non illud, talium modorum rationes ait, non tantum in Deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis concreata sunt. Ut autem lignum aridum, sine radice et aqua repente floreat, fructum gignat, ut per iuventam sterilis fæmina in senectute pariat, ut asina loquatur, dedit quidem naturis quas creavit, ut ex eis et hæc fieri possent; neque enim ex eis vel ille faceret, quod ex eis fieri non posse ipse præfigeret, verum alio modo dedit, ut non hoc habeant in motu naturali, sed in eo, quod ita creata essent, ut eorum natura voluntati potentiori amplius subiaceret. Ubi *Augustinus* diserte præter vim agendi naturalem attribuit potentiam creaturis, per quam subiacentes voluntati potentiori possint operari, et loquitur de potentia activa qualis est potentia ad loquendum, ad germinandum. Nec obstat, quod statim subdit c. 18. Deum habere in seipso absconditas rationes quorundam factorum, quas rebus creatis non inseruit; nam ita vere est, Deus rationes causæ principalis ad hos effectus non indidit creaturis. Idem repetit *Augustinus* lib. 6. de Genesi c. 13. Ita inquit Deus certas leges

Eccl. 42. v. 29. Omnia obaudiunt tibi.

naturis rerum attribuit, ut eius voluntas sit super omnia; nam spiritus eius mundo superferebatur ut et facto superferatur, non corporalibus locis, sed excellentia potestatis, quod ostendit exemplo formationis serpentis ex virga de repente, cap. 15. subdit, Deum posuisse in terra vim possibilitatis, ut ex ea fieret homo in forma iuvenili vel puerili etc., modum vero quo formaturus erat in sua voluntate servasse. Manifestum est ergo, non factum esse hominem contra quod erat in illa prima conditione causarum, quia ibi erat, etiam sic fieri posse. Idem late ostendit cap. 18. 3. Probatur ratione, et quidem *Suarius* illa disp. 31. Sect. 5. §. Dicendum ergo, Varias rationes congerit, quas omnes facile solvit *Vasquez* loco citato, qui et potentiam obedientialem passivam negat ut vidimus, ideoque argumentum a similitudine potentiæ obedientialis passivæ non urget ipsum; et præterea licet concedat actum fidei, visionis Dei etc. esse supernaturalem in essentia eo, quod ad hos actus eliciendos non habeat creatus intellectus nisi partialem vim concurrendi et adiuvari debeat vel habitu, vel actuali auxilio non debito naturæ, ut constituatur causa totalis horum actuum: tamen bona moralia naturalis ordinis, etiam si fiant ex gratia, ait 12. disp. 189. cap. 16. v. 144. naturalis ordinis esse, quia non indiget homo peculiari aliquo alio principio ad eliciendos tales actus, sed utitur Deus rebus naturalibus ad adiuvandum nos ad opus, quod ex se naturalis ordinis est; et idcirco solum dicuntur hæc fieri ex gratia, quia Deus liberaliter et ex misericordia res ita instituit et ordinavit in bonum nostrum, cum tamen posset permanente dono creationis et conservationis absque iniuria et ingratitudine alio modo eas regere, quo sciebat nos in peccatum consensuros; quod tamen non videatur nimis consequenter dictum ad ea, quæ ut 22. qu. 2. ar. 1. dub. 2. a *Vasquez* diximus de actuum supernaturalitate. Et revera argumentum est efficax suppositis iis, quæ illa 22. diximus, quod nimirum actus fidei, spei etc. sint in essentia supernaturales, et quod res supernaturalis illa sit, quæ a causa naturali tanquam agente principali produci non potest, nec a Deo operante iuxta exigentiam naturæ. De fide enim est nos elicere actum charitatis fidei etc. Lumine vero naturæ evidens est nullum actum produci nisi ab eo, qui habet potentiam producendi, ergo habemus aliquam potentiam respectu horum actuum; non principalem, quia ut loco citato diximus, res supernaturales non possunt a nobis tanquam causis principalibus produci, ergo instrumentalem, quam potentiam respectu Dei obedientialem vocamus.

Deinde a posteriori idem patet; nam ut ostendimus, et humanitas Christi ad miraculorum et sacramenta ad gratiæ productionem physice concurrunt, ergo habent potentiam ad ea producenda non principalem, sed instrumentalem soli Deo ut causæ principali subordinatam, ergo potentiam obedientialem. Evidens enim est, omne, quod agit posse agere, ut late et bene ostendit *Suarius* 3. p. Tom. 1. disp. 31. Sect. 6. §. Primum principium est, et dub. 6. ostendemus res non fieri potentes ad agendum per solam extrinsecam Dei assistentiam.

Ratio a priori igitur huius conclusionis est, quam illa sect. 6. §. necessitas potentiæ obedientialis activæ etc. attigimus; nam creatura subiicienda est Deo omni subiectione possibili: sed possibilis est subiectio secundum potentiam obedientialem activam et passivam in ordine ad omnes effectus possibiles, ergo. Maior patet, tum quia creatura omnimode dependet a creatore tam in fieri, quam in conservari, et tota est illius, ergo subiicitur ei, et deservit ad omne possibile. Unde *Sapientiæ* 19. v. 17. creatura comparatur organo musico, cuius soni qualitates inmutantur a magistro; tum quia si aliqua subiectione possibili non esset subiecta Deo creatura, vel ideo non esset, quia Deus noluisset sibi eo modo subiicere, et hoc falsum est non solum quia Scriptura clare dicit creaturas omnino subiectas esse Deo: verum etiam quia, ut mox dicam, si possibilis est talis subiectio, impossibile est eam de facto non reperiri; vel ideo quia Deus non potuit sibi subiicere hoc modo; et si talis subiectio possibilis sit, hoc plane in terminis contradictionem implicat, ergo. Minor probatur tum a simili; nam videmus in naturalibus eandem rem ut deservit diversis agentibus effectus diversos habere; nam calor secundum se solum producit calorem, quatenus vero deservit animæ, producit lac carnem, quatenus deservit soli producit animalia, quatenus igni producit ignem. Similiter gravitas aquæ quatenus deservit aquæ determinata potentia est ad descensum, tamen quatenus deservit naturæ universali et colligationi universi secundum multorum sententiam habet vim sensum tendendi, vel saltem ita se colligandi alteri rei, ut ab ea revelli non possit, cum extra hunc casum non ita se coniungat. Similiter in instrumentis artificum id videmus; etiamsi enim quælibet res naturalis habeat natura sua limitatos et peculiares tantum effectus, vires, tamen ut arti subordinatur nullum habet limitem, sed efficere potest effectus diversissimos, ut patet in diversa com-

positione medicamentorum, ciborum, alchimistarum ex diversa temperatione naturalium virtutum orta, in diversis instrumentis ex aëris, aquæ etc. impulsu; si ergo potentia naturalis limitata ad operationem naturalem indifferens relicta est, quatenus subservit arti, quid ni agnoscamus similem, imo maiorem subiectionem creaturæ respectu Dei? tum quia nulla est implicatio in hoc genere subiectionis, ut ex solutionibus argumentorum constabit.

Si autem possibilis est talis subiectio creaturarum, omnino impossibile est eam de facto non reperiri; nam si daretur creatura aliqua sine tali subiectione, implicaret, ut illa creatura deserviret Deo ad similes effectus. Si enim hoc non implicaret, deberet talis creatura posse assumi ad dicta opera, vel sine ulla alia qualitate superaddita, et hoc tam est impossibile, quam impossibile est operari cum Deo sine potentia operandi, vel subiectare actum sine potentia passiva intrinseca ad illius receptionem vel per qualitatem aliquam superadditam, per quam redderetur potens ad operandum simul cum Deo; et tunc vel illa qualitas esset mere naturalis, et tunc pari ratione illa non posset agere vel recipere actus præter vel supernaturalis, vel esset qualitas aliquomodo supernaturalis atque ita iam admittitur saltem potentia obedientialis passiva ad recipiendam talem qualitatem. Si enim illa non admittatur, sed per aliam qualitatem dicatur subiectum fieri capax talis qualitatis, infinitus processus dabitur in talibus qualitatibus, et præterea etiamsi talis qualitas daretur, qua mediante ageret res creata simul cum Deo, ad huc tamen concedi deberet in ipsa re potentia activa ad hoc ut simul cum illa qualitate produceret effectum; alias enim vere non produceret effectum simul cum Deo, sed sola illa qualitas produceret, a cuius actione denominaretur subiectum sustentans qualitatem illam, quæ sola ageret, sicut in aqua calida solus calor producit calorem, ergo si creatura potest concurrere cum creatura ad tales effectus, necessario habere debet de facto potentiam ad concurrendum.

Dico 2. Potentia obedientialis non est distincta ex natura rei ab entitate rei creatæ, sed illi penitus identificata, atque ideo ne divina quidem virtute possit ulla res creata destitui tali potentia. Ita *Medina* 12. q. 3. ar. 8. post 4. conclusionem ad 3. *Scoti, Suarius* 3. p. Tom. 1. disp. 31. Sect. 6. Et secundum principium est. Et omissis argumentis *Suarii* eo loco allatis, quorum nullum est efficax ut ex dub. 4. constabit, solum enim probant, sed insufficienter

non posse dari qualitatem superadditam naturæ, quæ sit principium producendi gratiam. Probatur conclusio unica: ratione a priori, quam innuit etiam Suarius illa S. 6. §. Circa secundum argumentum. Plenum dominium Dei in res creatas omnes exigit in re creata plenam subiectionem ad omnes effectus possibiles, ergo tam impossibile est creaturam carere potentia obedientiali, quam impossibile est non esse illam plene subiectam Dei. At si potentia obedientialis ex natura rei distinqueretur, posset saltem virtute divina separari a rebus, ergo. Maior ex terminis patet, illud enim est plenum dominium, quod non caret ulla potestate utendi re ad quemlibet usum possibilem. Si enim aliqua tali potestate careret, non esset plene subiecta res ad omnem usum. Sed dominium Dei in creaturas est perfectissimum et plenissimum, ergo exigit in re creata plenam subiectionem ad omnes effectus possibiles. Consequentia patet; nam deficiente illa subiectione creaturæ per potentiam obedientialem, impossibile esset creaturam obedire Deo ad producendos vel recipiendos actus obedientiales, et potentiam ipsam obedientialem, quia ut paulo ante diximus, impossibile est ut recipiat vel agat, quod non habet potentiam recipiendi vel agendi, ergo si daretur creatura sine potentia obedientiali, illa nullomodo posset obedire Deo ad actus obedientiales, ne quidem de potentia absoluta, ac proinde Deum non habere in illam plenum dominium. Sicut ergo non potest ulla creatura esse, quæ non pendeat a Deo infieri, conservari, et operari, ita nec potest creari res ulla, quæ careat potentia obedientiali, quod iudicium est manifestum, non distinqui ex natura rei hanc potentiam a rebus. Dices potest Deus creare aliquid sine ulla potentia naturali, ergo et sine obedientiali; respondeo: inprimis sine potentiis rebus identificatis non posse Deum res creare, posse vero sine potentiis distinctis ex natura rei. Sed et tunc adhuc plene subiecta est res creata Deo ad omnes effectus possibiles, quia et potest illos producere per creaturam, ratione potentiæ obedientialis, et potest in rebus ponere illas proprietates naturaliter debitas ac petitas a re.

Dico 3. Hæc potentia obedientialis in substantiis substantia est identice, in accidentibus accidens est identice, formaliter tamen est semper ratio accidentalis spectans ad producendum qualitates. Prima pars ex præcedenti conclusione manifeste sequitur, et confirmatur; nam potentia obedientialis est ea, qua mediante Deo ita

subiicitur creatura, ut ea uti possit, omni actione possibili, Deus autem tam potest uti accidente ac substantia in sui obsequium, ergo. 2. Pars patet; nam potentia obedientialis est vera potentia intrinseca entitati nostri, ergo est vera species qualitatis. Antecedens patet, tum quia idcirco potentia naturalis est vera potentia ad actus naturales, quia ex vi illius habet esse effectus. Sed similiter ex vi potentiæ obedientialis activæ habet esse effectus præter, vel supernaturalis, ergo; et eadem est ratio de potentia passiva, tum quia id, quo instrumentum constituitur formaliter in esse activi est vera potentia et vis intrinseca; sed intellectus verbgratia respectu primi actus fidei constituitur in esse activi instrui mentalis per potentiam obedientialem, ergo. Illa vero prima consequentia patet; nam inprimis adhoc, ut aliquid secundum rationem formalem sit accidens, non opus est ut realiter inhæreat, ut in logicis probatum est, sed etiamsi realiter idem sit cum substantia, ut relatio cum fundamento, tamen si non pertineat ad essentialem constitutionem substantiæ, sed intelligatur advenire substantiæ iam constitutæ in suo esse, est vera ratio accidentalis; ut exemplo entis et passionum eius manifestum est. Deinde formalis ratio potentiæ est quædam ratio formalis constituens speciem qualitatis, ergo quamdiu hæc ratio formalis manet semper erit ratio accidentalis quantumvis identificata substantiæ; quod enim semel est ratio accidentalis, non potest esse ratio substantialis et essentialis alteri substantiæ. Igitur res hæc ita concipienda est, ut in potentia obedientiali duo reperiantur, 1. id quod includit ratio potentiæ, nimirum quod sit vis quædam ad agendum, vel patiendum; 2. id, quod addit rationi potentiæ, illud (obedientiale) scilicet, quod sit virtus incompleta et instrumentalis, quæ ut in actum exeat speciali concursu Dei ut causæ principalis egeat, ita quod Deus non solum concurrat cum potentia obedientiali, sicut cum aliis potentiis completis naturalibus generali suo concursu naturæ debito, sed potius concurrat tanquam causa principalis particularis ad effectus, quos per hanc potentiam producit. Quod patet tum a posteriori, quia ut supra diximus nulla causa creata principalis dari potest respectu gratiæ iustificantis, aut alterius formæ delentis peccatum; et tamen potest dari potentia obedientialis et causa instrumentalis respectu gratiæ, ergo potentia obedientialis est tantum incompleta et instrumentalis; tum quia sicut potentiæ naturales datæ sunt a Deo secundum exigentiam et indigentiam natu-

Quid importet illud (obedientialis).

rarum: ita potentia obedientialis data est non iuxta dignitatem et exigentiam naturæ, sed iuxta dignitatem authoris naturæ, cui debebat deservire, et iuxta naturam effectuum quos Deus volebat per eam producere. Ergo sicut ad effectus et actiones, quas iuxta naturam suam producunt res creatæ, Deus solum ut causa universalis concurrit generali concursu: ita ad illas actiones, quas supra naturæ debitum in rebus exerceri voluit Deus, ipse ut causa principalis concurrit per obedientialem potentiam tanquam instrumentum.

Ex hac vero conclusione sequitur, male quosdam dixisse apud *Medinam* 12-æ qu. 3. a. 8. post 4. conclusionem ad 3. *Scoti:* potentiam obedientialem esse solam non repugnantiam ad actionem divinam, quomodo cera mollis dicitur obedire artifici. Hoc ergo male dicitur, tum quia non repugnantia est sola negatio, quæ non potest esse ratio producendi actus positivos, quos Deus per potentiam obedientialem producit; implicat enim agere, quod non habet potentiam agendi; tum quia cera mollis non solum non resistit, sed per mollitiem est potissime apta, ut in eam variæ figuræ inducantur, ergo similiter. Male etiam docet *Capreolus* 1. d. 42. q. 1. a. 3. ad 5. *Aureoli* contra 4. conclusionem, potentiam obedientialem solum addere relationem ad potentiam activam Dei; tum quia relatio nihil constituit activum vel passivum, sed solum refert ad aliud: at potentia obedientialis activa constituit rem activam, passiva passivam, ergo; tum quia ratio potentiæ proximæ formaliter spectat ad qualitatem, ergo non ad relationem. Si vero *Capreolus* solum velit hanc potentiam esse relationem transcendentalem eo modo, quo comuniter relatio transcendentalis fingi solet, nihil diversum docet ab iis, quæ diximus.

Dico 4. Hæc potentia obedientialis in re spirituali et supernaturali spiritualis est et supernaturalis, in re materiali et naturali formaliter quidem materialis est, et in modo essendi naturalis, instrumentaliter tamen est spiritualis, et in modo operandi supernaturalis. Prima pars probatur; nam id quod identificatur rei corporeæ impossibile est, ut sit spiritualis. Nam res spiritualis indivisilis est in ordine ad se, et quæ extendi non possit; res vero corporea pro natura sua apta est extendi. At idem non potest natura sua aptum et ineptum esse, ut extendatur, ergo non possunt res spiritualis et corporea identificari, ergo potentia obedientialis identificata rei corporeæ corporea est, identificata rei spirituali spiritualis. Simile argumentum formari potest ex eadem reali

identitate ad probandum quod sit naturalis in modo essendi; nam id, quod debitum est alicui naturæ, et adeo quidem, ut nec de potentia absoluta possit illi non deberi per identitatem, et præterea id, quod producitur ab agente naturali actione naturali, non potest esse supernaturale in sua entitate, ut ex ratione entis supernaturalis evidens est. Sed talis est potentia obedientialis; causa enim principalis et totalis potentiæ obedientialis, quæ est verbi gratia in igni, non est alia nisi ille ipse ignis, qui producit illam entitatem ignis, quæ naturaliter est potentia obedientialis: et hoc forte voluit *Augustinus* de prædest. Sanctorum c. 5., cum ait: posse habere fidem naturæ esse hominis. Secunda pars probata est supra qu. 13. et innuit *D. Thomas* hic ar. 4. ad. 1. cum ait: virtutem sacramentorum ad producendam gratiam instrumentaliter esse spiritualem instrumentaliter ait spiritualem, et non formaliter; et *Medina* illa 12-æ loco citato, quamquam ait potentia obedientialis est ipsa natura, non est tamen potentia naturalis, quia respicit agens supernaturale et actum supernaturalem. Ratio est, nam hæc potentia obedientialis etiam in re materiali existens potest attingere productionem rei spiritualis, et præterea in operando supernaturali Dei concursui subditur, qui a nulla causa creata postulatur connaturaliter; solum enim comparatione illorum effectuum datur potentia obedientialis, qui excedunt vim naturalem et quos tantum potest efficere creatura cum concursu Dei agentis principalis et supernaturalis, ergo quoad modum operandi supernaturalis est. Confirmatur; nam omni potentiæ activæ naturali respondet passiva naturalis, et contra, ut late docet *Aristoteles*. Sed potentiæ obedientiali activæ non respondet passiva naturalis, ergo non est potentia simpliciter naturalis, et idcirco *Augustinus* locis citatis prima conclusione dixit: hanc potentiam datam ad operandum super cursum rerum naturalium, et tamen *Bannes* 1. p. qu. 9. a. 2. ad 2. 1. Metaph. c. 1. qu. 2. sect. 2. et sect. 3. ad 2. *Ferrar.* 3. contr. c. 136. in fine vocant hanc potentiam obedientialem non naturalem, et revera non debet dici naturalis potentia sed obedientialis. Dices: omnis potentia accipit speciem ab obiecto ad quod ordinatur: sed obiectum potentiæ obedientialis est res supernaturalis, ergo. Respondeo: non ita accipere potentias speciem ab obiecto, ut cuius speciei est obiectum, eiusdem sit et potentia; nam potentia spiritualis producere potest ubi corporeum, et potentia, quæ qualitas est producere potest res aliorum prædi-

camentorum. Potentia igitur obedientialis ex eo, quod versetur tam circa obiecta naturalia, quam circa supernaturalia, accipit quandam speciem potentiæ obedientialis, quæ ex sua ratione postulat, ut in modo operandi supernaturalis sit, sive in entitate physica sit naturalis sive supernaturalis.

Dico 5. Sicut in omnibus rebus datur potentia obedientialis activa ad effectus omnes, quorum non est evidens implicatio: ita datur potentia obedientialis passiva informativa, et terminativa, respectu omnium formarum, vel subiectorum, qui non involvunt evidentem contradictionem. Hanc conclusionem aperte colligo ex argumento dicto 1. relato, et probari potest ratione, qua ibi usi sumus: nam ratio pleni dominii Dei in suas creaturas id exigit, ut Deus in illis operari possit quicquid non implicat contradictionem. At non implicat talis subiectio per potentiam obedientialem passivam, ut ex dicendis patebit, ergo. Deinde multa Deus fecit de facto in creaturis, quæ facere non potuit sine potentia obedientiali passiva, verbi gratia infusionem gratiæ in animam, unionem hypostaticam in humanitate Christi, modum existendi indivisibiliter in Eucharistia corporis Christi. Hæc et similia, ut Deus efficere possit, requiruntur aliquæ potentiæ receptivæ in creatura; implicat enim ut actus aliquis recipiatur in eo, quod non potest talem actum recipere. Hæc autem potentia receptiva necessario debet esse identificata ei, quod recipit; si enim non esset identificata, sed per aliquid superadditum fieret potens, illud superadditum vel reciperet seipsa, et eadem ratione, qua potest se ipsa recipere hoc additum, potest etiam recipere alium actum, cum sint eiusdem ordinis, vel per aliquid superadditum et sic procedemus in infinitum. Ergo sicut de potentia activa diximus, ita de hac passiva, dicendum est, quod sit identificata rei, et ideo recte dicit *Durandus* 3. d. 1. qu. 5. v. 7., quod si suppositum creatum non habeat per suam entitatem vim terminandi naturam alienam, eam vim non posse aliunde habere. Hæc autem potentia ad hos actus non est naturalis, quæ scilicet vel connaturaliter petatur ab agentibus naturalibus vel respiciat actum, qui ab iis produci possit, aut a Deo operante secundum exigentiam naturarum. Si enim naturalis esset respondere illi deberet potentia activa naturalis. Ergo vel erit supernaturalis, vel certe obedientialis, quæ etsi quando rebus naturalibus identificatur, in modo essendi naturalis sit, in modo tamen recipiendi, vel informandi etc. supernationalis est.

Verum ut intelligatur quomodo genus causæ intrinsecæ, materialis scilicet, formalis elevari possit, et esse instrumentalis: sciendum est, huiusmodi causas non posse a Deo elevari eo modo, quo elevantur causæ efficientes instrumentales per concursum scilicet maiorem in eodem genere causæ. Concursus enim Dei ad extra non est nisi in genere causæ efficientis vel finalis, nec Deus potest esse causa principalis in genere causæ materialis vel formalis, quæ imperfectionem involvunt. Ac proinde in suo genere quælibet causa materialis et formalis debet esse talis, ut nullam aliam causam principalem habeat in eodem genere causantem, cuius ipsa sit instrumentum, sed solum potest esse instrumentum Dei causantis in genere causæ efficientis, ita ut, quod respectu generis causæ intrinsecæ est principalis causa, respectu causæ efficientis extrinsecæ sit causa instrumentalis, quod hac ratione intelligi potest: ut in physicis est explicatum, in causalitate causæ intrinsecæ duo reperiuntur. Primo causalitas illius primaria, quæ est communicatio sui ipsius, qua mediante componit cum alia parte totum 2. Causalitas secundaria, qua concurrit ad existentiam alterius partis cum qua componit supplendo concursu materiali, vel terminativo, quem adderet concursus effectivus agentis, si formam sine materia conservaret eo modo, quo quantitas conservatur in Eucharistia. Ex eo enim quod Deus concurrit temporali modo ad productionem rei non subsistentis, sed dependentis a subiecto, necessarius est hic concursus causæ materialis etc.; prima illa reperitur sine hac posteriori in homine, utraque est in materia respectu formarum corruptibilium. Iam ergo quoad hanc posteriorem causalitatem facile intelligitur, quomodo Deus supplere possit hanc causalitatem materiæ in genere causæ efficientis concursu perfectiori conservando formam independenter a subiecto. Quomodo illam elevare possit materiam tanquam instrumentum physicum ad illam actionem, qua conservatur forma, cum hæc secunda causalitas causæ intrinsecæ sit vera actio, imo eadem omnino actio cum illa, quæ est a causa producente vel conservante formam, ut in physicis ostendimus. Quod vero attinet ad illam primam causalitatem, illa quidem in suo genere totalis est et principalis, vel ulla est in eo genere causæ materialis principalis causa ipsa materia. In eo enim genere a Deo iuvari non potest, cum illud genus imperfectionem includat. Verum quia totum hoc genus causæ imperfectum est et ut conservetur per unionem cum actu eget

concursu causæ efficientis unientis actum potentiæ media productione unionis: hinc fit ut licet hoc genus causæ in suo ordine sit principale, non est tamen adæquatum; nam tale genus causæ inadæquatum est egens concursu alterius generis, scilicet efficientis, tam ut conservetur in esse, quam ut reducatur in actum, quo fit, ut elevari possit a causa extrinseca reducente causam materialem ad actum secundum et conservationem per productionem unionis cum forma non debita naturæ et superioris ordinis, quomodo elevatur anima, cum in ea producitur gratia, et materia cum in ea producuntur plura Ubi, vel plures formæ totales etc., ad quam elevationem requiritur concursus Dei præter, vel supernaturalis iuxta naturam actuum. Licet ergo istæ causæ sint principales in suo genere et solum egent concursu speciali debito potentiis obedientialibus non naturalibus, tamen eum modum causandi attingere non possunt hæ causæ nisi mediante concursu principali et speciali Dei.

Dico 6. Potentia obedientialis tam activa, quam passiva, licet in sua entitate et perfectione ac velut intensione finita sit et limitata, extensive tamen ex parte obiecti illimitata est et attingere potest omnes effectus, qui non implicant contradictionem vel ex natura rei, vel ex oppositione cum limitatione talis agentis. Prima pars patet nam potentia obedientialis in sua entitate aliud non est, quam entitas creaturæ, in qua est: sed quælibet entitas creata est limitatæ perfectionis, ergo et entitas potentiæ obedientialis. Quamvis in re habeatur infinitas partis, etiam potentia ista habet infinitas partes, ut in infinita quantitate vel qualitate esset infinitæ extensionis, et infinita multitudine partium constaret etiam si illæ partes in ratione potentiæ obedientialis non constituerent intensionem, quia impossibile est hanc potentiam suscipere magis vel minus, cum non possit Deo magis minusve subdi sua creatura. Secunda pars constat; nam potentia obedientialis est virtus instrumentalis Dei ad attingendum omne possibile; et licet non esset possibilis ullus effectus actu infinitus, tamen potentia habens semel virtutem ad omnem latitudinem rerum possibilium, quæ n infinitu m plures et plures sese invicem excedentes sæpe esse possunt, necessario debet esse infinita saltem extensive. Unde potentia divina simpliciter infinita est, quia tanquam causa principalis producere potest Deus hæc omnia, potentia autem obedientialis solum instrumentaliter, et iccirco non habet illam infinitatem

perfectionis, quam divina potentia; nihilominus tamen quia potentia obedientialis passiva verbi gratia non sumitur in ordine ad naturam creatam, non est limitanda per ordinem ad illam, sicut potentia naturalis, sed sumitur in ordine ad actionem Dei, quæ nullum habet limitem. Dixi (ad effectus, qui non implicant vel ex natura rei etc.), quia verbi gratia materia non habet potentiam, ut informetur ab Angelo, cum implicet contradictionem, ut subsistentia completa informet, et componat aliam essentiam. Similiter licet visio beatifica ex natura rei non implicet contradictionem, implicat tamen ut ab oculo corporeo eliciatur, quemadmodum supra qu. 9. diximus; quia implicat ut res spiritualis essentialiter et ex natura sua pendeat a causa materiali corporea. Similiter licet ut in Animastica diximus, illa qualitas, quæ in actione vitali producitur, produci posset a rebus inanimatis instrumentaliter: implicat tamen ut actus vitalis a re inanima exeat; cum actus non dicatur vitalis, nisi a vita substantiali, a qua procedit, et a qua tanquam forma extrinseca denominantur extrinsece actus vitales, ergo quam impossibile est, ut una forma det denominationem essentialiter desumptam ab alia forma diversa, quatenus diversa est: tam impossibile est, ut in forma non vivente actio denominetur vitalis, cum hæc denominatio actionis essentialiter sumpta sit a forma vivente, quatenus vivens est. Idem dicendum est de aliis rebus similibus, ubi similis est manifesta contradictio, ut quod eleventur ad agendum res, quæ actu non sunt etc. E contra vero, quia non implicat, ut res loco distans elevetur ad agendum in distans, iccirco recte docet *Suarius* illa disp. 71. Sect. 1., posse potentiam obedientialem agere in distans; nam propinguitas agentis et passi non est essentialis actioni, nec virtuti agendi, ergo separari potest divinitus ab actione.

Ex his facile respondeo ad fundamentum Vasquez. Nam potentia obedientialis necessaria est ad plenum dominium Dei super suas creaturas, et plenam subiectionem creaturæ, et ad actus supernaturales producendos vel recipiendos, qui iccirco supernaturales sunt, quia a causa naturali tanquam agente principali non possunt produci.

Per virtutem vero nativam sunt potentes dicto modo creaturæ, verum non per naturalem, sed per obedientialem potentiam; et licet operari per virtutem nativam, tamquam per rationem sufficientem ad effectum, sit operari, tanquam causam principalem: tamen operari per virtutem nativam, tanquam per rationem ex se

insufficientem ad effectum, subiectam tamen alteri, ut per ipsam possit operari, supplendo quod illi deest ad talem effectum, est modus operandi causæ instrumentalis; et quidem erit modus operandi supernaturalis, si talis modus operandi nec postuletur ab ulla re naturali, nec pendere possit ab alia causa principali, quam a Deo.

Dubium IV.

AN PRAETER HANC POTENTIAM OBEDIENTIALEM DETUR ALIQUA VIRTUS INTRINSECA IN SACRAMENTIS, PER QUAM SINT INSTRUMENTA PHYSICA GRATIAE?

Ex his quæ diximus certo constat, res sensibiles, quæ sunt in sacramentis, posse a Deo sine alia qualitate elevari, ut sint instrumenta physica productionis gratiæ, Deo ut causa principali concurrente, quando enim in aliqua re est virtus aliqua influendi in effectum, et cum illa ad agendum præsens est alia superior potentia, quæ potens est supplere quicquid ad effectum requiritur, illa res assumi potest ad operandum instrumentaliter: at Deus potest præstare totum, quod requiritur ad hoc ut res sensibiles per potentiam obedientialem concurrant ad productionem gratiæ, cum possit Deus operari omnibus modis, qui contradictionem non involvunt. Solum igitur potest esse controversia: an licet aliter fieri posset, tamen de facto Deus imprimat aliquam qualitatem sacramentis, per quam fiant instrumenta physica magis proportionata, sicut licet possit actus fidei, spei, charitatis, sine habitu supernaturali produci a nobis, tamen Deus infundit hos habitus, ut alibi diximus, et ad claram visionem Dei infunditur lumen gloriæ, et Deus quando hæc principia habitualia infundit, ita temperat suum concursum effectivum, ut qualitas addita suppleat, quod Deus in suo concursu temperavit, ut si subiectum sine tali qualitate exigeret concursum Dei perfectum ut 4. cum tali qualitate, solum exigat concursum ut 3.

Deinde non est controversia: an infundatur sacramentis materialibus aliqua qualitas, quæ sit virtus principalis productionis gratiæ; nam, ut supra diximus, Deus solus potest esse causa principalis gratiæ et remissionis peccatorum: sed solum, an infundatur qualitas, quæ sit potentia incompleta productiva gratiæ, sicut lumen gloriæ, habitus fidei, sunt qualitates incomplete productivæ actus

supernaturalis, et secundum *S. Thomam* character ordinis est qualitas incompleta productiva transsubstantiationis.

Demum illud quoque mihi certum est, quod supposita institutione sacramenti, qualis de facto est, partibus successivis sacramentorum non posse imprimi qualitatem, per quam eleventur, ut sint potentiæ incompletæ productionis gratiæ. Quod probo tam de partibus successivis, discretis sacramentorum, scilicet de vocibus, quam de continuis ut verbi gratia de ablutione, unctione etc. Nam etsi facere posset, ut omnes syllabarum soni ad ultimum usque instans prolationis conservarentur, et tunc omnes simul per talem qualitatem producerent gratiam, vel certe posset facere, ut quilibet sonus haberet suam qualitatem per quam produceret gradum gratiæ diversum ab eo, quem alius sonus succedens producit: tamen supposita tali institutione sacramenti, qualis nunc est, videlicet, ut et soni syllabarum non durent, et sacramentum non producat nisi completa significatione sacramenti, prorsus fieri non potest, ut quælibet pars sacramenti successivi assumatur a Deo per talem qualitatem ad physice producendum. Nam vel illa qualitas ponitur in qualibet syllaba, vel tantum in una: si in qualibet, ergo corrupta prima syllaba corrumpitur illa qualitas, et quamvis non corrumperetur, sed divina vi transferretur a prima syllaba ad secundam, tamen nulla syllaba efficeret physice antequam tota significatio compleretur in ultimo instanti. Tunc autem iam non esset prior syllaba, ergo non posset assumi ad physice operandum; qualitas enim non potest elevare se ad agendum nisi subiectum, in quo est, et cui inhæret. Si tantum in una syllaba est illa qualitas, ergo illam solam elevat, non alias, quæ tunc non sunt, ergo omnes partes successivæ non possunt elevari per aliquam qualitatem ad agendum. Solum igitur potest esse quæstio, an de facto vel in materia permanente sacramenti, verbi gratia in aqua, vel in ultimo sono formæ, seu in ultima syllaba, quæ perficit significationem integram, et permanens est, producatur talis qualitas?

Dico breviter: probabilius esse, de facto sacramenta ita instituta esse a Christo, ut per qualitatem supernaturalem illis impressam producant physice gratiam, ita *D. Thomas* locis citatis a *Suario* hic in Comm. articuli 4. Et præterea *Capreolus, Paludanus, Ferrariensis, Richardus, Scotus* et alii, quos late refert *Suarius* Tom. 1. disp. 31. Sect. 5. et *Valentia* disp. 3. qu. 3. p. 1. col. 670; et miro iudicio expresse ita sentit *D. Thomas* hic ar. 4. ad 3., cum

ait, sacramenta sonsequi virtutem supernaturalem ex Christi benedictione; et infra qu. 78. a. 4. In verbis consecrationis ait esse virtutem quandam, quæ sequitur ex Christi mandato, in cuius persona illa proferuntur: at potentiam obedientialem non consequuntur sacramenta ex Christi benedictione, ergo *D. Thomas* loquitur de virtute diversa. Nec contrarium docuit *D. Thomas* 22. qu. 178. a. 1. ad 1. ut existimat *Suarius* illa Sect. 5. Ibi enim solum docet, nullam posse esse qualitatem permanentem, quæ sit principium operis supernaturalis et miraculosi; loquitur enim ibi *D. Thomas* de causa principali, non de instrumentali. Est tamen hæc conclusio contra *Suarium* loco citato: Et hic disp. 9. Sect. 1. §. Tertia difficultas, et alios. Verum argumenta *Suarii,* quibus utitur illa disp. 31. Sect. 4. et Sect. 6. §. Secundum principium: solum probant, non posse dari qualitatem, quæ sit causa principalis gratiæ; argumenta vero quibus ibidem Sect. 5. utitur ad probandum, huiusmodi qualitatem ne quidem posse esse causam instrumentalem, partim minus quam topica sunt, partim, si quid probant, solum ostendunt non dari qualitatem huiusmodi, quæ natura sua ordinata sit ad productionem omnium qualitatum supernaturalium. Non tamen ostendunt non dari qualitatum, quæ natura sua ordinata sit ad producendam gratiam ut instrumentum. Hæc vero qualitas, quæ in sacramentis ponitur, natura sua ordinatur ad gratiæ productionem, sicut habitus fidei ad actus fidei, et non ad alias functiones. Probatur conclusio, nam inprimis possibile fuit, ut Deus per sacramenta produceret gratiam imprimendo sacramentis talem qualitatem, tum quia sicut in intellectu et voluntate dantur habitus, qui sint principia actuum supernaturalium, ita potest Deus aliis rebus imprimere virtutem ad effectus supernaturales, tum quia si per quamlibet rem creatam potest Deus operari et producere quidvis, quod contradictionem non implicat, ergo et per qualitatem aliquam additam sacramentis, et argumenta, quæ hoc implicare ostendunt, ex dictis facile solventur. Deinde de facto talem qualitatem in sacramentis agnoscunt convenienter Patres, et probo: *Ambrosius* lib. 1. De Sacramentis c. 5. Non sanat aqua (inquit) nisi Spiritus Sanctus descenderit, et aquam consecrarit, et lib. De his qui initiantur c. 3. initio: non sequetur, ait, aquæ operatio, nisi præcedat præsentia divinitatis; et *Basilius* De Spiritu S. c. 15. Gratia, inquit, quæ in aqua est, non ex natura est, sed ex præsentia Spiritus Sancti. At Spiritus Sanctus non est peculiariter

præsens rei creatæ, nisi ratione alicuius novæ operationis supernaturalis in creatura, ergo. Deinde *Cyrillus* Alexandrinus lib. 2. in Iren. c. 42. Viribus ignis aqua calefacta urit, sic operatione Spiritus S. ad divinam aquæ reformantur virtutem, ergo aqua habet virtutem divinam Spiritus S., sicut aqua calefacta ignis. Præterea *Cyrillus* Hieros Cateches. 3.. Mystagogica, loquens de chrismate: sanctum hoc unguentum ait, postquam consecratum est, non est amplius unguentum commune, sed chrisma Christi, quod adventu Spiritus S. energiam habet. Ex quo liquet in eo sacramento ante operationem sacramentalem esse novam præsentiam Spiritus S., et ex illa energiam: at hæc præsentia non potest esse sine novo effectu, ergo. Idem colligitur ex *Leone* Serm. 4. de Nativitate: Aqua Baptismi, ait, instar est uteri Virginalis, eodem spiritu replente foetum, quo replet et Virginem, ut peccatum, quod ibi vacuavit conceptio, hic mystica tollat ablutio; quæ verba aliquam operationem Spiritus S. in aquam significant, cuius finis sit, ut peccata tollat ablutio, ac proinde quæ præcedat ipsam ablutionem, ergo aliquid producitur in aqua a Spiritu S., quo peccata tollantur, quod solum vult *D. Thomas*. Denique id ipsum efficienter probatur ex *Tertulliano, Chrysostomo, Ambrosio, Theophilacto, Theophilo* relatis a *Bellarmino* lib. 2. c. 11. §. Secundo notandum, qui dicunt, Sacramenta non operari, nisi prius in ea descendat Spiritus Sanctus.

De hac porro qualitate docet *D. Thomas* ar. 4. ad 1. Eam esse spiritualem instrumentaliter, et prudenter addidit: instrumentaliter; nam formaliter corpoream esse putavit. Si enim essentialiter et quidditative putasset spiritualem esse, non dixisset instrumentaliter esse spiritualem; essentialia enim prædicata non conveniunt rebus instrumentaliter; et ratione probatur quod sit corporea, nam miracula non sunt fingenda sine necessitate, ergo hæc qualitas seu virtus intrinseca, per quam sacramenta efficiunt gratiam, non est dicenda per se subsistere, sed potius inhærere subiecto et ab illo pendere, sicut pendent alia accidentia a subiecto. At res, quæ sustentatur a subiecto materiali, debet esse materialis et corporea, ergo. Minor patet 1. Nam quando forma accidentalis pendet a subiecto tanquam a causa, e cuius potentia educitur, actio, per quam educitur et conservatur talis forma, per se ipsam pendet a tali subiecto, ut ex physicis patet. At quod per suam essentiam et naturam pendet a corpore essentialiter, est corporeum et materiale, ut ex terminis patet, ergo actio huiusmodi est materialis.

Sed actio, quæ essentialiter est materialis et corporea, non potest esse productio et conservatio rei spiritualis, et ratio est: tum quia actio in modo essendi proportionari debet termino, nec potest actio pendere essentialiter ab aliquo, a quo non pendeat etiam terminus actionis. Res autem spiritualis non potest essentialiter pendere a materia, esset enim propriissime materialis, ergo; tum quia si actus primus, in quo tanquam in principio sufficienti continetur res spiritualis, debet esse spiritualis, multo magis actus secundus, seu effectio totalis rei spiritualis, debebit esse spiritualis. 2. Eandem minorem probo argumento, quod sæpe ursi in physicis disp. 2. de Anima qu. 3. et disp. 3. qu. 3. dicto 1. Nam impossibile est naturaliter eiusdem rei dari plures causas totales eiusdem generis et ordinis; sed si accidens spirituale subiectaretur in re materiali, id fieret, cum enim accidens illud totum esset in qualibet parte proportionali subiecti materialis, a qualibet tota dependeret, et corrupta qualibet parte proportionali non ideo corrumperetur accidens, sed solum desineret ibi esse, sicut de facto desinit anima esse in digito abscisso. Dixi (naturaliter); nam hoc argumentum non probat de potentia absoluta implicationem.

Hæc tamen qualitas licet materialis sit, supernaturalis tamen est, sicut et unio corporea corporis Christi cum Verbo corporea est, et ubi sacramentale in Christi corpore existens corporeum est, et tamen supernaturale.

Dubium V.

IN SACRAMENTIS SUCCESSIVIS QUANDO PRODUCATUR GRATIA?

Certum est, id quod actu non est, non posse physice agere ut supra sæpius diximus, ac proinde in instanti, in quo gratia producitur, debet actu existere id, quod tanquam physicum instrumentum elevatur a Deo ad productionem, sicut in re simili de Christi passione docet *D. Thomas,* postquam enim qu. 48. a. 6. ad 2. et hac qu. 62. ar. 5., docuisset passionem Christi non solum esse causam meritoriam, sed et efficientem physicam justificationis, et qu. 56. a. 1. ad 3. dixerat, resurectionem Christi esse causam efficientem nostræ resurectionis, explicat qu. 49. a. 1. corpore, idcirco dici passionem esse causam efficientem iustificationis, licet illa iam non sit, quia humanitas, quæ passa est et resurexit, causa est. Eodem ergo modo dicendum est, sacramenta cum sint causæ

Et qu. 50. ar 4. *Suarius* disp. 9. Sect. 2. ad 5.

physicæ, aliquam partem habere debere actu existentem, cum producunt gratiam. Dixi (aliquam partem); nam sacramenta successiva certum est, quod secundum se tota non possint esse causa per se et immediate exequentes actionem, ut ex dubio præcedenti patet; cum secundum se totam non existat res successiva in instanti, in quo gratia producitur. Unde licet causa, cui attribuenda est præcipue talis actio, seu productio gratiæ, sit totum sacramentum, quod per partem sui existentem dicitur operari, non minus, quam homo dicitur scribere etc. licet sola manus immediate exerceat talem motum: tamen causa immediate exequens actionem tantum potest esse aliqua pars sacramenti. Ratio vero, cur actio huius partis toti sacramento tribuatur, est; nam illa pars, quæ actionem exercet, virtutem agendi vel actualem elevationem Dei habet dependentem a toto sacramento, quatenus videlicet virtutem agendi recipit a Deo, illam conferente intuitu totius sacramenti, ad unitatem nimirum significationis, quam Christus posuit in sacramento. Ergo cum illa virtus, per quam ultima pars sacramenti operatur, pendeat a constitutione totius sacramenti, in quo est completa significatio supernaturalis, non minus vere dicetur totum sacramentum, seu omnes partes sacramenti copulatim agere, quam dicatur homo scribere. Verum illud ipsum, quod in sacramentis successivis immediate attingit productionem gratiæ, non est facile assignare, cum rei successivæ nulla pars tota simul existat in instanti; et ut distincte procedamus:

Dico 1. Sacramenta, quæ in usu consistunt in ratione propria sacramenti, incipiunt esse per primum sui esse in instanti. Ita *Suarius* disp. 8. Sect. 2. Probant aliqui: nam causant gratiam in instanti, sicut iustificatio ipsa fit in instanti, sed non causant nisi tunc, quando secundum rationem formalem sacramenti existunt in rerum natura, cum ut sæpe diximus, impossibile sit physice causare rem, quæ actu non est, ergo. Quæ ratio evidens esset, si ostenderetur gratiam produci in instanti, quod tamen non ita facile est probare; nam ut *Suarius* ait, et in physicis diximus, sicut res, quæ tota simul desinit esse, potest desinere per ultimum sui esse, ita res, quæ tota simul incipit esse, potest incipere per ultimum sui non esse. Probatur ergo conclusio:

1. Licet res illæ sensibiles, ex quibus successiva sacramenta constant scilicet ablutio, sonus etc. successive producantur per motum, tamen ratio formalis sacramenti non producitur successive,

sed tota simul, cum in indivisibili consistat, ergo ratio sacramenti in instanti incipit. Antecedens patet; nam ratio formalis sacramenti, ut sacramentum est posita in significatione supernaturali, quam res sensibiles habent ex Dei institutione: at talis significatio non incipit cum partibus, quæ ad componendum sacramentum successive producuntur, sed solum est, quando illæ partes sunt perfectæ; antequam enim illæ partes omnes perficiantur, nondum est illud totum, in quo Christus posuit significationem supernaturalem gratiæ, ergo sacramentum in ratione sacramenti, et secundum rationem formalem significationis supernaturalis sacramenti in instanti incipit. 2. Inductione id ipsum patet. Nam in sacramentis successivis duplex successio reperitur, una discreta, quæ est in forma sacramentorum, quæ per verba proprie sumpta tanquam per formam perficiuntur; oratio enim est quantitas discreta successiva ut ex Logica constat. Alia est successio continua, quæ reperitur vel in forma sacramenti, quod nutibus perficitur, vel in materia scilicet ablutione, unctione etc.: et quidem sacramenta, quæ successiva sunt, quoad voces in instanti incipere in ratione sacramenti patet. Nam significatio sacramenti non est ante ultimam syllabam, in qua absolvitur forma, sed syllaba cum sit determinatus quidam sonus, in ratione syllabæ, et determinati soni vocis in instanti incipit, ergo minor patet; maior patet: nam supra ostendimus, determinata verba et voces determinatas requiri ad sacramenta.

Nam licet sonus producatur a corporibus sonantibus sese tangentibus, ac proinde si successive se tangant duo corpora, successive producatur etiam sonus, quemadmodum et luminoso successive applicato, successive producitur lumen; tamen sonus determinatus sicut et quælibet res, quæ successive producitur, secundum rationem entis determinati, et certæ alicuius extensionis vel intensionis in facto esse per primum sui esse in instanti incipiunt, ut in physicis dictum est. At syllaba est determinatus quidam sonus vocis in rationæ syllabæ, ergo particula illa soni, in qua absolvitur forma sacramenti in instanti incipit, ergo et ratio formalis sacramenti, quæ non est ante absolutam rem sensibilem, in qua tota posuit Christus significationem supernaturalem. De sacramentis, quæ successionem continuam habent annexam idem ostendi potest, et quidem ex parte formæ talis successio non potest reperiri nisi in Matrimonio, cum nutibus perficitur absque voce, et tunc talis nutus, quo perficitur Matrimonium, est motus localis

determinatus; neque enim quælibet insensibilis motio localis signum est animi annuentis, sed necessaria est determinata quædam extensio motus, ut significatio nutus consistat. At motus localis determinatus sub ratione determinatæ extensionis incipit in facto esse in instanti per primum sui esse, in quo incipit mobile esse in loco determinato, ac certo, sibique æquali et non maiori se, ergo et nutus determinatus incipit esse in instanti, in quo post motum localem determinatum acquiritur ubi æquale mobili. Sacramenta vero, quæ successionem habent ex parte materiæ, ut quæ ablutionem, unctionem etc. includunt, eodemmodo incipiunt per primum sui esse. Ratio est; nam ablutio, unctio etc. necessaria ad sacramenta debet esse sensibilis et moralis, quæ exigit aliquam extensionem determinatam motus aquæ supra puerum, alias enim moraliter non diceretur ablutus, ergo etc. Licet enim ablutio physica, seu motus localis absolute loquendo incipiat per ultimum non esse, et ad eum necessaria non sit determinata extensio: tamen motus determinatus in facto esse necessario debet incipere per primum sui esse, et in instanti.

Dico 2. In sacramentis successivis illa solum pars sacramenti producit physice gratiam, quæ actu existit in eo instanti, in quo ratio formalis sacramenti completur, hoc ex dictis clarum est. Sed ut quænam illa sit explicetur: sciendum est, fieri posse, ut quando formalis ratio sacramenti, (hoc est significatio supernaturalis, quam res sensibiles habent ex Christi institutione) perficitur, non solum materia, sed et forma simul sint saltem secundum aliquam partem: fieri etiam posse, ut tunc sola forma, vel ut sola materia supersit. Quod si materia et forma tunc simul sint, quia eodem instanti verbi gratia quo perficitur determinata significatio formæ baptismi, etiam determinata ablutio perficiatur, tunc et aqua et ultimus sonus determinatus concurrunt ad gratiam, et præterea etiam concurrere potest (quamvis, an de facto concurrat, mihi non constet), etiam ille terminus per realem actionem physicam productus, quo motus localis terminatur extrinsece, et saltem in matrimonio nutibus contracto talem terminum motus, per quem incipit terminus habere significationem animi ansentientis, non dubito produci gratiam tamquam per formam sacramenti. Unde in his sacramentis, in quibus adhibetur aqua, oleum etc. facile est explicare causalitatem physicam, quam Patres, ut supra vidimus, aquæ et oleo tribuunt, quæ permanentes res sunt, et supposita applicatione per motum

localem et formæ a Christo institutæ prolatione elevari possunt a Deo.

Si vero sola forma existat sine materia, ut in Confessionis sacramento accidere potest, cum quis tempore absolutionis naturaliter distractus cesset ab attritione etc., tunc sola forma producit gratiam physice, non quidem per aliquid indivisibile carens partibus, sed per sonum aliquem determinatum, qui simul quidem existat, tamen habeat partes et secundum extensionem subiecti, et secundum intensionem maioris vel minoris altitudinis divisibiles. Quamvis enim in re essentialiter successiva, ut tempore prior pars non possit simul esse cum posteriori, nec plures illius partes simul producantur: res tamen, quæ solum per accidens sunt successivæ, quia scilicet per motum successivum producuntur, ut sonus, lux etc. possunt partes priores et posteriores simul habere, quia durat pars prius producta aliquamdiu, sonus enim productus permanet et durat in tempore præsertim si subiectum non dissipetur, nec ulterius moveatur, imo etiam plures partes soni simul produci possunt in instanti, in quo est determinata compressio labiorum.

Si denique sola materia existat sine forma, ut si non nihil ante ablutionem prolata sit forma, ita tamen ut moraliter simul esse censeantur, tunc sola materia agit physice, ipsa scilicet aqua, vel forte etiam terminus ille, per quem motus localis determinatus, qualis ad ablutionem moralem requiritur, terminatur; potest enim illud ubi permanens non minus assumi in aliis sacramentis, quam in Matrimonio, quamvis an assumatur definiri prudenter non possit.

Dubium VI.

QUOMODO SACRAMENTA CAUSENT GRATIAM PHYSICE? ET QUALITER RESPONDENDUM AD ARGUMENTA DUBIO II. ALLATA?

Prima sententia est antiquorum nonnullorum ut *Paludani, Ferrarii, Capreoli, Argentinæ, Alensis,* et aliquando fuit etiam *D. Thomæ* ut late referunt *Suarius* hic disput. 9. sect. 1. §. Secunda ergo difficultas; et *Valentia* disp. 3. qu. 3. p. 1. in Tertia Sententia, qui docent sacramenta immediate non conferre gratiam, sed qualitatem aliquam et ornatum animæ, quæ sit ultima dispositio ad gratiam. Fundamentum est, quia putant gratiam non nisi per creationem produci, nec posse assumi creaturam ut sit instrumentum physicum creationis.

Verum hæc sententia nullam habet probabilitatem, tum quia falsum est, gratiam creari cum in animam infunditur; vere enim producitur dependenter a subiecto non secus quam alia accidentia supernaturalia, ut actus fidei, charitatis etc.; tum, quia vel illa qualitas, quæ gratis et sine fundamento excogitatur, naturalis est, et sic non potest esse ultima dispositio ad gratiam, et præsertim si non distinquatur a charactere in sacramentis conferentibus characterem, ut hi authores volunt, certum est characterem non esse ultimam dispositionem ad gratiam; nam sacramenta iterabilia etiam si in mortali sumantur, imprimunt characterem remanentem etiam in peccatore: vel est supernaturalis, et tunc æque non potuit sacramentum materiale producere illam qualitatem ac gratiam, aut si hanc potest, potuit et gratiam, nec frusta multiplicanda sunt entia.

Secunda sententia est *Soti* 4. d. 1. qu. 3. a. I. Sacramenta non producere quidem gratiam physice, esse tamen causas physicas gratiæ. Sicut homo est quidem causa physica hominis, tamen non producit formam, per quam homo constituitur in esse hominis, sed solum producit unionem. Unde videtur Soto velle sacramenta solum producere unionem gratiæ a solo Deo productæ, Fundamentum est idem, quod prioris sententiæ.

Verum hæc quoque sententia non placet, et omissis argumentis *Suarii* contra hanc sententiam, quæ videri possunt disp. 4. sect. 1. in 2. modo; imprimis, si *Soto* existimat, coram Deo hominem iustum et sanctum esse posse absque ulla interiori renovatione hominis per susceptionem alicuius doni inhærentis, solum per extrinsecam Dei acceptationem, sicut in amicitia humana solam extrinsecam benevolentiam amantis connotante accidit: nullam habet probabilitatem eius sententia, ut ex ratione actuum liberorum Dei evidenter constat; et quamvis hoc modo possemus esse grati solum extrinseca denominatione a divina acceptatione, tamen non possunt sacramenta esse causa physica respectu illius gratiæ, quæ esset actus increatus Dei, nec quidquam aliud esset, cuius physica causa esset, ergo.

Si vero Soto ita intelligat sententiam suam, ut velit Deum per creationem producere gratiam, Sacramenta vero physice unire gratiam animæ, eo modo, quo anima rationalis a Deo creatur, unitur per generationem: fateor de potentia absoluta id potuisse fieri, et illo casu non minus vere diceretur Baptismus mundare

etc. quam homo dicatur generare, producere, efficere hominem. Imo quod amplius etiam illud vere diceretur, quod ait *Tridentinum* sess. 6. c. 7. Baptismum esse causam instrumentalem iustificationis et conferre gratiam etiamsi re non esset causa formæ, per quam iustificatio perficitur, sicut nec homo est causa formæ, per quam homo constituitur, vere tamen diceretur iustificare. Pari ratione recte dicerentur sacramenta conferre gratiam subiecto, cui illam unirent: de facto tamen non ita instituta esse a Christo sacramenta probo tum; quia Concilium *Florentinum,* et *Tridentinum* sess. 1. can. 6. de Sacramentis: Sacramenta novæ legis ait continere gratiam; non continent autem alio modo, quam quo causa effectum, neque enim ut crumena pecuniam, ita sacramenta gratiam continent. Ergo non tantum grati, sed et gratiæ causa sunt sacramenta. At non minus falso dicerentur sacramenta causa gratiæ, quam homo dicatur causa efficiens animæ rationalis, si gratiam nullomodo producerent, ergo; tum quia nihil impedit, quo minus sacramenta æque producere possint gratiam, ac illam unionem gratiæ, ergo frustra et sine ullo fundamento excogitat *Sotus* hanc novitatem.

Tertia sententia est eorum, qui admittunt sacramenta producere gratiam physice, aiunt tamen hanc productionem non fieri per virtutem intrinsecam ipsis, sed per solam assistentiam Dei, ex imperio ipsius, licet in sacramentis nulla sit virtus intrinseca, ita *Asturacensis* de gratia Christi qu. 6. pag. 801. Probat: nam licet virtus aliqua non sit potens ad aliquem effectum, tamen per assistentiam alterius fit potens, ut si quis hoc onus portare non potest absque ulla vi addita, poterit illud portare per assistentiam alterius, ergo operari potest creatura per assistentiam Dei, etiamsi non habeat intrinsecam vim ad operandum.

Sed hæc quoque sentia improbabilis est, et contra communem doctorum sententiam, qui ut dub. 2. dicebamus, ideo negant sacramenta esse causas physicas gratiæ, quia in illis non est vis intrinseca ad agendum, sine qua agere non possunt, et ut omittam, quæ fuissime contra hanc sententiam congerit *Suarius* 3. p. Tom. 1. disp. 31. Sect. 6. §. Inpugnatur prædicta sententia; falsitas huius sententiæ patet, tum quia Concilium *Florentinum* et *Tridentinum* definiunt: sacramenta continere gratiam, at non continent formaliter, ergo virtute: at id fieri non potest sine virtute, quæ in ipsis sit, ergo; tum quia ab actu ad potentiam lumine naturali est

evidens consequentia. Evidens enim est ex terminis, rem posse efficere id quod reipsa efficit, ergo et sacramenta possunt efficere effectum, quem re ipsa producunt. At nulla res potest efficere aliquid, nisi ad illud efficiendum habeat vim et potentiam, ergo si sacramenta physice efficiunt gratiam, habere debent vim efficiendi; tum quia ut mox dicemus, actus secundus supponit necessario actum primum; et quod extra causas educitur, supponi debet fuisse in virtute causarum, ut latissime probat *Suarius* 3. Tom. 1. disp. 31. Sect. 6. §. Primum principium. Probatio *Asturacensis* nulla est; nam id quod habet virtutem incompletam ad operandum respectu effectus, potest compleri per assistentiam agentis extrinseci; si tamen nullam haberet virtutem, ne quidem incompletam, per nullius rei assistentiam fiet potens. Unde *Augustinus* 2. de Peccatorum Merito c. 5. ait: adiuvari non posse ad operandum, illum, qui non habet virtutem propriam ad agendum, ex quo colligit opus bonum non esse a solo Deo, adiuvari enim non potest ait, nisi qui sponte conatur. Unde *Augustinus* Tract. 80. in Ioannem agnoscit vim ac virtutem in aqua, et 19. contra Faust. c. 11. Sacramenti vis, ait, inenarabiliter valet plurimum; et optime probat *Suarius* illa Sectione 6. §. Impugnatur prædicta sententia: nullam rem, quæ ex se non sit potens ad agendum, posse constitui potentem per solam extrinsecam denominationem, quam solam acquirit res ab assistentia extrinseca alterius rei. Dupliciter enim intelligi potest aliquid constitui potens ad agendum, 1. tanquam per formam dantem ei totam vim agendi, quomodo aqua per calorem constituitur renes calefacere. 2. tanquam per formam complentem vim activam inchoatam et imperfectam alterius, et quod hoc secundo modo constituit rem potentem, potest esse solum extrinsecum assistens, ut patet in duobus elevantibus pondus idem; et ratio est; nam id, quod hoc modo constituitur in actu primo agens, non dicitur potens agere, vel agens, præcise ratione entitatis extrinsecæ, solum assistentis, sed ratione activitatis, quam ex se habet saltem inchoatam. Nec tam constituitur unum illorum in actu primo per alterum, quia ex utroque consurgit unus actus primus integer et completus. Quando vero res, quæ nullam habet potentiam respectu effectus, constituitur potens in actu primo, impossibile est, ut per solam extrinsecam assistentiam et denominationem constituatur potens; tum, quia nihil potest agere, nisi intelligatur in actu primo potens operari, at nihil est in actu

potens operari, quod non habet potentiam internam, siquidem potentia non reddit potentem, nisi rem in qua est vel per identitatem vel per inhæsionem; tum, quia sola denominatio extrinseca nullam perfectionem addit rebus, at posse agere perfectio quædam est, ergo.

Quarta sententia est *Caietani* hic ar. 4. *Bellarmini* lib. 2. cap. 12. §. Tertio igitur respondeo; et ut *Suarius* ait 3. p. Tom. 1. disp. 31. Sect. 5. §. Secundus modus multorum Thomistarum, qui volunt sacramenta per motionem Dei habere vim productionis gratiæ. Favet *D. Thomas* hic ar. 1. et 4. cum ait: sacramenta non operari per virtutem suæ formæ, sed per solum motum, quo moventur ab agente principali. Fundamentum est: instrumenta artificialia, ut eleventur ad effectum altiorem, non egent nova virtute, sed solo motu artificiose directo, ergo.

Quæ sententia, si solum dicat elevari debere sacramenta a Deo per verum et physicum influxum in effectum, verum dicit ut mox dicemus; et id solum puto voluisse *D. Thomam*. Verum ut hoc modo elevari possint sacramenta, virtutem solum incompletam habere debent, per quam constituitur in actu primo potentia operari saltem inchoate ut per Dei concursum elevantem sacramenta producere possint gratiam. Sine hac enim virtute non possunt sacramenta esse causa gratiæ, quia potentia extrinsece assistens non potest constituere in actu primo rem potentem. Sin vult hæc sententia in sacramentis non esse ullam vim intrinsecam ad productionem gratiæ, sed per solum motum, seu concursum Dei fieri potentem, ut revera vult *Bellarminus* loco citato §. Tertia est: mira Dei inquiens est tota virtus et ratio, per quam agunt sacramenta; quod enim in securi est acies, et vis agentis illi impressa, id totum est in sacramentis sola motio Dei, et id, quod *Bellarminus*, docet *Valentia* disp. 3. qu. 3. in fine p. 1. coll. 670. Ubi virtutem sacramentorum ait non esse aliud, quam usum et motum, idem innuit *Alanus* lib. de Sacramentis c. 36.

Falsa est tamen meo iudicio hæc sententia; nam vel illa motio Dei recipitur in sacramentis, ut constituatur illa potentia ad operandum, et tunc necessario illius motionis aliquis etiam terminus debet produci in sacramentis, cum actio sine termino non sit; et nos iam ostendimus: fieri dub. 4., talem aliquem terminum produci in sacramentis, et tamen ut ex dub. 3. dicto 1. et 2. constat, ad hanc qualitatem seu terminum motus recipiendum supponi debet potentia receptiva in sacramentis, vel illa motio Dei

non est aliud, quam ipsa productio gratiæ in homine: et hæc non potest sacramenta constituere potentia ad gratiam producendam, tum quia ut sacramenta agant, habere debent vim intrinsecam agendi, at per hunc motum, qui illis non inest, non possunt habere talem vim, cum nulla res constituatur potens per virtutem, quæ illi non inest, ergo. Tum quia, ut recte *Suarius* illa Sect. 6. §. Solvitur argumentum tertium: motus non est actus primus agentis et moventis, sed est actus secundus mobilis ut mobile est, atque ideo motus quidem in mobili est, supponit vero in movente actum primum, sicut in genere omnis actus secundus supponit actum primum; actus enim primus et secundus per se ordinati sunt, et ideo alter est secundus, quia supponit primum, ergo præter motum actualem, per quem operantur sacramenta producendo gratiam, supponi debet in illis actus primus, qui sit virtus agendi ut ex *Augustino* paulo ante diximus. Tum demum quia forma accidentalis, quæ est vis agendi, est forma secundum quam subiectum dicitur quale, idest potens ad agendum. Sed in sacramentis est forma, per quam possunt agere et producere gratiam, ergo illa est qualitas, ergo non ipsa actio.

Ad fundamentum oppositæ sententiæ bene respondet *Suarius,* illa disput. 31. sect. 5. in secundo modo, quo ad quædam instrumenta; sed ut responsio sit clara, respondeo: cum per actum non producatur ulla forma superans activitatem agentium naturalium, sed solum certa proportione diriguntur agentia naturalia: idcirco non est ulla nova potentia necessaria respectu artificialium, sed ipsa vis naturalis ordinate applicata ad opus sufficit ad opera artis, quæ ab arte non accipiunt nisi ordinem et proportionem certam, verbi gratia intrinseca vis est in manu ad applicandum penicillum colore tinctum, ab arte solum directionem accipit ut ordinate applicetur. Similiter vis motiva hominis vim sufficientem habet, ut ascia mota expellat loco rem obviam, ab arte solum habet, ut tali proportione extrudantur loco partes ligni; ignis, herbæ etc. vim naturalem habent ad certos effectus, quos ut ordinate efficiant, ab arte accipiunt directionem: res autem naturales quacunque proportione et quomodocunque directæ semper improportionatæ sunt ex se ad producendam rem supernaturalem, nisi maior potentia accedat, quæ illarum defectum suppleat; et ideo nulla est proportio inter instrumenta artis, et hæc instrumenta supernaturalia.

Dicendum est igitur: Sacramenta per potentiam obedientialem intrinsecam et per dictam qualitatem divinitus in illis productam, immediate concurrere ad gratiæ productionem tanquam causas instrumentales Dei agentis principalis, qui concursu suo supplet imperfectionem instrumenti ita, ut uno eademque numero actione a Deo, et ab instrumento dependente producatur gratia. Hoc ut recte percipiatur, ex physicis revocandum est in mentem, instrumenta quædam esse separata, quæ velut substituuntur ab agente principali, ut vices eius suppleant in agendo, cuius modi instrumentum vocatur semen, virtus impressa a proiiciente etc. Alia instrumenta coniuncta, quæ non influunt in effectum, nisi simul causa principalis actu influat, et hæc rursus duplica sunt; vel enim sunt instrumenta artis, vel naturæ; instrumenta artis ut efficiant aliquid una cum agente principali, debent prius a causa principali recipere aliquam actionem prævíam et motum in se ipsis, cum artifex per sua instrumenta nil possit efficere, nisi per motum localem applicando activa passivis, et unum corpus in locum alterius inducendo expulso alio corpore. Instrumenta vero ad alia naturæ opera non necessario debent motum aliquem primum in seipsis recipere ab agente principali, sed satis est si immediate influat in effectum una cum instrumento coniuncto, verbi gratia ignis una cum calore producit ignem etc. Ad eundem ergo modum Deus immediate influit una cum instrumento in effectum; sacramenta vero tanquam instrumenta vere efficiunt quidem, et quidem per eandem actionem, per quam Deus, non tamen virtute principali, idest virtute ita proportionata, ut sit eusdem, vel eminentioris ordinis cum effectu, in perfectione; et ea de causa efficere non potest effectum, nisi ut subest concursui principalis agentis supplentis defectum illius. Verum instrumentum divinum illud insuper peculiare habet, quod non ex naturali proportione, sed ex obedientiali operatur, nec efficit per concursum debitum suæ naturæ, sed per concursum superioris ordinis. Ex quo 1. illud consequitur, quod actio instrumenti divini non sit emensuranda ex naturali perfectione instrumenti, sed ex virtute principalis agentis, quo fit ut possint instrumenta imperfecta effectus longe se ipsis perfectiores producere. 2. consequitur ab hac potentia instrumentali non posse absolute dici creaturas potentes facere omnia miracula etc. Ratio est; nam hæc potentia tantum inchoata est, nec constituit rem ex natura sua simpliciter potentem ad sic operandum, sed

A potentia obedientiali non dicimur simpliciter posse.

solum ad operandum cum speciali concursu Dei, qui debitus non sit creaturæ. Ut igitur qu. 13. dicebamus ad hoc, ut Christus secundum humanitatem dicatur potuisse operari miracula, non sufficiebat sola potentia obedientialis, sed requirebatur insuper decretum divinum elevandi humanitatem Christi secundum beneplacitum Christi ad opera ordinata ad nostram redemptionem: ita hic proportionate dicendum, tamen demum aliquem absolute dicendum, posse facere ea, quæ per potentiam obedientialem potest, quando concursus ad talem operationem ex parte Dei et promissione fieret debitus illi.

3. consequitur recte authores solere dicere, per potentiam obedientialem elevari creaturam a Deo ad operandum; elevatio enim ad operandum fieri potest dupliciter, vel primo, quia rei, quæ simpliciter nullam habebat virtutem, confertur vis activa, et hæc necessario fieri debet per additionem alicuius formæ intrinsecæ, ut contra *Asturacensem* ostendi, et hac ratione elevatur aqua ab igne ad calefaciendum; vel secundo, quia rei, quæ aliquam imperfectam vim habet ad agendum, additur aliud principium, per quod constituitur magis proportionata effectui, quomodo elevatur anima per gratiam et virtutes, et sacramenta per qualitatem divinitus impressam; vel tertio, quia rei habenti incompletam vim agendi non additur quidem ulla nova virtus intrinseca, per coniunctionem tamen extrinsecæ causæ agentis ita completur vis agendi, ut ad quod ex se insufficiens erat instrumentum, illud una cum hoc agente efficere iam possit; licet nec sit eiusdem, nec eminentioris ordinis, quam effectus; et hæc quoque elevatio reperitur in sacramentis, atque ita patet sensus conclusionis, eius probatio ex ante probatis peti debet.

Sacramenta dicuntur fluxisse e Christi latere: *Ambrosius* lib. 10. in Lucam c. 105. Et 2. de Sacrementis c. 2. lib. 5. c. 1. *Chrysostomus, Cyrillus, Theophylactus* in cap. 19. Ioannis, *Leo* Epistola 4. cap. 6. *Hieronymus* Epistola 83. ad Oceanum, *Augustinus* 15. Civit. c. 26. Et Tractatus 15. et 120. in Ioannem lib. 2. de Symbolis ad Catechumenos c. 6. In psal. 65. et 138. *Damascenus* 4. de Fide c. 10. *Beda* m. c. 19. Ioann. *Innocentius* Cap. Cum Marthæ de Celebratione Missarum.

1. Certum est, sacramenta ex Christi passione habuisse vim; nam ut supra dictum est, redemptionem, quam Christus nobis meruit, Scriptura passioni tribuit.

2. Post mortem Christus non meruit, ut supra etiam ostendimus; unde non ideo dicuntur fluxisse sacramenta e latere, quasi tunc novum meritum fuerit, sed solum id dicunt Patres, vel ut innuit *Vega* 7. in Tridentino cap. 8., quia Christus non applicavit sua merita ad merendam institutionem sacramentorum, nisi dependenter a voluntaria oblatione illius vulneris, quod post mortem pati debebat in apertione lateris, licet tunc iam non mereretur; nam damnatus est quidam *Petrus Ioannis* ut refert Sixtus Senens. 6. Bibliothec. c. 125. *Medina* 3. qu. 950. a. 6. qui dixit: vivo Christo illud vulnus inflictum, ideoque fuisse meritorium, vel quia sacramenta tanquam ex figura et signo, seu exemplari fluxisse dicuntur, non quod inde habuerint virtutem, sed quod aqua et sanguis erant signa Baptismi et Eucharistiæ, ita colligitur ex Cap. Cum Marthæ, de Celebratione Missarum: in aqua et sanguine duo maxima sacramenta redemptionis et regenerationis relucent. Ita enim illa verba exponit *D. Thomas* 3. p. qu. 62. ar. 5.: et hoc esse Patrum intentum patet; nam non dicunt omnia sacramenta fluxisse ex Christi latere, sed tantum Baptismum et Eucharistiam, ut *Chrysostomus, Cyrillus:* at si tantum agerent de virtute illinc accepta, non minus de aliis, quam de his sacramentis idipsum docuissent.

Ad argumenta Dubii 2. pro prima sententia allata: ad 1. Multa dicit *Suarius* illa sect. 6. §. Solvitur sextum argumentum; sed breviter respondeo: Verum est gratiam productam per sacramenta habere realem dependentiam, et respectum ad sacramenta, sicut omnis effectus ad suam causam; verum est etiam hanc dependentiam non fundari in sola natura gratiæ præcise. Fundatur ergo in aliqua individuali ratione actionis, per quam producitur gratia, quando dependet a sacramentis et per quam non fieret, nisi a sacramentis efficienter penderet. Cum enim eandem gratiam potuerit Deus se solo producere sine sacramento, et si sine sacramento produxisset, non haberet illa entitas gratiæ dependentiam, et relationem effectus respectu talis sacramenti: necessario aliquid aliud ponendum est, præter entitatem gratiæ, in quo fundari possit talis dependentia; cum contradictionem implicet, rebus omnibus eodemmodo se habentibus contradictoria prædicata eidem convenire, quod videlicet pendeat et non pendeat ab hac causa. Hoc igitur, quod variatur quando gratia pendet a sacramento, est ratio individualis talis actionis, quæ seipsa depen-

det a talibus causis, ita ut non possit eadem entitas individua actionis non pendere ab his causis. Nec mirum est, si actio spiritualis intrinsecum ordinem dicat ad rem materialem, cum unio hypostatica, quæ in corpore Christi est, licet materialis sit, intrinsece tantum personam Verbi respiciat. *Suarius* tamen putat has actiones non solum numero, sed et specie differe, quia ex *D. Thoma* 12. qu. 1. ar. 7. Actio speciem sumit a principio agendi.

Ad 2. Maior verissima est; minor negatur. Ad probationes patet ex dictis Dubio 3. concl. 3. et 4. Nec est impossibile rem corpoream entitative agere in speciem instrumentaliter: quomodo autem illa potentia sit limitata vel illimitata, eodem Dub. 3. conclusione 6. diximus.

Ad 3. Maior verissima est, unde male docet *Valentia* 3. p. disp. 1. qu. 13. p. 2. ad 2., passionem Christi effective producere gratiam in nobis, minor negatur. Ad probationes patet responsio ex dub. 5.

Ad 4. respondeo; in instrumentis naturaliter elevatis tam artificialibus, quam naturalibus, communiter necessaria est prima actio ante effectum principalem ut inductione patet; nam in artificialibus quidem, motus instrumentorum præcedere debet, cum artifices non nisi mediante motu quem instrumentis imprimunt, operentur, in naturalibus instrumentis idem patet, ut in calore respectu productionis ignis etc. Quamquam si habitus et species effective perducant ad actum, non video, quæ prævia actio in illis reperiatur. Sed quicquid sit de naturalibus, in instrumentis supernaturaliter assumptis non est necessaria prævia actio, aut motus instrumenti, quia omnipotentia Dei, quæ cum suis instrumentis concurrit, supplere potest, quicquid in his instrumentis desideratur, et elevare illa potest sine prævia actione, quæ ad operationem principalis agentis per se ordinatur.

Ad Confirmationem, *D. Thomas* per virtutem excitandi intellectum, quam habet vox sensibilis, non intelligit solam significationem ad placitum, sed cum illa vim physicam excitandi intellectum per physicam impressionem speciei. Unde illud exemplum *D. Thomæ* aptissime explicat et moralem, et physicam causalitatem sacramentorum, quarum prior in forma, posterior in physica vi productiva fundatur.

ARTICULUS VI.

An Sacramenta legis veteris gratiam causaverint?

Sacramenta vetera nunquam mutari debuisse docuere iudæi apud *D. Thomam* 4. contra gent. c. 51., eo quod a Deo instituta fuere, qui non mutatur. E contra manichæi, ex eo quod mutata sint, colligebant, illa non fuisse bona. Sed male utrique; nam non mutatur Deus, qui diversa pro diversitate temporum et hominum necessitate ordinavit, non pro sua commoditate, ut ait *Augustinus* 10. Civit. c. 5.. sed pro temporum diversitate mutat. Tunc enim est inconstantia et mutabilitas in aliquo, cum quis circa idem eodemmodo effectum mutat sententiam et voluntatem, non autem cum ex diversitate temporum, aetatum conditionum, diverse disponit de rebus. Nam, inquit *D. Thomas* pater alia præcepta dat puero, alia adolescenti filio, et medicus alia præscribit iuveni, alia seni febricitanti.

Cur mutata sacramenta vetera?

Conveniebat autem, ut hæc mutatio fieret et cultus externus Dei variaretur, ac in una fide redemptionis varii significandi et colendi ritus instituerentur; 1. ut ait *Augustinus* 10. Civit. c. 5. Ne sacrificia vetera tam severe in certis rebus præescripta, seclusis aliis, persuaderent hominibus res alias præ aliis, necessarias, et iucundas esse Deo. Ideo Psalmus 49. Numquid manducabo etc. 2. Ne homines totam salutis rationem in his externis ritibus ponerent. 3. quia homo nunc pluribus, nunc paucioribus, nunc apertioribus et clarioribus indiget, nunc abscurioribus, nunc facilioribus, nunc difficilioribus; nam diversitas magna erat inprimis in modo significandi, vetera enim sacramenta erant signa prænuncia et prognostica Christi: nova vero commemorativa præsentis. Deinde ad infantium et rudium in fide pædagogiam instituta lex, ideo viris iam inepta, erant gravia et servilia, et duræ cervicis populo comparata, ergo filiis, liberis, et per Christum hæredibus non imponenda erant, umbræ ergo cedere debebant adveniente veritate *Heb.* 10. v. 1. Erant figuræ et exemplaria cælestium *Heb.* q. v. 23. Erant parabolæ temporis instantis *Heb.* q. v. 9.

I. Corint. 10. v. 6. *Coloss.* 2. v. 16.

Dubium I.

Vide supra qu. 61. concl. 4.

AN ALIQUOD SACRAMENTUM NECESSARIUM FUERIT AD TOLLENDUM ORIGINALE ANTE DATAM CIRCUMCISIONEM?

D. Thomas hic qu. 10. a. 4. ad 2. docet: aliquod remedium fuisse tunc originalis peccati etiam infantium periclitantium, idem *Augustinus* 5. contra Iul. c. 9. *Gregorius* 4. Moral. c. 2. relati supra qu. 61. concl. 4. et *Cyprianus* Serm. de Circumcisione versus finem: Sane originale peccatum, ait, quod a primis parentibus in totam generis huius successionem difluxit, omni tempore aliquibus remediis oportuit expiari, *Bernardus* Epistola 77.: quis nesciat, inquit, et alia præter Baptismum contra originale peccatum remedia antiquis non defuisse temporibus? *Abrahæ* quidem et semini eius circumcisionis sacramentum in hoc ipsum divinitus traditum est etc. quæ mox: *Beda* Homilia de Circumcisione, ante medium: Illi quoque, quia mundi exordio usque ad tempora datæ circumcisionis, vel post natam circumcisionem, de aliis nationibus Deo placuerunt, vel hostiarum oblationibus, vel certe sola fidei virtute suas morumque animas creatori commendantes a primi reatus vinculis absolvere curabant.

Solum disputatio est: an hoc remedium debuerit esse externum, an sola fides interna, et pia parentum voluntas sufficeret sine externo aliquo signo.

Prima sententia est dicentium, aliquod signum externum fuisse necessarium, ita *Scotus, Canus* et alii, quos refert et sequitur *Suarius* hic disp. 4. Sect 3., qui docet, non suffecisse solam fidem internam ad tollendum originale, sed necessariam fuisse externam cæremoniam, non quidem determinatam et certam, sed vagam et ex hominum arbitrio assumendam; et quidem non fuisse aliquam determinatam cæremoniam probat; tum quia, si quæ fuisset, perdurasset etiam post datam circumcisionem respectu fæminarum, at talis determinati ritus nulla mentio apud *Iosephum, Philonem* etc. ergo; tum quia moraliter impossibile erat eo tempore conservari apud omnes fideles traditionem huius ritus; nam nec Scripturæ erant, nec ita perfecte congregati erant in unum corpus, ut possent hunc determinatum ritum omnes fideles observare, ergo. Quod vero saltem vage aliqua cæremonia exterior adhiberi debuerit, probatur ex *Augustino* 5. contra Iul. c. 9. ubi sacramentum ait

fuisse apud illos veteres, quo deleretur originale: at sacramentum est signum externum, ergo, et 19. contra Faust. c. 11. Homines docuit non posse coadunari nisi aliquorum signorum consortio. Adfert etiam *Cyprianum* loco citato, qui et ipse hoc remedium vocat sacramentum. Ratione patet; nam remedium peccati originalis tale esse debuit, ut humano modo certe cognosci possit, ut scilicet fideles scirent, an egeant parvuli vel non, auxilio? At hoc fieri non potest sine externo remedio, ergo.

Dicendum tamen cum *Soto* 4. d. 2. qu. 1. a. 2. v. 4. *D. Thoma* hic qu. 10. ar. 4. ad 2. Ante datam circumcisionem liberum erat fidelibus suos infantes liberare ab originali, vel per solam fidem elicitam ex intentione illis subveniendi, vel per externam confessionem fidei ex eadem intentione elicitam. Prima pars, quod scilicet per solam fidem potuerint illis mederi, docetur a *Gabriele Vasquez* 12. disp. 184. cap. 4. v. 39. et ab iis, quos ibi late refert *Bonaventura, Richardus, Soto.* Probatur ex *Gregorio* 4. Moral. c. 2., et refertur de Consec. d. 4. can. 5. Quod, ait, apud nos valet Baptismus, hoc apud antiquos egit vel sola fides pro parvulis, vel pro adultis virtus sacrificii etc. *Bernardus* Epistola 77. In nationibus ait adultos fide et sacrificiis credimus expiatos, parvulis autem etiam solam parentum fidem suffecisse, *Beda* lib. 1. in Lucam cap. 2. ubi explicans initium capitis octavi Lucæ: Qui ante vel post circumcisionem de exteris gentibus extitere fideles, victimis hostiarum, inquit, se et parvulos suos ab originali peccato, seu certe sola fide salvabant. Idem loco superius citato in homilia de Circumcisione. Si ut hi Patres aiunt, sola fide, ergo absque alio signo salvabantur. Deinde si aliqua externa cæremonia fuisset tunc necessaria ad tollendum originale, vel ideo fuisset necessaria, quia Deus instituerat illa signa per sacramentalem significationem concurrere ad iustificationem; et hoc non, quia ante legem Evangelicam nullum fuit signum per significationem sacramentalem gratiam conferens, ne quidem circumcisio ut dub. 2. dicam, ergo, vel ideo fuit necessarium tale signum a Deo institutum, ut per illud adunaretur populus et designaretur ad peculiarem Dei cultum, et nec hoc; nam externa cæremonia illa indifferens, ut pro cuiusque voluntate mutari possit, non est apta ad adunandum aliquem populum, ergo nullus finis est, propter quem dicamus ante circumcisionem necessarium fuisse determinatum signum externum ad tollendum originale peccatum. Confirmatur; nam remedium, quod adhibebatur

parvulis ad tollendum originale ante circumcisionem, solum concurrebat per honestatem agentis adhibentis illud parvulis, infallibiliter vero impetrantis effectum propter divinam promissionem. At ea omnia sufficienter poterant in actibus mere internis reperiri, ergo. Recte tamen innuit *D. Thomas* 22. qu. 2. a. 7. ad 3. Hanc fidem adminimum debuisse versari circa indigentiam infantis nati et remedium, quod ex providentia Dei illis suppeditabat, quæ necessaria erant.

Secunda pars quod scilicet externo aliquo signo, quo fidem profiterentur, potuerint etiam mederi colligitur ex *Augustino* 5., contra Iulian. c. 9. ubi: sacramento aliquo opitulatos ait veteres suis infantibus etiam ante datam circumcisionem, quamvis Scriptura aliqua de causa latere nos voluerit illud signum; et ratio clara est, sicut enim poterant fideles actum internum referre ad iustificationem parvuli: ita poterant actum externum, et ita facile est conciliare Augustinum alibi dubitantem: Utrum ante diluvium fuerit signum aliquod regenerationis, utpote 15. Civit c. 16. in fine libri 2. de gratia Christi cap. 30. Et si enim non dubitet remedio aliquo usos veteres ad purgationem suorum infantium, merito tamen dubitat an usi sint externo aliquo sacramento?

Ad fundamentum *Suarii* respondeo: argumenta primo loco allata pro nobis faciunt, eo enim ipso, quod non fuerunt necessaria certa et determinata signa externa, colligimus nulla omnino signa fuisse necessaria, ut diximus, cum nullus finis dari possit talis signi. Ad ea, quæ secundo loco adfert respondeo: Augustinus dicit veteres opitulatos esse externo signo infantibus, non tamen dicit necessarium fuisse tale signum. Homines vero etsi in unam religionem non possint coagulari sine externis signis, non sequitur tamen inde, quod originale peccatum sine externo signo dimitti nequeat. Ad Cyprianum idem dico, quod ad Augustinum.

Ad rationem respondeo, negando minorem; nam parens, qui per internam fidem subveniebat filio, testari poterat se subvenisse per fidem. Deinde cum illud remedium non esset sacramentum, sed honesta depræcatio pro parvulis, iterari potuit. Ideoque nullum fiuit periculum, quamvis per solos actus internos illis subveniretur.

Dubium II.

AN CIRCUMCISIO INSTITUTA SIT UT REMEDIUM NECESSARIUM AD TOLLENDUM PECCATUM ORIGINALE?

Certum imprimis est ex *Geneseos* 17. v. 10., circumcisionem non fuisse remedium contra peccatum originale in iis, qui nec Abrahæ semen erant nec ad eos tanquam vernaculi vel emptitii spectabant ut ibidem v. 13. dicitur. Lex enim circumcisionis hos solos attingebat, unde infantes gentilium eodemmodo iustificabantur post datam circumcisionem, quo ante, sicut et fæminæ iudæorum, et masculi ante octiduum vita functi, imo et ii, qui octavo die circumcidi non poterant propter periculum mortis, propter iter, vel infirmitatem, sicut factum est in 40 annorum peregrinatione in deserto ut constat ex *Iosue* 5. v. 7. Pro his enim omnibus nulla instituta erat peculiaris cæremonia, sed eodemmodo quando in periculo erant, purgabantur ab originali per fidem, qua purgari solebant ante datam legem circumcisionis.

Solum igitur controversia est: an circumcisio necessaria fuerit parvulis iudæorum ad remissionem peccati originalis ita, ut circumcisio a Deo instituta sit in hunc finem, ut deleret peccatum originale?

Prima sententia est *Gabrielis Vasquez* 12. disp. 130. cap. 2. a. 7. *Bellarmini* lib. 2. c. 17. ad. 1. idem *Gabriel Vasquez* 12. disp. 181. cap. 2. v. 16. Circumcisionem non esse institutam in remedium peccati originalis, ut scilicet illud peccatum circumcisione expiaretur, sed in signum iustitiæ, et fæderis, quo genus Abrahæ, ab aliis nationibus distingueretur: idque probat primo: quia nec *Iosephus 1.* Antiquit. c. 12., nec. *Philo* lib. de Circumcisione enumerantes causas institutæ circumcisionis meminere remedii peccati originalis, sed solum dicunt signum fuisse, quo distingueretur genus Abrahæ, et Patres antiquiores *Augustino* docent non in remedium, sed in signum datam circumcisionem, quorum verba late refert *Bellarminus* lib. 2. de Sacramentis cap. 15. *Alanus* de Sacramentis c. 39. *Iustinus* Dialogus cum Triphone: Ex eo ait, quod non possunt, fæminæ corporis circumcisionem percipere, intelligitur signi causa datam esse circumcisionem, non pro opere iustitiæ; *Iren.* lib. 4. c. 30.: Circumcisionem, ait, dedit Deus, non quasi confirmatricem iustitiæ, sed in signo, ut agnoscibile perseveret genus Abrahæ, et circumcisio secundum carnem præfigurabat spiritualem,

Homilia 21. in Genesim. et *Chrysostomos* homilia 40. in Genesim in fine: Nulla alia fuit circumcisionis utilitas, quam hæc sola, quod ex hoc signo essent agnoscibiles, et ab aliis gentibus sequestrarentur Iudæi; quod sæpe alias repetit *Chrysostomus* locis citatis a *Vasquez* et a *Feuardent.* in locum citatum *Irenæi.* Id refert *Vasquez* ex *Epiphanio, Eusebio, Origine, Athanasio, Cyrillo, Theodoreto, Damasceno, Theophilacto.* Ex latinis idem docet *Tertullianus* lib. contra Iudæos c. 2. v. 8. Cur, inquit, Deus non circumcidit Adam, vel postea quam diliquit. si circumcisio purgat? Et cap. 3. initio: Abraham, inquit, acceperat circumcisionem, sed quæ esset in signum temporis illius non in salutis prærogativam, Hieronymus lib. 3. in Epistolam ad Galatas, explicans illud *Galat.* 3. Qui ex fide, si filii etc: Circumcisionem ait fuisse velut cauterium, quo dignoscerentur ii, ex quibus Christus nasceretur, ne gentibus miscerentur, quod periculum quia 40 annis in deserto cessavit, ideo intermissa circumcisio; statim ut in Palæstinam se infudit, circumcisio necessaria futuro ex commixtione gentium providit errori, et lib. 2. in Epistolam ad Galatas in fine explicans illa verba ad Galatas 5. Neque circumcisio aliquid valet etc., ait id intelligendum post Christi adventum; ante enim circumcisio utilis fuit Iudæis ad accipiendam legem et oracula, et ad accipiendas carnales circumcisiones, quæ servantibus legem promittebantur. Ubi signanter meminit *Hieronymus* realis promissionis, ut excludat utilitatem spiritualem. Similia habet *Ambrosius* variis locis recitatis a *Vasquez.* 2. Probat id *Vasquez* ex *D. Paulo,* qui postquam ultimis verbis cap. 2. ad Romanos dixisset: non tam habendam rationem carnalis et visibilis circumcisionis, quam invisibilis et internæ, addit cap. 3. v. 1.: quid ergo amplius est Iudæo, et quæ utilitas circumcisionis? Multum per omnem modum. Primum quia credita sunt illis eloquia Dei. Ubi ante *Vasquez* bene notavit *Bellarmini* lib. 2.: de Sacramentis c. 14., quod et *Calvinum* et *Martynum* fateri ait, particula (primum) non denotat ordinem seu antecedentiam numerationis inter multa, quæ enumerantur; nam Apostolus nullam aliam adfert utilitatem circumcisionis, ergo illa particula solum significat antecedentiam ordine dignitatis, quasi dicat Apostolus: primam et maximam utilitatem circumcisionis fuisse, quod lex divina et promissiones illis traditæ sunt sicut depositariis. At si circumcisio instituta fuisset tanquam cæremonia necessaria, in qua remitteretur originale, hæc fuisset potissima et nobilissima eius utilitas, quæ ad internam animæ sanctitatem, non

autem ad externam legem et doctrinam pertinuisset, ad quam pertinent ea, quæ ab Apostolo numerantur, ergo. Idem probat ex Epistola ad *Galatas* c. 4. v. 9. ubi antiquas cæremonias, inter quas erat etiam circumcisio, de qua cum Galatis disputabat, vocat infirma et egena elementa; et ad *Hebræos* 7. v. 18. Infirma et inutilia dicuntur, ergo. 3. Idem colligitur ex Geneseos 17. Nam circumcisio instituta fuit, ut esset signum fæderis, nec ullum alium finem explicat Scriptura institutionis circumcisionis, ergo. Et sane cum remedium peccati commune esse debuerit viris et fæminis, cum non debuerit differri ad octavum diem, non erat conveniens ut circumcisio esset remedium contra originale. 4. Probant *Vasquez* et *Bellarminus;* nam fundamentum totum contrariæ sententiæ est in illis verbis *Geneseos* 17. v. 14. Masculus, cuius præputii caro circumciso non fuerit, delebitur anima illa de populo suo, quia pactum meum irritum fecit; quem locum urget ubique *Augustinus,* et ut maius pondus habeat, non ita legit hunc locum ut hodie in vulgatis et in hebræis exemplaribus habetur, sed cum LXX interpretibus hoc modo legit: Masculus, cuius præputii caro circumcisa non fuerit octavo die. Ita enim hunc locum legit 16. de Civit. c. 27. De Nuptiis et Concup. c. 11. et ex illa particula (octavo die) colligit contra *Pelagium,* etiam infantes illo præcepto contineri, et eodemmodo legit hunc locum *Fulgentius* citandus, qui ex illo præsertim urgent peccatum originale contra hæreticos, quod clarum signum est eo tempore illam particulam in omnibus vulgatis exemplaribus fuisse, alias facile dixissent pelagiani corrumpi scripturam ab *Augustino.* Verum hoc fundamentum non urget, nam inprimis respondet *Bellarminus* et *Vasquez:* illam comminationem ad solos adultos spectare, qui vel propriam vel filiorum circumcisionem negligerent et pactum Dei violarent. Id quod probant; nam ideo dicitur perire de populo, quia pactum Dei irritum fecit, at infantes, ad quos non spectabat illud præceptum implere, non poterant pactum Dei irritum facere, ergo ad eos non spectabat hæc comminatio. Nec id, quod *Augustinus* locis citatis ait, et sequitur *Beda* Sermone de Circumcisione, *Fulgentius* lib. de Incarnatione c. 15., audiendum est, cum ait: per pactum non debere intelligi mandatum circumcisionis, sed mandatum datum primo parenti de non comedendo pomo, in quo parvuli peccarunt, ideoque originale peccatum contraxerunt propter quod damnantur. Hoc inquam audiendum non est; nam eodem capite explicat Deus pactum, de quo

loquitur v. 10.: Hoc est pactum meum, quod observabitis, circumcidetur ex vobis omne masculinum, ergo pœnam illam infligit Deus propter culpam actualem transgressionis huius pacti. Deinde addit *Vasquez,* etiam retenta illa lectione LXX interpretum adhuc tamen locus ille de solis adultis intelligi potest; nam correcta exemplaria LXX interpretum iussu *Sixti* 5. edita ita distinguunt, ut illa verba, (octavo die) non ad circumcisionem, sed ad pœnam referantur, hoc modo: Cui non circumcidetur caro præputii, octavo die interibit anima illa de genere suo etc. Secundo addit *Bellarminus* et *Vasquez:* illud „Peribit anima eius" non significare mortem animæ, sed pœnam temporalem, quia scilicet separandus erat a populo; et ideo non dicit Deus obsolute peribit anima eius, sed peribit de populo suo, idest non erit membrum populi sui, non erit particeps sacramentorum, promissionum, beneficiorum illius populi, et idcirco *Exod.* 4. v. 24. Angelus volebat occidere Moysem, quod non circumcidisset filios; ubi etsi *Augustinus* velit Angelum voluisse occidere filios Moysis, recte tamen probat *Bellarminus* ipsum Moysem voluisse occidere.

Secunda sententia est *Augustini;* nam ut recte notat *Suarius* hic disp. 5. sect. 1. *Augustinus* fuit primus huius sententiæ author, qui docet circumcisionem institutam fuisse in remedium peccati originalis. Imo ex circumcisionis necessitate ostendit peccatum originale; nisi enim infantes hoc peccatum haberent, non periret anima illorum, etiamsi non circumciderentur; at perituram dicit Scriptura *Genesis* 17. v. 14., ergo; ita *Augustinus* 3. contra Julianum c. 18., 16. Civit. c. 27. lib. 2. de Nuptiis et Concup. c. 11. et alias sæpe. Eadem pene ad verba *Fulgentii* libro de Incarnatione c. 15. Idem *Bernardus* Epistola 77: Abrahæ inquit et semini eius circumcisionis sacramentum in hoc ipsum divinitus traditum est, ut scilicet originale peccatum tolleretur. Idem docent scholastici, quos late refert *Suarius* loco citato, et colligunt quidam ex *Innocentio* 3. cap. Maiores de Baptismo, ubi dicitur: culpa remissa per circumcisionis mysterium. Fundamentum huius sententiæ est ex illo *Geneseos* 17. v. 14., quod in 4. ratione primæ sententiæ attulimus. In hac re.

Dico 1. Circumcisione infantes iudæorum mundabantur a peccato originali. Dixi (infantes), nam de adultis postea dicetur; ita docet *D. Thomas* hic ad 3. et qu. 70. ar. 2. ad 4. et ar. 4. ad 2. et 3. *Suarius* illa disp. 5. Sect. 1. concl. 2. *Gabriel Vasquez*

12-æ disp. 184. cap. 4. et constat ex *Augustino* 2. contra lit. Petiliani c. 72., antiquus, inquit, populus Dei circumcisionem pro Baptismo habebat, et 4. de Baptismo contra Donat. c. 24. Ideo ait iussos infantes, qui corde credere non poterant, circumcidi, quia ipsum per se sacramentum nullum valebat; et tum *Augustinus* 2. de Nuptiis et concup. 11. tum *Gregorius* 4. Moral. cap. *2.* relati. De Consec. d. 4. Can. Quod autem, et Can., ex quo aiunt: circumcisionem valuisse ad purgationem veteris et originalis peccati, sicut et Baptismus valet, et *Beda* homil. de Circumcisione: Circumcisionem ait remedium fuisse, quo caro peccati mundari consueverat, et paulo post.: Circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod nunc agit Baptismus. Idem definit *Innocentius* illo cap. Maiores de Baptismo: idque collegit ex illo *Geneseos* 17., ubi pari modo dicitur perire animam eius de populo, qui non circumcidatur, quo in nova lege dicitur: Nisi quis renatus fuerit etc. Si autem dimittebatur originale, ergo etiam gratia conferrebatur, et hic ad 3. ait *D. Thomas,* cum ut 12-a ostenditur, peccatum dimitti non possit sine infusione gratiæ. Ratione probatur; nam in lege naturæ lex et promissio Dei erat remittendi peccatum originale, vel per actum fidei, vel per signum externum protestativum fidei, applicatum a parentibus, ut dubio præcedenti diximus. At circumcisio ex vi suæ institutionis habebat, quod esset signum protestativum fidei, quo semen Abrahæ Deo dedicabatur, velut cauterio quodam, ergo ex vi huius institutionis habuit circumcisio, ut posset per illam tolli originale, quatenus erat externa quædam fidei professio: et hac in re nullam puto esse inter Catholicos disputationem. Hoc enim totum *Gabriel Vasquez* concederet 12. disp. 184. c. 4. Sed solum disputatio est: an sicut per hanc cæremoniam externam deleri potuit originale, ita etiam per aliam deleri potuerit, atque ideo circumcisio non fuerit necessaria ad delendum originale, *Vasquez* enim docet non fuisse necessariam ex Dei institutione hanc cæremoniam ad delendum originale, sed solum ex generali ratione protestationis fidei parvulis applicatæ. Unde etiam post datam legem circumcisionis originale peccatum eodemmodo poterat deleri, quo ante, et si ante circumcisionem alio modo obtulerunt parentes infantem, purgatus fuit hic ante circumcisionem susceptam. Quod ex eo etiam confirmatur; nam, ut *D. Thomas* ait qu. 70. a. 4. ad 3., qui ante octiduum moriebantur, alio remedio purgabantur ab originali, sicut et fæminæ, et præ-

terea, qui etiam octavo die, cum evidenti periculo mortis non poterat pater circumcidere puerum, cum verisimile non sit voluisse Deum, ut parentes occiderent filios, et tamen his aliquod remedium concessum fuit contra originale peccatum, alias enim deterioris fuissent conditionis iudæi post institutam circumcisionem, quam gentiles, ergo.

Dico 2. Probabilius est Circumcisionem ex Dei institutione fuisse necessariam ad peccati originalis dimissionem in masculis, qui octavo die poterant sine gravi periculo circumcidi ita, ut si parens vellet sine necessitate uti alia cæremonia, illa non sufficeret ad salutem infantis, et delendum originale. Si tamen ante diem octavum esset periculum mortis, poterant parentes eodemmodo liberare filios, quo ante datam circumcisionem, quod illa disp. 184. c. 4. v. 34. explicat ex sententia *Soti Vasquez* similitudine Extremæ Unctionis, cuius fructus nemo est capax, nisi in gravi ægritudine. Eodemmodo si quis agentibus per iocum vel per contemptum Dei, et legis illius de circumcisione fuisset circumcisus, nec posset amplius circumcidi, poterat mundari eodemmodo, quo ante octiduum mundabatur moriturus. Hæc est sententia *Augustini*, quem sequitur *Fulgentius* et *Beda* supra citati et Theologi omnes. Conatur eam probare *Suarius* ex Cap. Maiores; sed revera ibi nihil aliud docetur, quam quod prima conclusione diximus, nec pontifex illum locum *Geneseos* 17. v. 14. Masculus cuius præputium etc. explicat de parvulis, sed solum dicit, legem mosaicam sine distinctione clamare: Anima cuius præputium etc., at quamvis id declarasset, non declaravit intelligendum de morte animæ. Unde hanc conclusionem potius ob authoritatem Augustini, quam ob aliquam firmam rationem, sequor. Quæ fuerit sententia *D. Thomæ* incertum est: *Vasquez* illa disputatione 184. cap. 4. v. 36. magno conatu huic sententiæ abiudicat.

Ad Argumenta *Vasquez* respondeo: ab authoritate Philonis et Iosephi non potest sumi argumentum efficax; ad alios Patres respondeo: Nemo Patrum dicit circumcisionem non fuisse necessariam dicto modo parvulis hebræorum, sed vel solum dicunt circumcisionem non purgare animam tanquam medium unicum, sine quo nulli salus contigerit per aliud remedium, ac proinde, quod omnibus sit necessarium; nam et Adam et fæminæ iudæorum sine illa salvati, quod argumentum non probat magis circumcisionem non fuisse necessariam, quam probaret hodie Baptismum non esse

necessarium eo, quod martyres etc. sine Baptismo sanantur; vel explicant causam finalem circumcisionis, ut sacramentum erat. Nam ut sacramentum erat, ex vi significationis supernaturalis nullam aliam habuit virtutem, quam designare populum Dei, ut mox dicemus, quam responsionem ab ipso *Vasquez* accepi, qui 12. disp. 184. cap. 5. v. 46. ait: quosdam Patres loqui de circumcisione, ut erat sacramentum, alios ut erat professio fidei. Ex quo tamen non sequitur circumcisionem, quatenus erat opus honestum professionis fidei, non fuisse medium ex Dei ordinatione necessarium ad tollendum originale, non quidem ex opere operato, sed ex devotione operantis.

Ad 2. respondeo: Apostolus eo loco solum refert utilitatem, quam habuerunt iudæi præ aliis gentibus, ex eo, quod acceperunt circumcisionem, ut manifeste indicat illa particula comparativa: quid ergo amplius est iudæo? Cum igitur etiam aliæ nationes habuerint remedium peccati originalis, et quidem facilius multo, quam sit circumcisio, idcirco Apostolus non meminit huius utilitatis circumcisionis; cum enim solam adferret utilitatem peculiarem iudæorum, non potuit meminisse eius utilitatis, cuius participes erant etiam gentiles, et quidem modo faciliori. Nec ea, quæ contra hanc responsionem adfert *Vasquez* loco citato v. 8., quidquam urgent, ut consideranti facile patebit. Cur vero vocentur vetera sacramenta egena et infirma, ac inutilia elementa dubio sequenti dicemus; vere enim quatenus sacramenta fuerunt ad iustificationem coram Deo inutilia erant.

Ad 3. Respondeo: fateor circumcisionem fuisse signum fæderis et ut sacramentum erat, designasse populum Dei, nihilominus fuit etiam remedium originalis, quod *D. Augustinus* ex *Geneseos* 17. v. 14. colligit; nec verum est remedium originalis peccati debuisse esse eiusdem rationis, aut non debuisse differri in octavum diem, si periculum mortis non immineret. Ad 4. Respondeo: aliud est quærere an ille locus necessario debeat de parvulis explicari, et de æterna damnatione, proinde, an illinc clare colligatur sententia *Augustini,* et mea sententia. Responsiones *Vasquez* ostendunt, non necessario intelligi locum de parvulis, proinde nec ex illo loco necessario inferri sententiam *Augustini.* Aliud vero est quærere, an ille locus apte et congrue intelligi possit de parvulis et de eorum morte æterna? Et non dubito satis apte hoc modo explicari ab *Augustino* illum locum, quam expositionem eo solum argumento

impugnat *Vasquez*, quia explicari non potest, quomodo parvuli dicantur pactum Dei transgredi. Sed licet quam ipse reiicit huius rei expositionem ex *Augustino* allatam non admittamus: adhuc tamen facile est ad hoc respondere; nam esto per pactum intelligatur mandatum circumcisionis, quod signum erat fæderis seu pacti, de quo ibi sermo erat: adhuc tamen infantes non circumcisi dici possunt irritum facere pactum Dei saltem per suos parentes, sub quorum custodia erant. id autem, quamvis non potuerit esse causa proxima damnationis parvulorum, potuit tamen esse causa remota, quia causa fuit non tollendi peccatum originale, quod causa proxima fuit damnationis, et eodemmodo dici possunt damnari infantes, quia non impletur in illis præceptum Baptismi, non quod hæc negligentia sit proxima causa damnationis, sed quia ex ea fit, ut non tollatur causa proxima.

Ex quibus omnibus patet, incaute *Suarium* dixisse loco citato, initio conclusionis 2. non posse secundam sententiam negare sine temeritate; hæc enim nimis gravis est censura primæ opinionis, ut ex dictis patet. Nec in Cap. Maiores, quicquam definitum esse contra primam sententiam late ostendit *Vasquez* illa disp. 184. cap. 5.

Dubium III.

AN SACRAMENTA LEGIS VETERIS EX OPERE OPERATO CONTULERINT GRATIAM, ET FUERINT CAUSA GRATIAE?

Certum est apud Catholicos, quod quando vetera sacramenta suscipiebantur ab adultis ex dilectione Dei, aut ex voluntate supernaturali, quæ sufficiens erat ad meritum de condigno ex opere operantis, seu ratione honestatis, quam habebat illud opus ex devotione operantis, fuisse causas morales, seu meritorias gratiæ; siquidem vim habebant impetrandi remissionem peccatorum impetrando spiritum compunctionis et pœnitentiæ, si in statu gratiæ fierent, merebantur homines per talem susceptionem augmentum gratiæ, quod late probat *Suarius* disp. 10. Sect. 3. conl. 2. Id enim aperte constat ex *Iacobi* 2. v. 24., ubi Abraham dicitur ex operibus iustificatus. Ex quo loco colligitur Concil. *Trident.* Sess. 6. cap. 10. opera iustorum meritoria esse augmenti gratiæ. Ergo cum par sit ratio omnium operum bonorum, etiam opus honestum suscipiendi sacramenta a Deo instituta, erat meritorium, præsertim cum in tali susceptione et obedirent mandatis Dei, et actum latriæ exer-

cerent; et hæc opera Deo accepta fuisse Scriptura tradat; cum illa sacrificia vocat odorem suavissimum coram Domino, et his operibus præmium proposuerit Deus, ut ostendit ibidem. Unde merito reprobatur Magister 4. d. 1. §. Non ergo, cum docet illa sacramenta ne quidem ex opere operantis contulisse gratiam, etiamsi in fide et charitate fierent. De quo *Bellarminus* lib. 2. c. 13.

Solum ergo controversia est, an ex opere operato, hoc est, ex institutione Dei, et ex supernaturali significatione, quam habebant ex institutione divina, habuerint vim conferendi gratiam, quam alias non haberent, quatenus solum sunt opera bona vetera sacramenta causæ gratiæ tam in parvulis, quam in adultis ita ut in parvulis quidem originale, in adultis vero et originale et actuale peccatum tollerent?

Prima sententia est: circumcisionem fuisse causam moralem gratiæ ex opere operato, ita ut non tantum in parvulis, sed et in adultis abluerit peccatum originale, et quod cum illo simul fuit actuale; ita *Scotus* 4. d. 1. qu. 6. §. De potentia: *Durandus* qu. 7. v. 34. *Gabriel, Alensis, Bonaventura, Paludanus, Maior Marsilius,* quos late refert. *Gabriel Vasquez* 12. Tom. 2. disp. 184. cap. 2. *Suarius* hic disp. 10. Sect. 2., qui tamen omnes præter unum *Paludanum* de sola circumcisione loquuntur, nam *Scotus, Gabriel* et alii expresse negant alia sacramenta præter circumcisionem fuisse causas gratiæ ex opere operato. Huic sententiæ ex parte favet *Suarius* disp. 10. Sect. 1. Nam etsi conclus. 3. doceat adultis non contulisse circumcisionem gratiam sine dilectione Dei et contritione: tamen conclusione 2. circumcisionem etiam sine fide ministri applicatam contulisse gratiam parvulis eo, quod a Patribus Baptismo æquatur, nec iterari debebat etiamsi sine fide ministri fuisset collata circumcisio. Addit tamen in fine Sectionis 2.: non ex opere operato, nec ex opere operantis, sed ex privilegio Dei contulisse tunc gratiam; sicut confert martyrium. Addit: modum obtinendi gratiam ex opere operato, et ex opere operantis, non esse immediate oppositum. Probatur hæc sententia primo ex *Innocentio* Cap. Maiores de Baptismo, *Gregorio* 4. Moral c. 2., *Beda, Bernardo,* et aliis dub. 1. et 2. citatis, qui aiunt: Circumcisionem fuisse pro Baptismo et per circumcisionem dimissum esse peccatum originale. Favet *Augustinus* locis allatis dub. præcedenti in secunda sententia, et præsertim 2. contra liter. Petiliani c. 72.: Antiquus inquit populus circumcisionem pro Baptismo habebat, et 4. de Baptismo

contra Donat. c. 24. de circumcisione loquens: ideo ait iussisse Deum ut infantes, qui credere nondum poterant circumciderentur, quia ipsum per se sacramentum valet plurimum. Similes alias authoritates adfert *Vasquez* cap. 2. Secundo ratione probatur; nam supposito, quod in circumcisione infallibiliter dimittebatur peccatum originale, ut dub. 2. dicto 1. ostendimus: sic argumentor: vel in circumcisione non dabatur gratia infallibiliter ex opere operantis, nec dabatur per circumcisionem tanquam per conditionem sine qua non, ergo ex opere operato. Prima pars patet: nam quod datur ex opere operantis, aut datur ex merito operantis de condigno, aut congruo, aut ex proportionata dispositione illius ad gratiam. At in circumcisione non potuit dari gratia parvulis ex merito de condigno operantis, quia ut 12. ostenditur nulla pura creatura potest alteri mereri gratiam de condigno, nec ex merito de congruo; nam meritum de congruo non habet infallibilitatem in impetrando, nec certam promissionem proemii, at in circumcisione infallibiliter conferebatur gratia, nec dabatur tanquam ex proportionata dispositione; nulla enim talis dispositio erat in anima pueri, qui circumcidebatur, per alienos vero actus non potest alius disponi ad aliquam formam. Secunda pars patet; nam quando aliqua res necessaria est ad effectum, non quia per illam applicatur ad effectum aliqua vera causa, sed potius ratione sui, illa est vera causa; nec habemus aliud indicium discernendi veram causam a conditione: at per circumcisionem non applicatur alia causa, ergo. Confirmatur, si Deus voluisset circumcisione ex opere operato conferre gratiam, non alio modo instituisset, quam ut per illius usum deleretur peccatum, at hoc instituit de facto, ergo. 3. De aliis sacramentis idem probari potest ex *Levitici* 6. v. 2. Ubi qui depositum negavit, vi abstulit, calumniam fecit, rem inventam detinuerit, etc. inbetur reddere, et v. 6. et 7. iubetur arietem offerre, et dimittetur ei peccatum. Cui similia habentur de periurio *Levit.* 5. a. 6. Ubi ex eo, quod dicitur, dimittetur peccatum, non minus colligitur effectus illorum sacramentorum, quam ex simili locutione colligitur effectus Extremæ Unctionis, ergo, et *Bernardus* illa Epistola 77. dub. 1. relata docet adultos fide et sacrificiis expiatos in lege, quod etiam docet *Gregorius* 4. Moral. c. 2. superius relato.

Dico 1. Circumcisio ea ratione, qua sacramentum fuit, non fuit causa gratiæ ex opere operato, seu quod idem est, non fuit

a Deo institutum hoc sacramentum, ut per sacramentalem significationem conferret gratiam, ita *D. Thomas* hic ad 3. et qu. 70. a. 4. *Capreolus, Ferrarius, Sotus, Beza, Ledesma,* quos citat et sequitur *Vasquez* illa 12. disp. 184. cap. 3. *Bellarminus* lib. 2. de Sacramentis c. 13. *Alanus* lib. de Sacramentis cap. 39. Probatur 1. ex Epistola ad *Romanos* cap. 3. ubi postquam v. 2. dixerat Paulus: primum et præcipuum, quod per circumcisionem habebant iudæi, fuisse, quod credita sunt illis eloquia Dei, videns quia totum hoc ad externam legem spectat, et non ad internam iustitiam, concludit v. 9. In negotio iustificationis eoram Deo iudæos per cæremonias legis non fuisse superiores gentibus, ait enim: Quid ergo? præcellimus vos? nequaquam: causati enim sumus (idest causis redditis ostendimus) iudæos et græcos omnes sub peccato esse, id quod probat postea testimoniis Scripturæ et subdit v. 19.: Scimus autem, quoniam quæcunque lex loquitur, iis qui in lege sunt loquitur, ut obstruatur omne os, quia non iustificabitur ex operibus legis omnis caro coram illo. Quam conclusionem verisimiliter adducit Apostolus, ut ostendat, circumcisionem non fuisse causam alicuius utilitatis spiritualis, et iustificationis coram Deo. At hoc verum non esset, si circumcisio ex vi sacramentalis significationis potuisset iustificare, ergo. Nec dici potest, Apostolum ibi loqui de circumcisione iam abrogata post Evangelii promulgationem; nam loquitur de circumcisione in eo statu, in quo dixerat iudæos multum præcellere gentibus ex accepta circumcisione, ex qua ea præcipua utilitas in ipsos redundabat, quod credita illis erant eloquia Dei: at id solum verum est de circumcisione prout antecessit legem Evangelicam, ergo etc., et ex cap. 2. manifestum est, loqui Apostolum de circumcisione, antequam abrogata fuit, ubi v. 25. ait circumcisionem prodesse, si legem observes, alias fieri præputium: at post abrogatam circumcisionem non proderat, sed oberat ut ad Galatas 3. dicitur.

Dices: ex eo loco bene colligitur circumcisionem non fuisse causam physicam gratiæ, sicut nostra sacramenta sunt, non tamen colligitur, non fuisse causam moralem ex opere operato. Contra est; nam Apostolus nullam physicæ causalitatis mentionem facit, quin potius excludit omnem causalitatem, ideo enim negat causalitatem circumcisionis, ut colligat, in negotio iustificationis iudæos non fuisse superiores gentibus. At id non recte colligit, si circumcisio ex opere operato fuit causa saltem moralis iustificationis,

cum aliæ nationes nullum tale signum habuerint. Deinde Apostolus illo cap. 3. ad Romanos, postquam ostendisset non dari gratiam iustificationis per circumcisionem et alia legis sacramenta, subdit v. 28. Arbitramur iustificari hominem per fidem, sine operibus legis, ubi explicat eam se causalitatem negare in operibus legis, quam concedit in fide, respectu iustificationis: at in fide solum est causalitas moralis respectu iustificationis, ut ex materia de gratia constat, ergo circumcisio vi sacramentalis significationis, seu ex opere operato, ne talem quidem causalitatem habet.

Probatur eadem conclusio ex illo *Heb.* 7. v. 18. Reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem et inutilitatem, ergo lex et eius sacramenta ante abrogationem fuerunt inutilia ad iustificationem coram Deo. Idem probatur ex *Heb.* 9. v. 10., 13., ubi sacramenta vetera ait serviisse ad iustificationes carnis; *Heb.* 10. v. 1., legem umbram fuisse, non potuisse accedentes perfectos facere, non abstulisse conscientiam peccati etc. Demum idem colligitur ex *Galat.* 4. v. 3. Ait, iudeorum statum ante Christi adventum fuisse statum parvulorum, servientium sub elementis mundi. Ubi per elementa intelligit Apostolus cæremonias legis veteris, et non simulchra, quibus Paulus, et fideles iudæi nunquam servierant, subdit Apostolus: v. 4. at postquam venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, ut adoptionem filiorum acciperemus, ergo secundum Apostolum gratia adoptionis non conferrebatur virtute alicuius legalis observationis. 2. Probatur conclusio ex Conciliis, imprimis ex *Tridentino* Sess. 7. can. 2., ubi damnat eos, qui dicunt, nova sacramenta non differre a veteribus, nisi quia sunt diversæ cæremoniæ: at si antiqua sacramenta conferebant gratiam ex opere operato, sicut et nova, non alio modo different, præsertim in eorum probabili sententia, qui solam causalitatem moralem admittunt in sacramentis, ergo. Clarior est definitio Concilii *Florentini* in Decreto *Eugenii,* ubi sic habetur: Sacramenta nova multum a sacramentis legis veteris differunt; illa enim non causabant gratiam, sed solum per passionem Christi dandam figurabant, hæc vero nostra et continent gratiam, et eam digne suscipientibus conferunt: at si sacramenta vetera saltem morales causæ fuerunt, non poterat dici, illa non causasse gratiam, et multo minus poterat cum illa exclusiva subdi: sed solum dandam figurabant. Si enim aliquomodo causabant, ergo non solum figurabant dandam per Christum. Dices hanc definitionem Concilii, imo et loca citata ex D. Paulo intelli-

genda de sacramentis legis veteris, non de circumcisione, quæ ut *Ioan.* 7. v. 22.: Non per Moysem est data, sed ex patribus. Contra hoc tamen bene urget Vasquez illa disp. 184. cap. 3., *Suarius* disp. 10. Sect. 2. in 4. Sententia: tum quia etiam circumcisio fuit sacramentum legis, nam in lege Moysis præceptum fuit de circumcisione, sine qua nemo poterat admitti ad cæremonias illius legis, ergo quando Concilium universaliter loquitur de sacramentis antiquæ legis, etiam circumcisionem complectitur, unde Apostolus ad *Romanos* 3., ex eo probat per circumcisionem in negotio salutis non præcelluisse iudæos, quia ex operibus legis non iustificatur omnis caro coram Deo, ergo circumcisionem etiam inter opera legis commemorat Apostolus, sicut et ad *Hebræos* 7. v. 18., cum ait: reprobationem fieri prioris mandati, et aliis locis a *Suario* allatis, tum quia si inter sacramenta vetera non numerasset Concilium circumcisionem, non assignasset discrimen inter omnia sacramenta legis veteris et novæ, ergo.

3. Probatur authoritate Patrum, quos superius retulimus, qui aiunt, sacramenta vetera non fuisse data pro opere iustitiæ, nec ullam aliam utilitatem habuisse, quam ut designarent populum Dei etc., quæ omnia significant, circumcisionem ea ratione, qua sacramentum fuit, non habuisse vim iustificandi, et tollendi peccata. Ratione probat *D. Thomas* hanc conclusionem, hic in corpore articuli: quia causa efficiens non utitur instrumento antequam fit: sed Christus est causa gratiæ, et nondum erat, cum legis sacramenta vigebant apud patres, ergo non est usus illis sacramentis tanquam instrumentis iustificationis, ergo illa non dabant gratiam ut instrumenta Christi, sed tantum ut opera quædam honesta erant. Sed recte notat *Vasquez* loco citato v. 18., hoc argumento solum ostendi, congruum fuisse non institui sacramentum, quod ultra mensuram conferret gratiam ante Christi passionem, quamvis possibile fuit talia sacramenta institui etiam ante Christi passionem.

Dico 2. Reliqua sacramenta legis veteris non fuerunt causæ gratiæ et remissionis peccatorum ex opere operato. Ita definit *Florentinum* loco citato, et hoc est argumentum totius Epistolæ ad *Galatas* et ad *Hebræos,* idcirco *Heb.* 7. v. 18., vocantur inutilia, et cap. 9. v. 9. Manna et hostiæ dicuntur non posse iuxta conscientiam perfectum facere servientem, et Hieremiæ 11. v. 15.: Num quid carnes sanctæ auferent a te malitias tuas etc., et a fortiori probant hanc conclusionem argumenta prioris conclusionis.

Dico 3. Sacramenta legis veteris, quatenus sacramenta erant, solum fuerunt signa practica sanctificationis externæ, figurabant vero iustificationem internam dandam aliquando per Christum. Hæc conclusio manifeste colligitur ex dicta definitione Concilii *Florentini*, et ut qu. 60. ar. 1. colligitur ex *D. Paulo*, ex quo imprimis constat illa sacramenta non fuisse causas veræ sanctitatis coram Deo. Deinde ex eodem ad *Hebræos* 9. v. 10., 13. iustitiam carnis seu emundationem carnis operata esse illa sacramenta, hoc est legalem quandam munditiam, et regularitatem, per quam homines deputabantur ad Dei cultum populi Dei adscribebantur, et in societatem eiusdem corporis, in eorundem sacrorum participationem adsciscebantur, ut illa qu. 60. dixi. Denique omnia illa sacramenta, et sacrificia fuisse figuras Christi, et gratiæ illius, docet Apostolus *Hebræos* 10. v. 1. *Colossenses* 2. v. 16. *Corinthios* 10. v. 6. idem ex Concilio *Florentino*, ex *Augustino* et aliis probavi qu. 60. ar. 1. Dixi in conclusione: Sacramenta, quatenus sacramenta erant; nam ut supra ostendimus, circumcisio quatenus fuit opus externum profitendi fidem, fuit causa moralis remissionis peccati originalis infantium, ita quod ex opere operantis ex institutione Dei infallibiliter contulerit gratiam infantibus, ut superius ex *Gregorio, Bernardo, Innocentio, Augustino* et aliis Patribus ostendimus; et id ipsum probat primum et secundum argumentum primæ sententiæ. Recte enim probat illud secundum argumentum, circumcisionem non fuisse conditionem, sed veram causam moralem dimissionis originalis peccati et consequenter etiam gratiæ. Hæc tamen ratio causandi moraliter in circumcisione non fuit significatio, quam habuit ex Dei institutione; si enim illa fuisset, ex opere operato contulisset gratiam, sed fuit honestas confessionis fidei, cuius intuitu Deus voluit infallibiliter conferre infantibus gratiam, ex quo bene infert *Vasquez* illa disp. 184. cap. 4. n. 40. cum Cano relect. de Sacramentis parte 5. §. Secundum discrimen, et § Quintum discrimen, quod si circumcisio non adhibebatur ex intentione honesta profitendi fidem, non conferebat gratiam, et remissionem originalis peccati, quia ut *D. Thomas* ait hic. qu. 70. ar. 4., circumcisio solum virtute fidei contulit gratiam, hoc est ut erat signum fidei, ac proinde si a ministro infideli fuisset ministrata circumcisio non contulisset gratiam. Ratio huius ex dictis patet; nam sacramenta vetera non conferebant gratiam ex opere operato: at si eam contulissent independenter ab honesto

Contra hoc late *Suarius* disp. 13. sect. 4. §. Tertio colligo, sed invalide.

usu operantis, contulissent ex opere operato, ergo. Quanquam sufficiebat fides informis ministri ad hunc effectum, quæ ut docet *Augustinus* Epistola 105. et de prædest. Sanct. c. 2., etiam ante iustificationem meretur aliquid. Ex quo ulterius constat, tanto facilius esse hodie remedium contra peccatum originale, quanto facilius est habere aquam, quam veram fidem, quo fit, ut etiam infideles hæretici applicantes hoc remedium hodie, vere tollatur originale, cum tamen per circumcisionem infidelis iudæi non potuerit dimitti illud peccatum parvulorum.

Dico 4. Nec per circumcisionem, nec per ulla sacramenta vetera dimittebantur adultis peccata ulla, sine charitate, et contritione, per quæ etiam extra ista sacramenta dimissa fuissent hæc peccata. Ita contra *Sotum* docet *Gabriel Vasquez* illa disp. 184. c. 3. n. 31., cum *Cano;* idem *Bellarminus* lib. 2. de Sacramentis c. 14. *Suarius* disp. 10. sect. 1. concl. 3. et sect. 3. Qui *D. Thomam* hic qu. 70. ar. 4. ad 5. dicentem: adultos per circumcisionem aliquando consecutos esse remissionem peccati originalis, ita exponunt, ut velint in circumcisione ratione contritionis dimissum fuisse peccatum, et eodemmodo explicat *Vasquez, Richardum, Durandum, Paludanum:* quamvis enim per actum charitatis ante circumcisionem habitum dimittebatur peccatum originale iudæis, quia tamen in filiis Abrahæ actus charitatis includebat votum circumcisionis propter obligationem præcepti circumcisionis, in gentibus autem tale votum non includebat actus charitatis, cum illis non esset præcepta circumcisio: ideo per circumcisionem dicebatur remitti peccatum originale iudæorum. Hæc conclusio probanda non est eo modo, quo probatur a *Suario* illa sect. 3. ex definitione Concilii *Florentini* et argumentis, quibus ostenditur sacramenta vetera ex opere operato non contulisse gratiam; sicut enim illa argumenta non probant circumcisionem, quatenus ex honesto motivo professionis fidei applicabatur parvulis, ex opere operantis non contulisse gratiam parvulis, ita non probant de adultis. Probatur igitur ex illo ad *Romanos* 3. v. 9., ubi *D. Paulus* ait, in negotio iustificationis non præcelluisse iudæos gentibus ratione circumcisionis, et aliorum sacramentorum: at multum præcelluissent, si hæc sacramenta adultis iudæorum ultra meritum suscipientis contulissent gratiam, hoc est, si cum ea dispositione, cum qua sine his sacramentis non iustificarentur, accedente sacramento iustificationem consequerentur. Ergo ut sententia *D. Pauli*

vera sit, oportet dicere, quod quemadmodum ex circumcisione nil amplius habuere iudæi respectu remedii infantum, quam habuerint gentes, quæ per fidem et externam professionem mundare poterant suos infantes: ita dicendum est, nec adultos iudæorum plus habuisse, quam gentiles, ad quorum iustificationem actus charitatis et contritionis necessarius erat. Dices, homo ob ætatem adultam non fiebat deterioris conditionis, ergo sicut tempore infantiæ deleri potuit originale per solam fidem, circumcisione manifestatam exterius: ita etc. Respondeo: per adultam ætatem homines non fuisse deterioris conditionis, etiamsi per solam fidem non potuerint iustificari, sicut enim ex eo, quod infantes poterant per actiones aliorum iustificari, adulti non poterant, non idcirco hi erant deterioris conditionis, imo potius melior erat conditio eorum, qui poterant independenter ab aliena voluntate iustificari, et licet plura ab eis exigerentur, ea tamen talia erant, quæ per gratiam Dei præstari poterant.

Ad argumenta 1. sententiæ: ad 1. respondeo: concedo id, quod Patres dicunt, in circumcisione dimissa esse peccata, nego tamen eodemmodo dimissa, quo in sacramentis nostris; argumentum enim a re ad modum nullius est momenti. Non igitur tollebant peccatum ex opere operato, quatenus sacramenta erant, sed solum significabant gratiam futuram per Christum dandam, non vero præsentem; in quantum enim sacramentum erat, non significabat dari illam gratiam, quæ per fidem dabatur tunc, sed solum significabat gratiam dandam per Christi passionem; si enim talem significationem habuisset, non fuisset egenum, inutile elementum, et in quantum sacramentum est, institutum fuisset pro opere iustitiæ, et non propter solam designationem, et carnalem ac legalem sanctificationem.

Meritum congrui

Ad 2. Respondeo: circumcisio fuit causa gratiæ ex opere operantis, per impetrationem, et meritum de congruo. Ad meritum autem de congruo quamvis non sit necessaria infallibilis impetratio præmii, si tamen hæc infallibilitas adsit, non tollitur meritum congrui, sed si in opere honesto non sit condignus valor respectu præmii, semper erit tantum meritum congrui, licet habeat infallibilitatem in impetrando præmio. In circumcisione autem non erat condignus valor operis honesti ad impetrandam alteri gratiam, propter illam generalem rationem, qua ostendimus in materia de Incarnatione nullam puram creaturam posse alteri mereri de con-

digno gratiam, quia honestas operis secundum æqualitatem remuneratur præmio beatitudinis ipsi operanti. At opus, quod uno præmio condigne remuneratur, non est condignum respectu alterius præmii disparati, ergo. Ad id vero, quod addebatur de causa, respondeo: circumcisionem solum ut erat sacramentum non fuisse causam gratiæ, nec delevisse originale peccatum parvulorum; quatenus tamen erat honesta professio fidei, eatenus fuisse causam moralem gratiæ, bene probat argumentum. Licet enim sacramenta vetera, ut sacramenta erant, hoc est secundum significationem sacramentalem solum erant signa gratiæ per Christum dandæ, ut Concilium *Florentinum* ait: tamen circumcisio et operatio honesta ex devotione operantis erant causæ morales gratiæ parvulorum. Ad 3. respondeo: per remissionem ait *Bellarminus* loco citato c. 17. ar. 2. non intelligi remissionem culpæ, sed pænæ et impedimenti ad cultum et cæremonias legales, quod per talia peccata contrahebatur, quam remissionem *D. Paulus*, ut diximus, vocat sanctificationem et emundationem carnis, seu iustitiam carnis, quia interius nihil efficiebat; *D. Gregorius, Bernardus* et alii dicunt: iustificatos homines per sacrificia, quia per devotionem et honestatem operis, vel in usu talium sacrificiorum iustificabantur, vel paulatim disponebantur ad iustificationem. Ea, quæ *Suarius* dicebat, facile expediuntur; nam imprimis de martyrio dicemus infra illud saltem infantibus ex opere operato conferre gratiam. Quod autem modus obtinendi gratiam vel ex sola institutione Dei sine honestate conferentis aut suscipientis, vel non ex sola institutione, sed ex honestate operis, immediatam contradictionem contineat, videtur ex terminis clarum. Iteranda autem non fuit circumcisio sine fide collata, sed ut ipse *Suarius* ait sect. 1. post. 2. concl. §. Dico ergo: in parvulis suppleri poterat in tali casu defectus, eodemmodo, quo si ante octavum diem periclitaretur infans expiari debebat sacramento legis naturæ.

Ex his colligitur manifestum discrimen inter nova et vetera sacramenta; nam in nova lege et alii ritus externi sunt, et pauciora sacramenta, et faciliora, et nobiliora ratione authoris immediati nimirum Christi, et firmiora, quia non ad certum tempus adventus Messiæ, sed ad finem mundi duratura sunt, et insuper quo ad effectum longe sunt nobiliora nostra sacramenta veteribus. Licet enim *Lutherus* de Captivitate Babylonica Cap. de Baptismo, Calvinus 4. Institutionis c. 14. v. 23., cum sacramenta solum putent

iustificare excitando fidem, hunc autem effectum æque convenire dicant veteribus ac novis sacramentis, idcirco putent eodemmodo esse causas gratiæ veteres cæremonias, quo novas: tamen ut ex dictis patet, et fundamentum illud falsum est, et quæ ex illo deducitur conclusio, ut ex dictis patet. Nec Catholici pro prima sententia relati cum ipsis sentiunt; nam hæretici cum paria faciunt sacramenta nova et vetera, nova deprimunt: Catholici vero non deiiciunt nova, sed extollunt antiqua. Recte ergo docet *Augustinus* in Psal. 73. sub initium: Sacramenta nova ait dant salutem, vetera promiserunt salvatorem, facta sunt, ait, sacramenta pauciora, salubriora, faciliora, et 19. contra *Faustum* cap. 13. Sacramenta, quæ observabantur ex lege prænunciativa erant Christi venturi, quæ cum suo adventu Christus implesset, ablata sunt, quia impleta, et alia sunt instituta, virtute maiora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora; vide qu. 60. ar. 1. in fine alia loca etc.

Quæstio LXIII.

DE CHARACTERE.

Character, si notionem vocabuli spectes, notam, symbolum, signaculum, insigne denotat, quo sensu *Heb.* 2. v. 3. Christus vocatur figura seu character Patris, et *Apocal.* 16. v. 2., c. 13. v. 16., cap. 15. v. 9., cap. 19. v. 20., cap. 20. v. 4. Imago et nota eorum, qui serviunt antichristo, dicitur character bestiæ, ac si figura sit per inustionem ferri in pecore efformata, ut firmam et indelebilem notam possessoris sui gerat. Quæstio ergo est: an Deus in susceptione aliquorum sacramentorum, velut cauterio quodam notet animas suscipientium indelebili quadam qualitate, et ad quem effectum detur a Deo hæc qualitas?

Dico 1. De fide est, in tribus sacramentis, quæ iterari non possunt, scilicet Baptismo, Confirmatione, Ordine imprimi a Deo characterem. Ita definitum est in Concilio *Florentino* literis Eugenii: Tria, inquit Concilium, sacramenta Baptismus, Confirmatio, Ordinatio, characterem, idest, spirituale quoddam signum, a cæteris distinctivum imprimunt in anima indelebile, unde in eadem persona nunquam iterandum. Quæ eadem verba repetit *Tridentinum* Sess. 7. can. 9. de Sacramentis, et in *Florentino* additur: reliqua

sacramenta non imprimere characterem, ideoque iterari posse, et *Innocentius* 3. ante annos 500 in Cap. Maiores de Baptismo §. item quæritur: supponit tanquam certum, et antiquitus receptum, in Baptismo imprimi characterem, et ante annos 1000 in Concilio *Toletano* 8. can. 7. definitur: Sanctum Chrisma evelli non posse a suscipientibus, sicut nec ordinem. Idem probatur ex communi Patrum sensu: *Augustinus* Epistola 201. ad Donatum Præsbyterum donatist.: Et vos Christi estis, characterem Domini portatis, quem accepistis in sacramento, sed erratis; et Epistola 50. circa medium: character Domini agnoscitur, qui in eis, quos suscipimus, nec tamen rebaptizamus, non violatur, et Tractatus 6. in Evangelium Ioan. paulo ultra medium: character regis mei est, non mutatur, sed agnoscitur, corrigo desertorem, non immuto characterem, et Tract. 5. in Epistolam Ioannis in medio: Baptizatus sacramentum habet, et si charitatem habet, natus est ex Deo, si autem non habet, characterem tamen impositum habet, sed desertor vagatur. Quibus locis characterem sine gratia imprimi, et permanere docet. Imo lib. 2. contra Parmeniani Epistolam c. 13. Non minus ait hærere christiana sacramenta, quam notas corporales, cum videamus nec apostatas carere illis, quæ præterea illis resipiscentibus non restituuntur, quia amitti non poterant, et demum 1. contra Crescon. c. 30. etiam a desertoribus ait infigi, imprimi hunc regium characterem, 6. contra Donat. cap. 1. Multi lupi lupis characterem infigunt ait. *Damascenus* 4. De fide cap. 10. Per Baptismum, ait, accipimus primitias spiritus, deinde signaculum, et tutelam, *Nazianzenus* orat. 40. initio ait: Baptismum vocari lovacrum, quia abluit, sigillum vero, quia significat dominationem, et orat. 11. in laudem Gorgoniæ, Baptismum ait Gorgoniæ non tam fuisse gratiam, quam sigillum, quia scilicet ante iam iustificata erat, *Hieronymus* in illud Ephes. 1. v. 13. Signati Spiritu etc. Qui in regeneratione inquit Spiritum Sanctum accepere, ab eo signantur, et signum conditoris accipiunt, *Ambrosius* lib. 1. De Spiritu Sancto cap. 6. In Baptismo ait signamur in corde, ubi Spiritus Sanctus exprimit in nobis imaginis cælestis effigiem, quod est utique spirituale signaculum cordis, *Epiphanius* hæres. 8. Baptismus ait et circumcidit nos a peccatis et obsignat nos in nomen Dei, *Basilius* lib. De Spiritu Sancto cap. 12. Per Baptismum ait nos sanctificari et consignari, et Sermo. 13. Deus inquit sub se militantibus dat tesseram, quomodo te vindicabit sibi ex hostibus,

si non agnoverit signaculum? Thesaurus non obsignatus facile diripitur a furibus, ovis non signata citra periculum insidiis appetitur. Nec dici potest Patres nomine characteris intelligere ipsum externum symbolum; nam docent hunc characterem ita infigi, ut amitti non possit, imprimi in corde, esse signaculum spirituale, quæ externo symbolo non competunt. Deinde si hoc esset character, in Eucharistia quoque et aliis sacramentis imprimeretur character, quod nullus Patrum dixit. Quod si *Augustinus* Sermone de gestis cum Emerito docet, characterem exterius agnosci, et hunc characterem esse fidem Patris Filii et Spiritus Sancti, non est contra nos; exterius enim agnoscitur character non in se, sed in sua causa, cum cognoscitur aliquis rite baptizatus, et ipsum externum symbolum dici potest character non impressus, sed imprimens, quemadmodum character sigilli est imprimens characterem in ceram. 3. Probatur conclusio ex Scripturis *2. Corint.* 1. v. 21. Qui unxit nos Deus, confirmat nos et signavit nos, et dedit pignus spiritus in cordibus, ubi effectus numerantur Confirmationis. Unctio scilicet, quæ fit per gratiam gratum facientem; ut enim oleum sanat morbos, robusta reddit membra, illustrat consolatur etc., ita. Deinde obsignatio, qua signamur, et deputamur ad cultum Dei, est character, demum pignus Spiritus, seu testimonium bonæ conscientiæ: quamquam ut *Suarius* hic ar. 1. notat alii Patres aliter locum illum explicant, qui volunt eandem gratiam iustificantem intelligi per unctionem, consignationem, et pignus ratione diversorum effectuum gratiæ. Alii per signationem intelligunt signum crucis frontibus impressum, *Ephes.* 4. v. 30. Nolite contristare Spiritum Sanctum, in quo signati estis in diem redemptionis, hoc est in dio redemptionis, quo etiam modo *2. Timoth.* 4. v. 18., salvabit me in regnum cæleste hoc est in regno suo. Per diem vero redemptionis *Haymo, Oecumenius* et alii intelligunt diem regenerationis: quibus locis non est sermo de obsignatione promissionis a Deo factæ, ut vult *Calvinus,* sed de obsignatione, qua homines signantur. Quamquam hunc locum *D. Thomas* ar. 3. ad 1. et Patres a *Suario* ibi relati, locum illum de gratia iustificante intelligit. De charactere ordinis intelligunt multi illud 2. *Timothæi* 1. v. 6. Resuscites gratiam, quæ est in te, quæ data est tibi per impositionem manuum mearum. Nam quemadmodum dixerat *Augustinus* lib. 2. contra liter. Petilian. c. 104. Sacramentum Chrismatis permanere etiam in pessimis, ita dicit Tom. 6. lib. de bono Coniugali capite 24. Licet quis ob culpam

ab officio removeatur, sacramento tamen Domini semel imposito non carebit, et *Cyprianus* Serm. De latione pedum v. 2. Baptismum repeti ecclesiasticæ prohibent regulæ, et semel sanctificatis nulla deinceps manus iterum consecrans præsumit accedere, nemo sacros Ordines semel datos iterum renovat, nemo impositioni manum, vel ministerio derogat sacerdotum. 4. Ratione probatur; nam ex consuetudine perpetua Ecclesiæ constat, tria illa sacramenta non iterari ut ex *Cypriano* et *Augustino* audivimus, nec obscure innuitur *Heb.* 5. v. 4.: at hoc non potest alia de causa esse, nisi quia alia sacramenta non imprimunt characterem, hæc vero tria characterem indelebilem imprimunt, ergo. Adfert quidem *Chemnitius* varias rationes alias, sed illas omnes inefficaces esse bene probat *Bellarminus* lib. 2. De Sacramentis cap. 22. *Suarius* disp. 11. Sect. 1. Imo et notat *Gab.:* etiam sine charactere ex sola institutione Dei habere poterant sacramenta quædam, ne iterarentur, proinde nec ista 4. ratio urget, nisi supposita declaratione Ecclesiæ.

Dico 2. Tres characteres sunt formæ positivæ et qualitates spirituales distinctæ a gratia habituali. Patet; nam Concilia et Patres aiunt esse signa spiritualia, indelebilia, quæ imprimuntur, inhærent, portantur, infiguntur in corde. Deinde docent manere etiam in peccatore, cum sint indelebilia, ergo sunt qualitates distinctæ a gratia, cum nulla forma permanens et absoluta possit imprimi in anima quæ qualitas non sit; et quod non sint solum extrinsecæ denominationes ut male putavit *Durandus* 4. d. 4. qu. 1. v. 11., vel entia rationis, ex iisdem testimoniis constat; nam extrinseca denominatio, et ens rationis nec imprimuntur, nec sunt signa spiritualia in anima. Deinde quod non sit sola relatio ut probabiliter putat *Scotus* 4. d. 6. quæst. 10. §. Quarta vero ratio, in fine: patet; nam pura relatio non potest per se imprimi animæ sine aliqua re absoluta, at character per se imprimitur, et illud ipsum absolutum, quod diceretur fundamentum talis relationis, est character, ergo.

Dico 3. Tres characteres, quatenus sunt signa quædam ex institutione Christi significantia, sunt morales potestates activæ exercendi quosdam actus. Explico: Christus Dominus voluit, ut cætera sacramenta in usu consistentia, valide percipi non possint sine charactere Baptismi; cum enim ordinavit, ut Baptismus esset ianua sacramentorum, consequenter voluit, ut talis character esset signum hominis admissi ad recipienda cætera sacramenta, et qui tale signum habet, voluit eum habere ius petendi cætera sacra-

menta, nisi vel ex Dei institutione impedimentum sit, vel ipse homo causam det, ob quam ad tempus privetur ab Ecclesia aliquibus sacramentis. Similiter quia Deus voluit, ut non quilibet, sed is solum, qui Ordinis sacramento initiatus est, offerre possit sacramentum corporis Domini: idcirco voluit consequenter, ut character Ordinis esset signum hominis deputati ad offerendum sacrificium corporis Christi vel ad exercendam actionem aliquam deputatam ad huius sacrificii oblationem, et qui tale signum habet, voluit eum habere potestatem moralem ad actionem sacrificii. Denique quia Deus voluit, ut infirmitas humana fulciretur, ad profitendam fidem etiam cum periculo, idcirco voluit, ut character Confirmationis esset signum hominis destinati ad profitendam fidem, seu ad militiam Christianam, et consequenter voluit, ut hoc signum esset ius quoddam morale ad impetranda maiora auxilia necessaria ad fidei professionem.

Et ita consentienter explicant authores naturam characterum. Verum hac explicatione posita adhuc superest difficultas de intrinseca natura et essentia harum qualitatum, quæ dicuntur characteres; nam sicut essentia hominis non explicatur per designationem eius ad certum quoddam munus, et per moralem facultatem, quam ratione huius designationis habet, eo quod hæc designatio sit tantum ad placitum et solam denominationem extrinsecam addat rei: ita similiter cum hæ qualitates non sint signa naturalia, sed tantum ad placitum Christi, talis facultatis moralis, et possit Deus conservata hac qualitate tollere hanc potestatem moralem, ut de facto accidet post mortem, sicut e contra, posset etiam sine ulla tali qualitate dare potestatem moralem, quam iam dat per talem qualitatem, et de facto character Baptismi est sufficiens potentia in viris ad recipiendum sacramentum Ordinis, et in ægris ad sacramentum extremæ Unctionis, in fœminis tamen et sanis non est sufficiens, ergo signum est, talem qualitatem natura sua indifferentem esse ad habendam talem potestatem moralem activam, vel illam non habendam. At essentia rei non potest explicari per id, ad quod habendum vel non habendum natura sua est indifferens, ergo. Unde prudenter *D. Thomas* ar. 2. ad 4. distinguit in charactere id, quod habet ex institutione Dei eo, quod producatur a diversis sacramentis, et id, quod habet secundum se, nimirum quod sit principium alicuius rei.

Dico igitur 4. Omnes tres characteres sunt passivæ aptitudines seu dispositiones ad recipiendam vel gratiam per alia sacramenta, vel exercendos illos actus internos, qui necessarii sunt ad

profitendam fidem non obstantibus periculis, vel ad reverentiam servandam in exercitio Ordinis. Explico: sicut in sacramentis produci diximus qualitatem, qua iuvetur potentia obedientialis activa ad agendum, *eo modo, quo iuvatur intellectus et voluntas per* habitus supernaturales: ita dari potest qualitas, qua iuvetur potentia obedientialis passiva et magis disponatur ad gratiam, ergo. Quamvis enim absolute loquendo potentia obedientialis passiva, etiam sine tali dispositione recipere possit gratiam tam habitualem, quam actualem et de facto recipiat si adultus contritionem habeat antequam baptizatur: tamen nulla est repugnantia, quominus dari possit dispositio aliqua in anima, qua posita ex parte agentis facilius possit infundi gratia, hoc est cum minori influxu ratione maioris dispositionis subiecti. Sicut enim maior influxus necessarius est, quando producitur forma sine subiecto, quam quando ex subiecto: ita minor influxus agentis necessarius erit, si in subiecto aliqua aptitudo passiva reperiatur. Iam ergo, quod character Baptismi sit passiva aptitudo ad recipiendam gratiam per alia sacramenta, patet, tum quia *D. Thomas* ar. 2. et clarius ar. 6. id docet, et innuit etiam *Ambrosius* lib. 1. De Spiritu-Sancto cap. 6. cum ait: nos signari Spiritu, ut splendorem et gratiam eius tenere possimus, quod est utique spirituale signaculum, tum quia character Baptismi necessarius est ad recipienda alia sacramenta, ergo debet esse principium talis effectus, qui etiam in infantibus, recipientibus, verbi gratia Confirmationem valide, sine tamen proprio actu supernaturali, reperiri possit. At in tali receptione sacramentorum character Baptismi non potest esse principium alterius rei, quam gratiæ habitualis, tanquam passiva dispositio, ergo qualitas characteris est talis passiva aptitudo. Quod vero character Confirmationis sit passiva aptitudo ad exercendos illos actus intellectus et voluntatis, qui necessarii sunt ad professionem fidei non obstantibus periculis patet; nam iste character ordinatur ad fortitudinem in profitenda fide, ergo est principium alicuius effectus supernaturalis, qui ad huiusmodi professionem deservit: sed character non potest esse principium externæ et sensibilis professionis, in qua nihil est supernaturale, sed naturaliter sequitur posita efficaci voluntate confitendi, ergo solum potest esse principium actus interni necessarii ad professionem fidei: illius vero non potest esse principium activum. Si enim esset, haberet rationem virtutis infusæ, quæ aliud non est, quam qualitas, per quam honeste operamur ex supernaturali

motivo etc. Certum autem est characterem non esse virtutem infusam, manet etiam indelebiliter etiam in infidelibus, in quibus non est ulla virtus per se infusa, ergo character Confirmationis solum erit passiva dispositio ad recipiendos illos actus supernaturales, qui necessarii sunt ad profitendam fidem, et ideo *D. Thomas* ar. 6. Characterem Confirmationis ait ordinari ad recipiendum sicut et characterem Baptismi. Nec obstat, quod qu. 72. a. 5. in Confirmatione docet accipi potestatem, nam et de Baptismo hic ar. 2., ait eo recipi potestatem, non tamen vult characterem Baptismi esse principium activum, sed tantum passivum, licet potestatem moralem dicto 3. explicatam annexam habeat.

De charactere Ordinis etiam probabiliter dici potest, id, quod Suarius disp. 11. Sect. 3. et latius infra qu. 64. in Com. artic. *Bellarmini* lib. 1. c. 27. in 3. ratione, multis conatur probare, non esse principium activum immediatum transsubstantiationis, vel absolutionis, sed solum sacerdotem mediante probatione verborum concurrere ad ista. Unde dici etiam probabiliter potest, hunc characterem esse solam aptitudinem passivam ordinatam ad servandam reverentiam in exercitio Ordinis; nam saltem in ordinibus, in quibus nihil supernaturale ad extra producitur, non potest ullus effectus supernaturalis assignari, cuius ex natura sua principium activum sit character. Probabile tamen est characterem sacerdotalem ad transsubstantiationem, ad Absolutionem activitate physica concurrere, id enim docet *D. Thomas* hic. ar. 2. ad 4.: quamvis eius rei non mihi occurrat ullum apparens argumentum. Similiter an character episcopalis diversus sit a sacerdotali, vel certe eiusdem rationis, quamvis moraliter extendatur ad munera episcopalia confirmandi, ordinandi etc. difficile est probare. Ex his vero constat, quod principia activa gratiæ, vel actuum, ad quos character Ordinis et Confirmationis ordinatur, facilius operantur in subiecto habente characterem, quam in non habente.

Dico 5. Subiectum characteris est illud ipsum, quod est subiectum gratiæ; vel actionum supernaturalium, respectu quarum character est dispositio passiva. Ratio est; nam dispositio formæ alicuius in eo subiecto esse debet, in quo recipitur forma, cum per rem alibi existentem, non possit disponi quidquam ad formam aliquam. Unde sicut gratia Baptismi secundum *D. Thomam* est in essentia animæ: ita etiam character Baptismi in essentia animæ erit. Nec obstat, quod Art. 4., ait esse in potentia; intelligit enim esse in

potentia passiva receptiva gratiæ: character vero Confirmationis et Ordinis sunt in intellectu et voluntate, ut idem *D. Thomas* ar. 4. ad 3. ait, quia ad Confessionem fidei requiruntur actus utriusque potentiæ, sicut et ad debitam reverentiam in Ordinis exercitio, et ex Concilio *Florentino* et *Tridentino* certum est, characterem spiritualem esse, et in anima esse, id enim clare definitur locis citatis conclusione 1.

Addit *D. Thomas* ar. 3. ad 2. Characterem esse rem et sacramentum simul in sacramentis imprimentibus characterem, sicut *Innocentius* cap. cum Marthæ, de Celebratione Missarum: in Eucharistia rem et sacramentum ait esse corpus Christi. Præterea ar. 1. ad 3. docet *D. Thomas* per circumcisionem non fuisse impressum characterem spiritualem.

Ex his soluta manent omnia argumenta, quibus *Suarius* illa disp. 11. Sect. 3. ultimis verbis ait se satisfacere non posse, ideoque ab hac sententia quam explicavimus, quamque ipse ingenue fatetur esse *D. Thomæ* recedit; ea enim, omnia nullam vim habent, si sententia *D. Thomæ* ita explicetur, ut a nobis est explicata. Nec mea sententia ullo apparenti fundamento nititur sententia *Suarii,* qui undique pressus difficultatibus, tandem docet, characteres esse qualitates quasdam, quibus sine ullo ordine ad operationem anima in se redditur ornatior, et ex divina institutione per respectum ad diversa sacramenta, a quibus producuntur, deputantur homines ad certum munus. Hoc inquam nullam habet apparentiam; nam qualitates spirituales essentialiter sunt propter perfectionem substantiæ spiritualis, ut hæc per illas aliquid assequatur, quod sine illis non haberet; aliter enim omnino inutile esset animam tali forma informari. In anima autem rationem perfectionis habere potest, mundari a peccatis, operari circa aliquod obiectum, aut disponi ad producendum vel recipiendum principium operationis, vel ipsam operationem, ergo omnis forma spiritualis præstare potest aliquem ex his effectis: at character non est forma, quæ mundet a peccato, siquidem manet in peccatore, nec actualis operatio circa aliquod obiectum, cum in pueris et dormientibus sit absque ulla operatione, ergo est principium activum, vel passivum alicuius effectus spiritualis, et supernaturalis, ne sit frustra.

Quomodo vero character dicatur indelebilis, an solum quia dum homo vivit nunquam deletur, vel potius, quia ne quidem post mortem amittatur, disputat *Suarius* hic in Comment. 5.

Quæstio LXIV.

DE CAUSA SACRAMENTORUM.

Dubium I.

DE CAUSA INSTITUENTE SACRAMENTA.

De causis intrinsecis sacramentorum, quæ scilicet essentiam illorum constituunt, disputatum est qu. LX. Hoc vero loco de causis extrinsecis disputare incipit *D. Thomas,* nimirum: de instituente, ministrante, suscipiente sacramenta, de quibus et nos ordine agemus.

Recte docet *D. Thomas* hic, ar. 2., solum Deum posse instituere sacramenta potestate scilicet connaturali et intrinseca; nam solus Deus est author principalis gratiæ, ergo solus ipse potest instituere signa gratiæ infallibiliter conferendæ, vel in usu talium signorum, ut accidit in sacramentis novæ legis, vel certe suo tempore per Christum dandæ, ut in sacramentis veteribus factum est. Siquidem institutio signi alicuius certi effectus non potest esse nisi ab eo, in cuius potestate est talis effectus. Unde non solum *Ambrosius* 4. De Sacramentis c. 4. *Augustinus* Epistola 118. c. 1. 3. De Doctrina Christiana cap. 9. Verum etiam Concilium *Tridentinum* Sess. 7. can. 1. damnat eos, qui dicunt, non omnia sacramenta esse instituta a Christo; quo loco etsi non addat Concilium illam particulam (immediate et per se ipsum), tamen intelligi eam debere recte notat *Bellarminus* lib. 1. c. 23. *Suarius* disp. 12. Sect. 1. tum quia ea, quæ Christus immediate non præcepit, sed Ecclesia potestate sibi a Christo tradita, non dicuntur illa a Christo præcepta, sed ab Ecclesia, ergo similiter; tum quia idem Concilium Sess. 21. cap. 2. docet: Ecclesiam solam habere authoritatem circa administrationem sacramentorum ordinandi, salva ipsorum substantia, ergo quo ad ipsam sacramentorum substantiam Ecclesia nullam potestatem accepit, tum demum quia idem Concilium. Sess. 14. can. 1., definit extremam Unctionem, de qua maxime erat dubium, a Christo institutam a divo Iacobo promulgatam. Idem colligitur ex Scripturis, in quibus Apostoli solum vocantur ministri et dispensatores, non vero institutores sacramentorum *1. Corinth.* 3. v. 4. Cap. 4. v. 1. Sic nos existimet homo etc.

1. Petri 4. v. 10. Sicut boni dispensatores, et in Scriptura expresse habemus quorundam sacramentorum magis necessarium institutionem a Christo factam, ut Baptismi, Eucharistiæ, Pœnitentiæ, imo et Ordinis, cum dixit: Hoc facite, et certe si circumcisionem et reliqua vetera sacramenta inmediate instituit Deus, licet per Angelum dederit Moysi, per Moysem populo, multo æquius erat ut digniora sacramenta ipse solus institueret.

Quanquam igitur negari non debeat id, quod bene docet *Augustinus* Tractatu 5. in Ioannem et *D. Thomas* hic ar.: Potuisse Deum alicui puræ creaturæ committere, ut ille designaret suo arbitratu signum aliquod, quo qui uteretur, infallibiliter reciperet a Deo gratiam: tamen omnino certum est, nec communicari posse creaturæ puræ primariam authoritatem instituendi sacramenta, nec de facto ulli communicatam esse etiam illam secundariam et instrumentalem, præter Christum Dominum.

Dubium II.

DE MINISTRO SACRAMENTORUM.

Certum est 1. Ministrum sacramentorum ex Christi institutione esse colligendum, ac proinde, illum solum esse ministrum sufficientem, quem Christus voluit. Ratio est, nam minister necessario requiritur ad hoc, ut perfici possit sacramentum, quemadmodum bene definit Concilium *Florentinum* in literis *Eugenii*, et inductione omnium sacramentorum facile potest ostendi. At quæ sunt de necessitate sacramenti, a Christo debent esse instituta, non minus, quam ipsa sacramenta, ergo solum illi possunt esse ministri, quos Christus instituit: et hac de causa *Augustinus* 3. contra Crescon. c. 8. et Tract. 5. et 6. in Ioannem, ministros sacramentorum vocat organa et instrumenta Christi Domini, et bene ponderat *Augustinus* illud 1. *Corinth.* 3. v. 7. Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, quasi inquit (illo cap. 8.), quod infidelis colonus plantat, propter eius infidelitatem, non germinet vis seminis, et fæcunditas terræ, cælique temperies: addit vero 5. De Baptismo contra Donatum cap. 14.: Paulum interdum vocare Evangelium suum, nunquam autem vocare Baptismum suum; quia licet in utroque munere homo sit minister Christi, in prædicatione tamen doctrinæ homo aliquid de suo ponere potest, aut in modo, aut in expo-

sitione doctrinæ, et alius alio melius operatur, plus perficit etc.: in tradendis vero sacramentis totum quod ad substantiam spectat a Christo institutum esse debet, et ratio a priori est; nam efficere sacramentum est efficere signum efficax gratiæ, sed nulla creatura ex se habet hanc potestatem efficiendi signum efficax gratiæ, ut ostendimus, ergo ex sola Christi institutione.

Certum est 2. Solos homines esse ministros ordinarios sacramentorum, ut recte *D. Thomas* hic ar. 7. et doctores ibi *Bellarminus* lib. 1. c. 24. Christus enim non angelis, sed hominibus dixit: Euntes baptizate. Hoc facite; quorum remiseritis peccata etc. et *Iacob.* 5. v. 14. Presbyteri Ecclesiæ vocari iubentur ad extremam Unctionem conferendam, *Act.* 8. v. 17. Apostoli mittuntur ad conferendum sacramentum Confirmationis, deinde ad *Ephesios* 5. v. 8:12. Apostolus hominibus data ait a Christo dona ad ædificationem corporis Christi, in opus ministerii, et *1. Cor.* 4. v. 1. homines vocantur ministri et dispensatores mysteriorum Dei. Licet enim potuerit Deus de potentia absoluta etiam angelis committere ministrationem sacramentorum, ut docet *Augustinus* lib. 2. contra Epistolam Parmeniani c. 15. in fine, et si quando de facto Angelus bonus (de malo enim dæmone aliter iudicandum recte docet *Bellarminus* loco citato), conferret alicui sacramentum, illud censeri deberet validum ex privilegio Dei, cum ipse sine tali privilegio, ad tale munus non accederet, et de facto *Amphilochium* ab Angelo fuisse consecratum in episcopum, eiusque ordinationem ratam habitam ab episcopis, qui ad eius consecrationem convenerant, refert *Nicephorus* lib. 11. cap. 20.: tamen lege ordinaria soli homini commissa est hæc potestas. Cum enim Ecclesia, in cuius gratiam instituta sunt sacramenta, humana sit et visibilis, per ministros visibiles gubernari debuit, et ab iis debuit recipere etiam sacramenta. Addit tamen *D. Thomas* ar. 7. ad 2., quod si homo gloriosus resuscitaretur, posset administrare sacramenta, non enim est ratio cur Christi institutionem solum ad viatores limitemus.

Ostendemus vero cum de singulis sacramentis agemus, non omnes et singulos homines posse quodlibet sacramentum conferre, nec omnes esse sacerdotes. Constat enim ex *Rom.* 12. v. 3., 4. *1. Corint.* 12. v. 11. *Ephes.* 4. v. 11. Non omnia membra Ecclesiæ eundem actum habere, et ut ad *Hebr.* 5. v. 4. dicitur: Neminem debere sumere sibi honorem, sini qui vocatur. Licet enim omnes Christiani vocentur regale sacerdotium *1. Petri* 2. v. 9.

tamen eadem dicit Deus de populo Israel *Exodi* 19. v. 6. ex quo tamen non sequebatur quemlibet e populo sacerdotis officio fungi posse, quin imo rex Ozia, qui fungi volebat *2. Paralip.* 26. v. 19., lepra percussus est a Deo et in genere loquendo, quicunque non possunt uti ratione inhabilie sunt ad ministrandum sacramentum, ut amentes, infantes etc. Ratio est; nam hi non possunt humano modo operari, qui modus necessarius est ad conficiendum sacramentum, ut mox dicemus; unde cum *Augustinus* Tract. 5. in Ioannem ait: ebriosum et furiosum posse baptizare, id intelligi debet de furioso habente lucida intervalla, qui possit habere debitam intentionem.

His positis, duo sunt in præsenti explicanda: 1. An ad hoc, ut minister valide conferat sacramenta, necessaria sit in illo fides et sanctitas: 2. An et qualis intentio ministri requiratur, ut sacramentum sit validum?

Dico 1. Ut validum sit sacramentum, non requiritur ex parte ministri fides et sanctitas, quamvis ad hoc, ut minister sine peccato administret ex officio sacramenta, debeat moraliter scire se esse in gratia. Hæc conclusio est contra Donatistas, quorum meminit *Augustinus* lib. 3. contra liter. *Petiliani* c. 20. lib. 2. contra Crescon. c. 20., 27. et sæpe alibi, et contra Luciferianos, quorum est illa vol apud *Hieronymum* Dialog. contra Luciferianos c. 2. versus finem: qui ipse peccator est, quomodo potest peccata dimittere? quomodo sanctum sacrilegus faciet? Est etiam contra *Cyprianum,* qui hæreticos et schismaticos negat validum sacramentum conferre, quod etsi tempore *Cypriani* sine pertinacia, ac nota hæresis a multis defendebatur, postea tamen damnatum est, tamquam hæreticum dogma, licet qui eam defenderat *S. Cyprianus* damnatus non sit hæresis.

Prima pars conclusionis, quamvis ex sola Scriptura aperte probari non possit, ut fatetur *Augustinus* lib. De Unico Baptis. cap. 11., est tamen de fide, ut ex perpetua Ecclesiæ consuetudine (quæ, ut *Augustinus* ait lib. 2. De Baptismo c. 9. sola obiecta est Cypriano) ex multis Conciliis, et communi Ecclesiæ consensu probat *Bellarminus* lib. 1. c. 26., *Suarius* hic disp. 13. sect. 4. et post multa Concilia definitum est etiam in *Tridentino* sess. 7. can. 12., et colligi non incommode potest ex illo *1. Corinth.* 4. v. 1., ubi postquam dixerat Apostolus: Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores etc. subdit: Hic iam quæritur

inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur, ergo sentit Apostolus, ministrum etiamsi prave fungatur suo munere, nihilominus dispensatorem esse mysteriorum Dei. Deinde Apostoli *Act.* 19. v. 3., eos, qui solum Baptismum Ioannis acceperant, curant baptizari, nunquam tamen baptizatos ab hæreticis rebaptizant. Imo (ut *Hieronymus* loco citato contra Luciferianos c. 8. sub finem ait), Deus ipse in Apocalypsi eos, qui secuti erant doctrinam Nicolaitarum, solum ad pœnitentiam exhortatur, non ad iteratum Baptismum. Demum *Matth.* 23. v. 2. Christus ait: Super cathedram Moysi sederunt etc. Si ergo potestas iurisdictionis manet in ministro iniquo, cur non maneat potestas Ordinis? et cum authoritatem dat administrandi sacramenta, nunquam limitat eam ad solos iustos et fideles, ergo nec nos debemus limitare, et hæc veritas inquit *Augustinus* lib. 1. De Baptismo c. 18., post mortem *Cypriani* definita fuit in plenario Concilio. Unde de Consec. d. 4. Can. 23., 24., a quodam iudæo, et Can. Romanus, definitur: Baptismum a iudæo, imo et a gentili collatum, si omnia adhibita sint ad substantiam sacramenti necessaria, validum esse. Idem patet argumentis, quibus supra probavimus sacramenta per se valere plene, seu ex opere operato conferre gratiam. Variis congruentiis probat id *Augustinus;* nam imprimis lib. 4. De Baptismo c. 11. Sæpe Deus per verbum hominis peccatoris alios convertit. Peccatoribus dat gratiam prophetandi ut Baalam, gratiam curandi *Matth.* 7. v. 22. In nomine tuo signa fecimus; quid ergo mirum, si Deus, ut ostendat bonitatem suam, et ut constet sanctitatem et effiicaciam sacramentorum a se solo pendere, non a ministri sanctitate voluit etiam a malis collata sacramenta vim habere? Deinde lib. 1. contra lit. Petiliani c. 3. lib. 2. c. 5. ita ratiocinatur: si occulta peccata redderent nullum sacramentum, valde esset perturbatum ac incertum regimen Ecclesiæ communi et morali incertitudine, cum sæpe etiam, qui sancti putantur suis vitiis laborent, et contra iusti sæpe mali habeantur. Si vero occulta peccata non sunt impedimento effectui sacramenti, nec a nobis cognita, seu notoria peccata erunt, cum nostra notitia extrinseca non constituat ineptiorem ministrum, et licet ab immundo nil mundetur ut *Ecclesiastis* 34. v. 4. dicitur, virtute scilicet sua: virtute tamen Christi, qui per immundum operatur et baptizat, potest minister conferre sanctitatem, quam ipse non habet.

Ex quibus recte infert *Suarius* illa disp. 13. sect. 4. §. Ex

quibus rationibus quocunque peccato sit maculatus minister, etiamsi hæreticus, et etiam si ipsa administratio sacramenti ex intentione mala facta sit peccatum, tamen, si adsint omnia necessaria ad substantiam sacramenti, sacramentam esse validum, et non ponenti obicem conferre gratiam, ac proinde cum in quibusdam Canonibus definitur, Ordinationes ab hæreticis factas non esse veras, sensus est, eas esse prohibitas, quamvis ratæ sint, si omnia substantialia adsint.

Secunda pars conclusionis, quod scilicet minister adhoc, ut sine peccato administret sacramenta, ex officio debeat moraliter scire se esse in gratia adeo, ut si sciens in peccato mortali ministret, peccet mortaliter, probatur, ex *Augustino* lib. 2. contra Epistolam Parmeniani c. 10. Omnia ait sacramenta, cum obsint indigne tractantibus, prosunt tamen per eos digne sumentibus, eos autem docet indigne tractare, qui in peccato sunt. Idem habet multis aliis locis relatis in iure causa 1. qu. 1. cap. 78. Omnia, cap. 98. Per Esaiam, cap. 79. Prophetavit, et 4. De Trinitate c. 14. Sacrificium ait non posse rite offerri, nisi per sacerdotem factum et iustum, et Tract. 5. in Ioannem: Omnes dicimus iustos esse oportere, per quos baptizatur, si autem noluerint esse iusti, securum me facite de veritate Baptismi. Magister meus, de quo Spiritus Sanctus dicit: Hic est qui baptizat, et hanc rem probat *Augustinus* testimoniis illis veteris testamenti: *Isai.* 66. v. 3. Facinorosus, qui sacrificat mihi vitulum, quasi qui canem occidit, *Levitic.* 21. v. 6. Incensum et penes offerent, ideo sancti erunt. Cap. 22. v. 3. Omnis, qui accesserit ad ea, quæ consecrata sunt, in quo est immunditia, peribit. *Exod.* 19. v. 22. Sacerdotes, qui accedunt ad Dominum sanctifica, ne percutiam eos. Idem definitur a *Nicolao* 1., et habetur 15. qu. 8. Cap. Ultimo: Mali ait, bona ministrando, se tantummodo lædunt, et *Gregoriis* 9. Cap. Ultimo De Temporibus Ordinandorum: Monendos ait sacerdotes sub interminatione divini iudicii, ut si non pœnituerint, in susceptis ordinibus non ministrent: et idem Cap. ult. De Cohabit. Clericorum cum mulieribus, ait: quemlibet sacerdotem mortali peccato quo ad se suspensum esse. Ex quibus et aliis legibus, quæ in glossa horum capitulorum recitantur, patet, quod etiamsi ratione alia probari hæc veritas non posset, tamen certum est, præcepto Ecclesiastico id constitutum esse, imo cum hæc sit perpetua Ecclesiæ traditio, intelligi potest ab Apostolis originem habere. Rationem tamen huius rei tangit *D. Thomas* hic ar. 6. Nam eo ipso, quod

sacramenta tam sancta instituta sunt, et ad illa rite ministranda consecratus sacerdos specialem gratiam recipit, oritur obligatio, ministrandi ea in gratia, in qua ratione roboranda laborat *Suarius* disp. 16. sect. 3. Sed revera vix potest illa consequentia probari magis de usu Ordinis, quam de confessione fidei, de usu subdiaconatus etc.

Verum ut hæc pars huius conclusionis recte intelligatur, diligenter advertendæ sunt tres illæ particulæ, quas signanter addidi in conclusione.

Prima est (ut administret sacramenta); nam non probo, quod universe quidam summistæ docent, mortaliter peccare, qui aliquod sacrum officium, quod sibi ex Ordinatione competit, in mortali exequitur, id quod etiam *D. Thomas* 4. d. 24. qu. 1. a. 3. quæstiuncula 5. docuit, usque adeo, ut *Sylvester* et *Angelus Verb* Clericus putent: Clericum mortaliter peccare si vel sacra vasa tangit in mortali, et addit ipse 22. qu. 60. ar. 2. in fine: subdiaconum vel diaconum mortaliter peccare, si in peccato cantet Evangelium vel Epistolam, quod *Navarrus* cap. 24. v. 56. et 141., et alii cum *D. Thoma* 4. d. 19. qu. 2. ar. 2. I-a 2. ad 4., extendunt etiam ad eos, qui concionantur in peccato mortali. Hoc ergo ego non probo, sed cum *Soto* 4. d. 1. qu. 5. ar. 6. et dist. 24. qu. 1. a. 4. circa finem, *Valentia* hic disp. 3. qu. 5. p. 3. sub finem, *Suario* hic disp. 16. Sect. 3. et aliis verius puto, neminem horum peccare mortaliter, sicut nec episcopum conferentem primam tonsuram, consecrantem ecclesiam etc., ut contra *Medinam* docet *Suarius* loco citato. Ratio est; nam ubi non constat de præcepto, non est facile inducenda obligatio peccati mortalis; sed non constat de lege positiva, nec apparet cur lege naturali dicamus teneri hos ad ministrandum sine peccato, ergo. Illud vero Caput Ultimum. De Tempore Ordinandorum et de solis presbyteris loquitur, et nullam novam legem continet, sed tantum explicat obligationem sacerdotum.

Secunda particula est (Ex officio); nam ut recte notat *D. Thomas* ar. 6. ad 3., licet quando minister operatur ex officio, tunc operari debeat iuxta sanctitatem in Ordinatione acceptam ad tale munus perficiendum: tamen si sacramentum non perficiat ex officio, ut si laicus in necessitate baptizet, vel sacerdos in ea necessitate, in qua posset laicus baptizare, tunc non peccat mortaliter, etiamsi in peccato baptizet. Ita *Suarius* illa disp. 16. Sect. 4. *Valentia*

loco citato, *Sylv. Soto, Caietanus* et alii relati a *Suario.* Quod etsi *Suarius* ratione ex natura rei desumpta conetur probare, ego tamen non video, qua id efficaci ratione alia ostendi possit, quam consensu doctorum citatorum, quem Ecclesia non reprehendit.

Tertia particula est (moraliter scire); nam non est necesse, ut sit in gratia, quemadmodum ante probavimus, sed sufficit non habere conscientiam peccati mortalis, vel si quis habet et administraturus est quodcunque aliud sacramentum, præter Missæ officium, non est necesse, ut præmittat confessionem, sed sufficit procurare dolorem, qui moraliter iudicetur contritio; nullum enim hac de re habetur vel in Scriptura, vel ex Traditione præceptum, nec ullus est canon Ecclesiæ, qui hoc præcipiat, ut bene notat *Suarius* disp. 16. Sect. 3. §. Sed quæret aliquis primo.

Dico 2. Ad hoc ut sacramentum sit validum, in ministro necessaria est intentio faciendi, quod facit Ecclesia; probatur imprimis infallibili authoritate Ecclesiæ universæ, quæ columna est et firmamentum veritatis, ita Concilium *Florentinum* in literis *Eugenii* papæ: omnia (ait) sacramenta tribus perficiuntur, rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum, cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia, quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum.

Idem definit Concilium *Tridentinum* Sess. 7. can 11. Ratio huius conclusionis desumenda est ex sola Christi institutione, qui cum posset aliter instituere, de facto tamén ita instituit sacramenta, ut sine tali intentione non perficerentur, quod etsi expresse in Scriptura non habeatur, colligi tamen potest ex verbis et modo institutionis; et omissis iis, quæ *Suarius* disp. 13. Sect. 2. adfert, ita hanc rem colligo: nam cæremonia sacramentalis, seu actus externus, ita est instituta a Christo ad significationem supernaturalem, ut hominibus collata sit potestas conferendi sacramenta, et ideo diximus vocari homines dispensatores mysteriorum Dei *1. Cor.* 4. v. 1., *1. Petri* 4. v. 10.: dispensator enim proprie est, cuius voluntati et arbitrio committitur aliquarum rerum distributio. Hæc autem potestas non fuit solum faciendi actiones sensibiles, quæ absque ulla nova potestate ex sola vi naturalium potentiarum fieri poterant ob alios fines; ergo hæc potestas data est ad efficiendas has actiones in ordine ad finem sacramentalem. Ergo nisi in ordine ad talem finem fiant hæ actiones, seu quod idem est, nisi fiant ex intentione explicita vel implicita talis finis, non exer-

cetur usus potestatis a Deo datæ ad sacramenta conficienda, consequenter in actionibus huiusmodi non erit significatio sacramentalis et per consequens nec sacramentum. Quamvis igitur quando quis solum est nuncius referens alterius consensum et voluntatem, non debet habere intentionem, sed sufficit si exequatur, quod alter voluit: tamen quando quis ita est minister, ut ipsi commissum sit negotium, quod nomine quidem alterius, sibi tamen commissa authoritate exequatur, tunc etiam ipsius voluntas necessaria est, ministri vero sacramentorum non sunt prioris sed posterioris generis, quibus scilicet data est potestas, ut essent dispensatores mysteriorum Dei; et ideo definit *Tridentinum* Sess. 14. Cap. 6. et can. 9. de pœnitentia: Actum sacerdotis absolventis non esse nudum ministerium, sed actum judicialem; quia ab ipso velut iudice sententia pronunciatur, unde infert, sacerdotem, qui ioco et non serio profert verba, non magis absolvere, quam si iudex a principe delegatus ioco dicat, vel ironice latroni: tu es innocens etc. Ex quo etiam patet, quod licet Deus instituere potuerit, ut aliqua signa externa applicata quacunque ratione conferrent gratiam: tamen de facto Christum instituisse hæc signa, ut essent sacramenta, non materialiter, et secundum solam suam physicam entitatem, sed ut sunt actiones humanæ ministrorum procedentes ex potestate a Deo hominibus datæ; et consequenter ex intentione faciendi id, ad quod faciendum authoritas ipsis a Deo data est, ut exemplo illo iudicis patet; et quod solæ actiones externæ, si fiant absque tali intentione, non habeant significationem sacramentalem a posteriori patet. Nam si psittacus aqua aspergens verba proferat, vel si mater abluens infantem cum invocatione Trinitatis, nec aliud quam corporis ablationem cogitans dicat se abluere in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti; vel si sacerdos dum panis præsens est narrans historiam cænæ Domini pronunciet illa verba: Hoc est corpus meum, certum est, quod non conficiunt sacramentum, ergo.

Hanc conclusionem negant hodierni hæretici *Lutherus, Calvinus, Chemnitius* ut late ostendit *Bellarminus* lib. 1. Sacram. c. 27., et consequenter loquuntur; quia enim, ut diximus, putant sacramenta solum concurrere ad iustificationem movendo ad fidem, ad hunc autem effectum penitus impertinens est intentio ministri, sed sufficit actio externa: iccirco etc. Nec ullum aliud video huius erroris fundamentum, quod tamen quam falsum sit late ostendimus supe-

rius. Addit *Calvinus:* Si ab intentione pendet effectus sacramenti, non fore nos certos de effectu sacramenti. Sed in hac vita spe gaudendum semper in timore standum, nec quærenda certitudo omnimoda, quam nec *Calvinus* habere potest, qui in infantia baptizatus ex sola relatione hominis fallibilis cognoscit se baptizatum.

Dices: *Rufinus* lib. 1. cap. 14. *Nicephorus* lib. 3. c. ultimo, et lib. 8. c. 44. *Soto* lib. 2. c. 17. et *Gratianus* 1. qu. 1. post caput 58. Spiritus Sanctus: referunt ab *Athanasio* puero puerum alium per lusum baptizatum, cuius postea Baptismus ratus et validus est iudicatus, sicut et alterius iudæi per ludum baptizati tempore *Nicephori,* ut illo libro 3. ipse refert, et quod plus est *Augustinus* 7. De Baptismo c. 53. et refertur de Consecr. d. 4. cap. 31. Solet etiam quæri: dicat, si totum ioculariter, et mimice ageretur, divinum responsum expectandum esse per aliquam revelationem; quamvis addat, se humiliter ea de re aliorum sententias expectare. Respondet optime *Bellarminus* lib. 2. c. 28.: Duobus modis potest ioco quis baptizari, vel ita, ut actus exterior fiat solum ioci causa, sine alia intentione, vel cum intentione quidem faciendi, quod facit Ecclesia, licet talem actionem externam ordinet quis ulterius ad iocum, vel etiam alios fines priores. Si primo modo fiat, nullum est sacramentum, si secundo modo validum est, et talem fuisse Baptismum illorum puerorium sufficientibus indiciis constitit Patribus, qui eum approbarunt. Si vero id non constet indiciis moraliter certis, vel expectanda esset revelatio Dei, ut *Augustinus* ait, vel sub conditione baptizandus iterum.

Ex hac conclusione sequitur primo: sine fundamento dici a *Durando* 4. d. 6. qu. 2. v. 12. *Gabriele* qu. 1. ar. 3. dub. 2., ubi citat *Alensem, Valentiam* hic: quod si minister sine intentione baptizet, Deum supplere defectum ministri, quo ad effectum sacramenti. Sicut enim si minister ex malitia committeret defectum essentialem in materia et forma, Deus non suppleret, et pari ratione si ob aliquam causam nullomodo posset puero applicari sacramentum, etiamsi parentes orarent pro illo, non propterea Deus suppleret effectum Baptismi: ita similiter nulla maiori probabilitate dicitur hic suppleri.

Vide *Suarium* hic in Com. ar. 8.

Sequitur 2. Quod si minister habeat intentionem conditionatam, conditione in futurum pendente, nullum confici sacramentum; nam illa conditio ita suspendit intentionem, ut hic et nunc non velit minister conficere sacramentum, sed impleta conditione, ergo

tunc non est sacramentum, post impletam vero conditionem iam non sunt signa sensibilia, ergo nec sacramentum.

Dixi tamen (conditione pendente in futurum); nam ut recte notat *Suarius* disp. 13. Sect. 3. dicto 3., si conditio sit de re præterita vel præsenti, validum est sacramentum, si conditio posita sit, quia talis voluntas posita conditione æquivalet absolutæ; et licet quando dubium est rationale, an minister absolverit, an Baptismus fuerit validus etc. licitum et expediens sit tales conditiones addere (quamvis necesse non sit talem conditionem proferre, sed sufficiat mente retinere): tamen sine ulla necessitate licitum non est tales conditiones apponere, ut convenienter docent doctores.

Sequitur 3. Quod si minister intendat conferre sacramentum Paulo, licet postea deprehendat eum esse Ioannem, validum est sacramentum ut loco citato dicto 4. docet *Suarius*. Ratio est; nam intentio ministri baptizantis, absolventis etc. fertur directe et per se in eum, qui est præsens, per accidens autem in Paulum, quem putat præsentem, et eodemmodo, si sacerdos putet se habere præsentem unam hostiam, si sint duæ, utrumque consecrat. Secus accidit in Matrimonio, quod cum sit civilis contractus, per se fertur in personam, cum qua contrahitur, quatenus talis persona est, per accidens vero in eum, quatenus præsens est, et ideo, quia error personæ irritat contractum, irritat etiam sacramentum. Contrahens enim tantum intendit se tradere tali personæ, et non alteri, alioquin exponeretur gravissimo periculo deceptionis, et ideo in tali contractu includitur exclusio cuiusvis alterius personæ; et eodemmodo si minister reliquorum sacramentorum ita intenderet conferre Baptismum Petro, ut excluderet quemcunque alium, si erraretur in persona, nullum esset sacramentum defectu intentionis. Talis tamen intentio communiter penitus illicita est in aliis sacramentis, ut *Soto* et alii notant; communiter inquam, nam *Suarius* addit aliquando licere.

Sequitur 4. Recte *Zachariam* Papam definivisse de Cons. d. 4. can. 86. Retulerunt: eum, qui ignarus latinæ linguæ baptizarat: in nomine Patria, Filia, Spiritua Sancta, valide baptizasse, si id non fecit hæresim instroducens; quia ut supra ostendimus, hæc mutatio formæ in homine ignaro linguæ latinæ non est substantialis, et cum illa potest adesse intentio necessaria. Sed difficultas est in eo, quod addit pontifex (si id non fecit hæresim inducens), quibus significare videtur, invalidum fuisse sacramentum, si intendebat

inducere hæresim, quod et *D. Thomas* docet hic qu. 60. ar. 8.; idque nonnisi ratione intentionis; siquidem mutatio formæ ex quacunque intentione fiat, in se non est maior, vel minor. Qua in re mihi imprimis certum videtur, quod si hæc intentio inducendi hæresim non tollat intentionem faciendi, quod facit Ecclesia, et quod Christus instituit, nec illi repugnet, validum esse sacramentum, etiam si is, qui confert sacramentum, intendat inducere hæresim. Patet; nam in illo casu concurrunt omnia tria, quæ tanquam necessaria requirit Concilium *Florentinum* ad sacramenta: scilicet intentio faciendi, quod facit Ecclesia, materia et forma; supponimus enim non fieri substantialem mutationem in forma, sed solum eiusmodi, quæ sine intentione inducendi hæresim sufficeret ad perficiendum sacramentum, ergo etiam hac intentione posita validum erit sacramentum. Confirmatur; nam græci adhibent fermentatum pro màteria Eucharistiæ, tanquam necessarium et illa verba: Quod pro vobis tradetur, putant esse de essentia formæ, sicut etiam in forma Baptismi putant essentiale esse, ut non exprimatur persona baptizans, sed tantum actio, et ideo dicunt: Baptizetur servus Christi etc., et tamen licet intendant hos errores profiteri in consecratione, vere consecrant, quia ille error nec mutat substantiam formæ, nec tollit intentionem ministri. Deinde illud quoque mihi certum est, quod si hæc intentio inducendi errorem talis sit, quæ repugnet intentioni faciendi, quod facit Ecclesia, et eam tollat, nullum confici sacramentum, et id solum velle *Zachariam* papam et *D. Thomam*. Id autem fieri potest duobus modis I. Si minister intendat errorem, quem vult inducere, significare per formam, prout a se corrupta est, et consequenter non intendat significare id, quod significat Ecclesia, et Christus instituit, qua ratione illa verba a Zacharia relata simpliciter intellecta in ministro ignorante eundem sensum habere possunt, quem verba non corrupta. Si tamen minister intendat inducere et significare errorem, sacramentum per illa verba ut corrupta, scilicet Deum habere filiam, sacramentum erit nullum; quia verba illa per corruptionem facta sunt ambigua, per intentionem vero ministri determinata sunt ad falsum sensum. 2. Id accidere potest, si minister ita intendat perficere sacramentum iis verbis, quæ mutat vel addit cum intentione inducendi errorem, ut per illa præcise quæ addit perficere velit sacramentum. Cum enim hæc non sit intentio Ecclesiæ, nec ita sit institutum a Christo, non adest in hoc casu debita intentio. Scio a *Suario* alio modo hanc

difficultatem expediri: hic disp. 2. Sect. 5. Sed hæc mihi veriora videntur, nec certe videtur *Suarius* satis consequenter loqui. Licet enim dicto 1. contendat ex hac intentione inducendi errorem, si per illam non mutetur significatio formæ, nunquam reddi invalidum sacramentum, eo quod cum tali intentione possit esse intentio faciendi, quod facit Ecclesia: tamen dicto 2. ait: non solum ex defectu intentionis, sed etiam ex defectu veræ formæ reddi sacramentum nullum, si forma ambigna, per pravam intentionem inducendi errorem reddatur falsa. Ubi clare admittit in eo casu non solum defectu formæ, sed et defectu intentionis esse nullum sacramentum, id quod ex duobus illis modis a nobis assignatis clare constat.

Verum maior est difficultas inter doctores, ut explicetur, quomodo intelligi debeat intentio faciendi, quod facit Ecclesia, et qualis intentio sufficiat vel non sufficiat ad sacramentum valide conferendum?

Dico 3. Ad hoc, ut sacramentum sit validum non est necesse, ut minister expresse intendat effectum sacramenti, seu sanctificationem suscipientis; nec tamen sufficit si intendat solam actionem externam, prolationem scilicet verborum et externam ablutionem: sed debet intendere efficere sacramentum vel expresse sub his conceptibus effectionis sacramenti, vel saltem sub alia ratione magis generali, intendendo scilicet quod Christus instituit, quod Ecclesia Christi facit etc. Talis autem intentio non sufficit, si sit habitualis tantum, sed debet esse actualis, vel virtualis. Hæc tota conclusio est communis hodie.

Prima pars, quod scilicet non sit opus expresse intendere effectum sacramenti seu sanctificationem, patet; tum quia id nullus hactenus quod sciam docuit, tum quia hodierni Calvinistæ credunt per sacramenta non sanctificari animas, nec cum baptizant intendunt sanctificare animas, et tamen vere baptizant, ergo.

2. Pars quod scilicet non sufficiat intentio faciendi actum externum, sed debeat esse intentio faciendi, quod facit Ecclesia, probatur: tum quia cum hac intentione faciendi actum externum, quem facit Ecclesia, potest non esse verum sacramentum, ut si quis ioco, mimice velit id facere, vel mater abluens infantem, dicat verba, quæ proferuntur in Baptismo, tum quia *Florentinum* et *Tridentinum* requirunt intentionem faciendi, quod facit Ecclesia. Ubi non est solum sermo de intentione faciendi actum externum;

hoc enim modo inutilis esset illa definitio, nihil enim aliud contineret, quam ministrum debere materiam et formam applicare. At id iam ante definierant illa Concilia, ergo inutiliter adderent novam de intentione declarationem, et concilium *Tridentinum* illa Sessione 14. cap. 6. et can. 9., citatis expresse declarat in sacerdote proferente formam absolutionis requiri intentionem absolvendi, sicut in iudice, alias cum eadem prolatione exteriori potest nulla esse absolutio. Quomodo autem *D. Thomas* hic ar. 8. ad 2., nihil contrarium doceat late ostendit *Suarius* in Commentario illius articuli, pie explicans *D. Thomam, Bellarminus* lib. 1. c. 28. ad 4. Sufficit: ait D. Thomas coram hominibus, vult solum *D. Thomas* quo ad nos, tunc ministrum indicari habere intentionem, quando integra verba profert; nos enim, qui intentionem non possumus videre, non aliunde possumus cognoscere ipsum non habere intentionem, nisi si ipse fateatur, vel non proferat formam. Ubi tamen diligenter advertendum, non esse necesse, ut quis explicite intendat id facere, quod facit Ecclesia Romana, sed sat est intendere, quod facit vera Christi Ecclesia. Unde si quis græcus existimans Romanam Ecclesiam esse falsam, et errare in materia vel forma sacramenti, etiamsi expresse intendat non facere id, quod facit Romana Ecclesia, quia putat Romanam Ecclesiam in sacramentis non intendere id quod Christus instituit, vere conferret sacramentum, ut recte *Bellarminus* lib. 1. c. 27., *Suarius* disp. 13. Sect. 2. in fine, et licet is materialiter intendat non facere id, quod intendit Romana Ecclesia, implicite tamen intendit idipsum facere, quod Romana Ecclesia, quæ est vera Ecclesia. Ratio est; nam illa intentio nihil eorum, quæ necessaria sunt ad sacramenti essentiam, tollit, quamdiu manet intentio faciendi, quod facit vera Christi Ecclesia, etiamsi materialiter contineat errorem de Ecclesia Romana. Si quis tamen intenderet id facere in collatione sacramenti, quod facit, verbi gratia, hæc Ecclesia hæretica, non cogitans de Ecclesia Christi vera, tunc, si quidem illa Ecclesia hæretica cum sacramenta dat, vere id intendit, quod Christus instituit, verum sacramentum confertur. Sin autem Ecclesia illa non id, quod Christus instituit, sed aliud intendit, quando administrat sacramentum, defectu intentionis, quæ nulla est, nec explicita, nec implicita, penitus nullum est sacramentum.

3. Pars Communis est doctorum, *Bellarminus* illo lib. 1. c. 27. *Suarius* hic disp. 13. Sect. 3. dicto. Quod ut probemus, sciendum est, triplicem distingui a doctis intentionem; primam habitualem,

quæ vel consistit in habitu, quo voluntas prompta redditur ad eliciendum actum intentionis, vel in eo, quod cum quis semel unam rem voluerit, nunquam retractavit voluntatem, et ideo dicitur adhuc habitualiter conversus ad illam rem. 2. Actualem, cum scilicet per actum elicitum præsentem vult quis aliquid. 3. Virtualem, in cuius explicatione aliqua est difficultas. Et quidem habitualem nec ruquiri, nec sufficere ad sacramentum certissimum est; nam nec in novo sacerdote, aut qui alias nunquam ministravit sacramentum, talis intentio reperitur. Nec influit habitus immediate in actum externum, sed respectu illius penitus est impertinens, et si talis intentio sufficeret, amentes, dormientes, ebrii quoque conferre possent sacramenta, quod falsum est. Et ratio a priori est; nam ut cæremonia sensibilis habeat significationem sacramentalem, dirigi debet ad opus sacramentale, seu ad faciendum, quod Christus instituit. Sed ad hoc, ut actio externa dirigatur ad aliquem finem, non sufficit intentio habitualis, seu præcessisse actum voluntatis, et non fuisse retractatum, quod multis exemplis moralibus ostendi potest. Nam alias, qui sua semel in Deum retulit, nullum faceret actum otio suo etc., ergo. Actualem vero seu præsentem intentionem sufficere certum est, omnes tamen doctores consentiunt eam non esse necessariam. Nam ut recte notat. *D. Thomas* hic ar. 8. ad 3. *Bellarminus* lib. 1. c. 27. §. Tertio non requiritur: Non est in nostra potestate, quin distrahatur aliquando cogitatio, etiam cum res sacratissimas tractamus. Virtualis intentio ea dicitur secundum multos, quæ etsi in præsenti non adest propter aliquam evagationem, præcessit tamen ante, et ex illa antecedenti intentione tanquam ex causa procedit opus externum, ut si quis vult ire Viennam, parat necessaria ad iter, etiamsi sæpe cum illa parat non cogitet de itinere, et multo minus de fine, propter quem iturus est eo; et talem intentionem sufficere ad perficienda sacramenta omnes doctores fatentur, nisi enim sufficeret, non solum metaphysice, sed moraliter frequentissimi scrupuli, et pericula crebra essent circa validitatem sacramentorum. Unde siquis intendens facere sacrum pergat ad templum, se induat etc. etiamsi postea tempore consecrationis nil cogitet de sacro, eo quod per evagationem naturalem distrahatur, adhuc verum sacramentum conficit, dummodo materiam et formam debitam adhibeat, et eodemmodo si accipiat secum plures hostias easque consecrare volens ponat super altare, etiamsi tempore consecrationis nihil de illis cogitet, consecratæ erunt; secus

esset, si vel non accepisset secum ad altare, vel non ipse sed alius sacerdos accepisset, ipso inscio; tunc enim cum nec explicite nec implicite de talibus hostiis cogitarit minister, non habuit virtualem intentionem consecrandi, et idem iudicium est de guttis vini, si quæ casu aliquo exterius adhæreant calici.

Verum difficultas est, quid requiratur et sufficiat ad hoc, ut opus externum dicatur procedere ex antecedenti intentione, quæ iam non est, atque adeo, ut in tali opere dicatur esse intentio virtualis? Iuniores aliqui cum *Scoto* 4. d. 6. qu. 96. omnino infine; *Suarius* hic disp. 13. sect. 3. in fine conclusionis 2., quod etiam valde innuit *D. Thomas* hic. ar. 8. ad 3., docent ad hoc sufficere, ut virtus executiva, seu potentia motiva etc. applicetur ad opus, et applicatæ semel hæ potentiæ, pro sequantur opus absque ulla actuali attentione vel volitione exercendi actus externos. Sed hoc mihi nullo modo probatur; tum quia virtualis intentio sufficit ad continuandum meritum, et augendum illud, pro ratione plurium operum, quæ fiunt vi antecedentis intentionis: sed sola operatio externa non sufficit ad augendum meritum ultra valorem internæ intentionis, cum ut 12. qu. 20. ostenditur, nil meriti addant externæ actionis supra internam voluntatem, ergo virtualis intentio non consistit in solo opere externo. Tum quia vel id, quod fit ex intentione virtuali, libere fit, et tunc necessario debet adesse præsens advertentia et libera volitio, a qua pendeat; si enim non adest, etiamsi immediate ante adfuerit, non facit actum liberum, vel non fit libere, et tunc, si intentio virtualis sine libertate sufficit ad perficienda sacramenta, ergo et sine ullo merito perficeretur, et præterea, qui sciret se in somno, ebrietate vel amentia solere proferre verba consecrationis, et disponeret materiam præsentem, obdormiretque, vel potitaret ea intentione, ut postea in somnis etc. consecraret, is posset verum sacramentum conficere, quod nemo concedet. Tum quia etiamsi concederemus per intentionem præsentem applicari posse potentiam ad operationem præsentem, quæ postea continuaretur in absentia intentionis: tamen cum operatio est tempore discontinua, tam ab intentione præcedenti, quam ab opere externo, quod immediate a tali intentione processerat, nullo modo dici potest, quod per talem intentionem applicetur potentia ad tale opus. At in actione sacramentali et aliis humanis actionibus, quæ perficiuntur vi prioris intentionis præter primam operationem, quæ immediate oritur ex intentione actuali, sunt aliæ multæ dissi-

miles, quæ non possunt ex illa intentione oriri, quia ad illas potentia executiva applicata non est per actualem intentionem, et ita quamvis sacerdos ex intentione faciendi sacrum applicet potentiam executivam ad profectionem in templum: tamen ad alias actiones disparatas non apparet, quomodo possit applicare: præsertim cum ex animastica constet ita potentias cognoscitivas, appetitivas, et executivas respectu operationum, quæ non sunt omnino naturales, connexas esse, ut appetitiva non operatur sine actuali cognitione boni, nec motiva, verbi gratia moveat, sine actuali appetitione.

Rectius igitur docet *Gabriel* 4. d. 6. qu. 1. Art. 1. Nota. 3. Virtualem intentionem esse illam, qua volumus media ad finem prius actualiter intentum. Unde infert, omnem intentionem virtualem esse etiam actualem, sed non respectu eiusdem. Actualis enim est inquit respectu medii, virtualis respectu finis; quod ita concipi debet: quando quis vult efficaciter aliquid facere et determinat perficere media ad finem necessaria, si ex habitu cognoscat media, quæ ad illum finem necessaria sunt, cum advertentia valde remissa ex parte actus seu medii, valde confusa ex parte finis intenti, perfici possunt ea omnia, quæ ad talem finem necessaria sunt, absque eo, quod quis advertere possit se operari, cum tali advertentia et intentione, ut experientia patet in iis, qui pulsant artificiosissime, ideoque operantur cum advertentia intellectus, et voluntatis motione, et tamen nec dum pulsant advertunt se advertere, sed alia cogitant, nec suæ advertentiæ postea recordantur, ut in logicis, cum de habitibus agitur, explicari solet. Si ergo in re tam artificiosa id contingit, quanto magis in rebus facilioribus?

Ex quibus omnibus patet, virtualem intentionem faciendi quod facit Ecclesia non esse aliud, quam voluntatem seu intentionem actualem remissam, cum remissa et confusa finis advertentia, faciendi illa, quæ ex habitu cognoscuntur esse necessaria ad talem finem destinatum; sine huiusmodi vero voluntate nec sacramentum, nec ullum aliud negotium perfici solere. Et eo solum hæc intentio ab actuali distinguitur, quod solam confusam et remissam advertentiam includit finis, quod ad tollendos scrupulos multum valet.

Dubium III.

DE SUSCIPIENTIBUS SACRAMENTA.

Suppono 1. Solos et omnes homines viatores esse capaces sacramentorum; sacramenta enim ordinata sunt ad sanctificationem humanam, et augendam gratiam: at soli et omnes homines viatores sunt capaces sanctitatis et augmenti gratiæ; cum in beatis ulterius, — nemo beatus nisi sanctus —, gratia non augeatur, ergo licet non omnes possint omnia sacramenta percipere, nulla sexus, ætatis etc. habita ratione: omnes tamen possunt esse participes sacramentorum saltem indefinite, quia omnes omnino capaces sunt Baptismi, Confessionis, Eucharistiæ, quamvis aliorum sacramentorum non sint omnes capaces eo, quod illa requirunt in suscipiente certas conditiones non omnibus communes. *Suarius* disp. 19. sect. 1.

Suppono 2. Non solum posse, sed etiam teneri homines interdum quibusdam sacramentis uti, vel perse hoc est propter finem et utilitatem propriam talis sacramenti, absque ordine ad finem alium extrinsecum, qua ratione ad Baptismum et Pœnitentiam, si quis post Baptismum peccet mortaliter tenetur quilibet, et præterea præcepto Ecclesiastico determinatum est quotannis tempus confitendi et communicandi, vel per accidens in ordine ad finem extrinsecum, qua ratione quis scit se non posse vincere tentationes nisi frequenti usu sacramentorum, eo quod diuturna experientia moraliter certus est, vinci se solere a tentatione, quando hoc remedium omittit, tunc enim tenetur uti talibus sacramentis. *Suarius* disp. 18. sect. 1.

Suppono 3. Eum graviter peccare, qui sacramenta indigne sumit; ut autem quis digne sumat, tenetur ita accedere, ut capax sit effectus principalis sacramenti, hoc est gratiæ iustificantis, ita ut huic effectui obicem ponere semper sit mortale peccatum. Ita convenienter omnes Theologi, et probari potest applicando illam rationem, qua *D. Paulus* utitur respectu unius sacramenti: I. Corint. 11. v. 29.: qui indigne manducat, iudicium sibi manducat et bibit non diiudicans corpus Domini. At similiter, qui indigne accedit ad alia sacramenta, non diiudicat inter illa et egena elementa, ergo. Confirmatur: nam sancta sancte tractanda sunt, ergo si in dante hæc sacramenta gratiam postulant, multo magis in accipiente. Deinde sacramenta instituta sunt, ut essent signa efficacia gratiæ illius qui recipit; ergo qui ponit obicem, quantum in se est, inanem et falsam reddit significationem illius. *Suarius* disp. 18. sect. 2.

Difficultas solum in duobus consistit, primo: quæ dispositio requiratur in suscipiente ad hoc, ut non ponatur obex gratiæ per sacramenta conferendæ? Ac 2. An qui petit sacramentum a ministro iniquo peccet mortaliter.

Dico 1. Adulti nullum sacramentum in usu consistens valide percipiunt, nisi habeant consensum saltem virtualem, aut habitualem aut in Extrema Unctione interpretativam. Præter hanc vero intentionem ad validitatem sacramenti nulla alia dispositio fidei aut iustitiæ requiritur in aliis sacramentis, præter quam in Pœnitentia. Hæc conclusio magna parte docetur a *D. Thoma* hic qu. 68. Ar. 7., estque communis authorum, quos citat et sequitur *Suarius* disp. 14. sect. 2. Dixi (Adulti); nam in parvulis respectu sacramentorum, quæ recipere possunt, nullus proprius consensus est necessarius. Dixi (sacramentum in usu consistens); nam verum sacramentum Eucharistiæ sumit, quisquis post consecrationem sumit species sacramentales. Dixi (ad validitatem); nam etsi ad hoc, ut cum fructu, et sine sacrilegio sumatur sacramentum, requirantur multa alia, illa tamen omnia non requiruntur ad hoc, ut sacramentum sit validum. Dixi (nulla alia dispositio fidei et iustitiæ); nam aliæ solemnitates et conditiones possunt interdum requiri, ut in Matrimonio præsentia parochi, in Pœnitentia vero requiritur dolor de peccato. His ita explicatis: imprimis intentionem seu consensum recipiendi necessariam esse probatur: ex Concilio *Carthaginensi* 3. can. 34. *Arausicano* 1. can. 12. relatis, partim de Consec. d. 4. C. Aegrotantes, et 75. partim 26. qu. 6. C. qui recedunt, *Augustino* et aliis citatis supra qu. 62. ar. 1. dub. 2. dicto 2.; obmutescens baptizari, et Pœnitentiam accipere potest, si voluntatis præteritæ testimonium dent cæteri. Ergo supponitur voluntas adulti necessaria esse ad hoc, ut sacramentum sit validum. Idem *Augustinus* De Consec. d. 4. Can. 77. Cum pro parvulis, et De Consec. d. 2. Can. 72. Can. Utrum sub figura, qui canones sumpti sunt ex lib. 4. De Bapt. c. 24. lib. 7. c. 53.; et *Innocentius* 3. Cap. Maiores §. Ittem quæritur, De Baptismo, ubi non solum dicit: eum, qui semper contradixit, sed et eum, qui non consensit unquam Baptismo, nec rem, nec characterem sacramenti percipere, licet qui ante voluit, etiam in amentia valide baptizetur. Idem ex usu Ecclesiæ constat, quæ adultis nunquam confert ullum sacramentum, nisi consentientibus, et idcirco Christus Dominus cum Apostolos mitteret, iussit, ut prius docerent, postea credentes baptizarent; et quem-

Vide qu. 68. ar. 12.

admodum adultos nec iustificat Deus, nec in accepta iustitia auget sine consensu propriæ voluntatis: ita congruum erat, ut nullus adultus initiaretur, consecraretur etc. per sacramenta sine consensu proprio.

Verum tamen est, sufficere intentionem habitualem, idest intentionem, quæ ante fuit, et non est retractata; qualis reperitur in iis, qui inciderunt in amentiam; imo in Extrema Unctione sufficit interprætativa, quæ fundatur in aliqua voluntate priori non retractata, ratione cuius moraliter voluntaria censetur susceptio Extremæ Unctionis, et ita Catholicus, qui repente mente excidit, si vel pænitentiæ signa dederit, vel moraliter existimetur esse in bono statu, quia omnis fidelis bene dispositus vult uti omnibus remediis a Christo institutis, quando indigebit. Ratio vero, cur in ministro requiratur intentio saltem virtualis, ac proinde baptizare non possit amens minister, etiamsi cum sanus esset, voluerit baptizare, ea videtur; nam intentio ministri requiritur tanquam principium actionis, eo quod actio exterior, ut sit sacramentum, debet dirigi ad finem sacramentalem, quod fieri non potest sine intentione humana, quæ fit principium talis actionis. At vero intentio recipientis solum requiritur tanquam conditio ad actionem recipiendam voluntarie, ad quod sufficit intentio habitualis.

Secunda pars conclusionis, quod scilicet ad validitatem sacramentorum aliorum a pænitentia, non requiratur alia dispositio fidei vel iustitiæ patet ex traditione Ecclesiæ; qui enim in hæresi baptizati sunt vere perceperunt Baptismum, nec sunt rebaptizandi, ut supra diximus. Unde *Augustinus* bene docuit lib. 2. cont. Literas Petilian c. 35., vere baptizari eum, qui propter aliquod flagitium committendum baptizatur, et Tom. 4. lib. De Catechizandis rudibus c. 17., aliquos ait fieri Christianos propter lucra temporalia, et tamen vere baptizari, qualis fuit iudæus ille, qui ut refert *Nicephorus* lib. 14. c. 17. et Socrates lib. 7. cap. 17., ut lucrari posset, sæpe baptizatus est, donec tamen mirabiliter disparente aqua, qua debebat baptizari, ostensum est, eum ante vere fuisse baptizatum, licet cupiditate lucri voluerit tingi. Nec contrarium docet *Augustinus* 7. De Baptismo c. 53. relatus c. solet De Cons. d. 4., ubi fidem requirere videtur; fidei enim nomine non intelligit fidem contrariam hæresi, sed aliquam credulitatem, qualis necessaria est ad intentionem suscipiendi sacramentum.

Dico 2. Sacramenta etiam valida non conferunt gratiam adultis,

si indispositio recipientis obicem ponat gratiæ. Est certa de fide, quam ex communi Patrum sententia late probat *Suarius* disp. 7. sect. 4.; et nos diximus in tertio supposito, et colligitur ex *Tridentino* Sess. 7. can. 7. ubi dicitur: per sacramentum, quantum est ex parte Dei semper dari gratiam, Can. 6. Non ponentibus obicem ait: conferre gratiam: ergo licet, quantum est ex parte Dei, vel ut *Cyprianus* loquitur hic, de Cæna Domini, quantum est ex parte sacramenti, semper conferatur gratia, tamen ex indispositione recipientis impediri potest effectus gratiæ. Ac proinde divinæ promissiones de conferenda gratia in sacramentis, quales sunt illæ, qui manducat hunc panem, vivet; quorum remiseritis peccata etc., intelligendæ sunt cum conditione, si in suscipiente non fit obex. Unde *Cyprianus* loco citato, *Augustinus* in Psal. 142. circa finem et 6. De Baptis. contra Donat. c. 3., et sæpe alibi docent: Bonum malo in iudicium dari, nec de effectu sacramenti securum esse suscipientem, nisi sit corde dispositus.

Dico 3. Ut effectus sacramenti percipiatur ab adultis, seu ut non ponatur obex, requiritur inprimis, ne in ipsa susceptione committatur peccatum mortale, deinde ut prima gratia percipiatur aliqua actualis dispositio præcedere debuit in suscipiente. Ut vero percipiatur solum augmentum gratiæ, si adsint omnia, quæ ad substantiam sacramenti requiruntur, sufficit si suscipiens sit in statu gratiæ. Prima pars est clara; nam qui actu peccat mortaliter, quamdiu durat peccatum, tamdiu non potest iustificari. Sed qui in ipsa susceptione sacramenti peccat mortaliter, quamdiu durat sacramentum, tamdiu actu peccat mortaliter, ergo. 2. Pars ex communi sententia doctorum traditur a *Suario* loco citato. Ratio est; nam qui primo iustificatur, debet ante susceptionem sacramenti esse in peccato mortali originali, vel actuali, ergo ut placere incipiat Deo, debent in illo reperiri omnia, sine quibus Scriptura dicit placere non posse hominem Deo. Ergo inprimis requiritur fides, sine qua: impossibile est placere Deo, *Heb.* 11. v. 6. et ideo Christus *Matthæi* ult. v. 19. ait: eos fore salvos, qui crediderint et baptizati fuerint; et *Philippus Act.* 8. v. 12. non vult baptizare, nisi credentem ex toto corde. Præterea requiritur etiam aliqua detestatio peccati, *Act.* 2. v. 38. Pænitemini et baptizetur etc. Et de Eucharistia *1. Corint.* 11. v. 28. Probet seipsum homo etc. Unde Concil. *Trid.* sess. 6. cap. 7., loquens de iustificatione, cuius causam instrumentalem vocat baptismum, ait: hanc

Vide qu. 62. ar. 1. dub. 1. et qu. 69. dub. 2.

iustificationem consequi ad dispositiones seu præparationes, quas cap. 6. numerarat. Sess. vero 14. cap. 3., et alibi, ad sacramentum Pœnitentiæ contritionem necessariam esse ait. Licet ergo parvuli sicut aliena voluntate peccarunt, ita possint sine actu proprio iustificari: ab adultis tamen, qui sua voluntate aversi sunt a Deo, merito exigitur, ut ante iustificationem actibus propriis convertantur aliquo modo ad Deum. Qualis autem debeat esse huiusmodi dispositio in singulis sacramentis, est explicandum. In genere tamen hic solum dici potest: in duobus sacramentis mortuorum, hoc est, quæ ordinantur per se ad dandam primam gratiam, sufficere attritionem etiam cognitam, ut supra dicebamus, in reliquis vero sacramentis vivorum, quæ scilicet per se ordinantur ad augmentum gratiæ, requiri statum gratiæ saltem moraliter iudicatum ac proinde contritionem saltem existimatam. Ex quibus patet non solum actuale, sed etiam habituale peccatum mortale, nullomodo detestatum, seu retractatum esse obicem ad effectum sacramenti.

Tertia pars conclusionis traditur bene a *Suario* loco citato. Ratio est; nam sacramenta conferunt gratiam non ponentibus obicem, sed qui recipit sacramentum in statu gratiæ, non ponit obicem augmenti gratiæ; quia ad hoc augmentum ex opere operato efficiendum nec necessaria est actualis bona dispositio, nec impediri potest per pravam dispositionem actualem, quæ peccatum mortale non sit, quia nec gratia, nec ullum eius augmentum repugnat cum peccato, quod mortale non sit, ergo. Ex quo recte sequitur, id quod de Eucharistia expresse docet *D. Thomas* qu. 79. a. 8., actuale peccatum veniale non esse obicem effectus sacramenti, hoc est, nec respectu primæ gratiæ, nec respectu augmenti illius, siquidem gratia non pugnat cum peccato veniali. Nec impedit actualis malitia operantis, quæ tamen gratiæ non repugnet, vim quam sacramenta habent ex opere operato. Quæ vero dispositio sit necessaria ad recipiendas divinas motiones, quas gratia sacramentalis annexas habet, non est facile definire; etsi enim *Suarius,* ubi supra, requiri dicat, ut quis sit in gratia, id tamen non videtur ulla efficaci ratione convinci.

Dico 4. Petere sacramentum ab eo, qui non potest illud valide dare, vel ab eo, qui etsi alias posset rite administrare, tamen directe prohibet Ecclesia, nequis ab illo petat vel accipiat sacramenta, est ex genere suo peccatum mortale. Petere tamen et

Vide 22. De mutuo et usura dub. 3. et ibidem qu 10 dub. 3. Dicto 2.

accipere sacramenta ab eo, qui potest licite dare, ex malitia tamen sua daturus est cum peccato, non est intrinsece malum, sive is alias fuerit paratus ad dandum, sive non; sive ex officio teneatur sacramenta conferre sive non. Hanc conclusionem ex communi doctorum sententia docet *Suarius* hic. disp. 18. Sect. 1., et bene ostendit illas limitationes *Caietanus* hic ar. 6. *Soti.* *Valentiæ* disp. 3. qu. 5. p. 3. in fine, inutiles esse; quod scilicet tunc liceat petere, cum minister tenetur ex officio, cum est paratus etc. Prima pars patet; nam qui petit verbi gratia absolvi a sacerdote non habente iurisdictionem, inducit ad actum sacrilegii, et ficte suscipit sacramentum, quod est graviter profanare rem sacram.

2. pars patet; nam in materia gravi transgredi præceptum Ecclesiæ est mortale, ergo si Ecclesia prohibeat, ne ab aliquo percipiamus sacramenta, tenemur sub peccato mortali obedire, et quamvis olim prohibitum erat, ne ab ullo excommunicato susciperentur sacramenta, ac proinde a nullo ministro in hæresim lapso, a nullo concubinario notorio licebat sacramenta percipere extra necessitatem extremam, ut de concubinario constat ex Cap. Nullus, Cap. Præter, d. 32.; ubi præcipitur, ne Missa concubinarii audiatur, ex Cap. Vestra, Cap. Ult. de Cohabit. Clericorum et mulierum: tamen et leges illæ per contrarium usum abrogatæ sunt, ut notat *Valentia* loc. cit., et post Concilium *Constantiense* et *Basiliense* sola excommunicatio nominatim facta, vel quæ oritur ex notoria percussione clerici, tollit communicationem in sacramentis, et ideo etiamsi aliis excommunicationibus innodetur parochus, potest ab eo peti et accipi sacramentum. Unde mihi non probatur, quod docet *Navarrus* cap. 22. v. 4. et 25. v. 80., cum scilicet, qui Missam concubinarii publici audit, si ignoret prohibitionem, non peccare mortaliter, nec delata lege admonendum esse a confessario, qui tamen scit vel scire debet illam legem p. m. audiendo. Hoc ergo non probo; nam illa prohibitio iuris antiqui erat quoddam genus censuræ, omnis autem huiusmodi prohibitio revocata est a Concil. *Constantiensi* ad duo illa capita, neque est amplius extendenda, ergo.

3. pars patet; nam qui petit a ministro actionem, quam ipse potest bene facere, etiamsi ex prava eius voluntate tali actioni coniungatur malitia, non petit aliquid per se malum, vel quod necessario habet annexam malitiam. Ergo illa petitio ex se et obiecto suo non est mala, ergo licita esse potest ex se. Sicut

ergo licet mutuum petere ab eo, qui daturus est ad usuram, licet iuramentum exigere ab infidelibus, qui iuraturus est per falsos deos: ita similiter licita, imo honesta est petitio sacramenti ab eo, qui honeste potest administrare, quod expresse docet *Nicolaus* Papa Cap. Ult. 15. qu. 8. Et *Lucius* illo Cap. Vestra de Cohabit. Illud tamen ex materia de charitate hic recolendum est, quod cum lege charitatis tenear vitare ruinam, et peccatum proximi, quando commode possum; non posse sine peccato contra charitatem peti ab eo sacramentum, quem scio ex sua malitia cum peccato administraturum, nisi iusta necessitas, et utilitas propria excuset, quæ necessitas non solum est illa, quæ extrema est, aut valde gravis quemadmodum putat *Soto* et *Valentia* ubi supra, unde inferunt, necessitatem implendi præceptum Ecclesiasticum annuæ communicationis non excusare, id verum non est; nam sufficit necessitas et utilitas multo minor, qualis in aliis rebus humanis, ut in petendo mutuo ab usurario, in exigendo iuramento a gentibus etc. sufficeret. Unde sufficit ad hoc necessitas implendi præceptum Ecclesiasticum de audienda Missa, vel utilitas non differendi nimium usum sacramenti Confessionis et Communionis, et ad tollendos scrupulos. Ad hoc, ut quis semper licite petat sacramentum ab alio, non est opus, ut illi constet ministrum esse bene dispositum, sed sat est, si moraliter non sit certus illum esse in malo statu, quod nunquam fere constare potest etiamsi paulo ante vidisset eum peccantem, nisi forte constet, ministrum esse in diuturna consuetudine et proxima occasione peccati mortalis. Cum enim brevissimo tempore disponere se possit minister ad rite ministrandum, extra illum casum proximæ occasionis, et diuturnæ consuetudinis semper præsumi potest se disponere.

In illo vero casu sine dubio peccatum esset contra charitatem petere sine ulla necessitate et utilitate sacramentum ab illo, et dare illi occasionem sacrilegii opere externo complendi; et ideo si duo sacerdotes essent, unus verbi gratia publicus concubinarius, alter, qui moraliter bonus habetur, et cui æque liceat confiteri, tenetur pœnitens huic et non illi confiteri.

Quæstio LXV.

DE NUMERO SACRAMENTORUM.

Summa est novatorum inconstantia in numero sacramentorum. Nam *Lutherus* initio Libri De Captivitate Babylonica: Si secundum usum scripturæ loquendum sit, ait, unum tantum est sacramentum et tria signa sacramentalia; addit vero tria tantum pro tempore ponenda sacramenta, Baptismum, Panem et Pœnitentiam. In fine libri, ait: Si rigide loqui velimus, duo tantum esse sacramenta: Baptismum et Panem. In Cap. vero De Confirmat. postquam elusisset argumenta, quibus Confirmationis sacramentum probari solet, ait, se non damnare sacramenta sed solum negare ea ex Scripturis colligi posse.

Apologia Confessionis Augustanæ art. 13. postquam dixisset, sacramenta vocari ritus, qui habent mandatum Dei et promissionem gratiæ, addit: Vere igitur sunt sacramenta Baptismus, Cæna Domini, Absolutio, quæ est sacramentum Pœnitentiæ; nam hi ritus habent mandatum Dei, et promissionem gratiæ.

Calvinus etsi 4. Institutionum c. 18. n. 19. 20., duo tantum dicat sacramenta: Baptismum et Cænam; tamen cap. 14. v. 20. cap. 19. v. 31., etiam ordinationem vocat sacramentum verum et legitimum, licet non in usum totius Ecclesiæ institutum, ut illa duo.

Philippus in locis anni 55. editis, quatuor numerat sacramenta: Baptismum, Eucharistiam Absolutionem, Ordinem.

Demum ultimo Theologi Vittenbergenses, una cum Philippo Lipsiæ convenere anno 48. ut scribit *Sleiden.* lib. 20., ibique in Concilio *Interim* vocato, septem esse sacramenta definiverunt.

Catholica Ecclesia septem esse docet vere et proprie dicta sacramenta novæ legis, ita definitum est novissime in Concilio *Tridentino* Sess. 7. can. 1. In Concil. *Florentino* et *Constantiensi* et Cap. Ad abolendam Extra de hæreticis; quamquam ibi *Lucius* Papa nullum certum numerum sacramentorum, exprimit. Dixi (proprie); nam ut qu. 60. ar. 1. initio dicebam inproprie et large etiam panis catechum. exorcismi etc. sacramenta vocantur ab *Augustino.* Ex hac vero definitione Ecclesiæ et perpetua consuetudine tale argumentum fieri potest: quod Ecclesia de numero sacra-

mentorum tradit, id quamvis expresse in Scriptura non habeatur credendum est, tum quia errare ac decipi in rebus fidei non potest, tum quia in constituendo numero librorum sacræ Scripturæ, hoc est, in re non minus necessaria omnes niti debent authoritate Ecclesiæ, licet de eo numero ex Scripturis nil certi habeamus: tum quia scriptura nusquam expressit, nec quæ sit ratio seu essentia sacramenti, nec usquam Baptismum aut Cænam sacramenta vocavit, et tamen novatores fatentur hæc esse vera sacramenta, quæ ab Ecclesia hausere, et dari sacramenta, et quæ sit eorum ratio, et quod hæc sint vera sacramenta.

Septem dona Spiritus Sancti, septem fontibus salvatoris manant

Nam etsi ex Scriptura habeamus ritum Baptismi et promissionem gratiæ, tamen ex eo non sequitur, quod sit sacramentum, nisi insuper ostendatur, quod sit signum regenerationis et sanctificationis, quod idem dico de Eucharistia: at nusquam in Scriptura habetur expressis verbis, quod hæc sint signa sanctificationis magis, quam quod externa oratio ac prædicatio verbi divini, externa professio fidei elemosyna, tolerantia tribulationum sint signa sanctificationis, et tamen licet in Scriptura et ritus orandi, et promissio gratiæ continetur, nolunt, et merito adversarii orationem esse sacramentum. Ergo coguntur ad authoritatem Ecclesiæ recurrere, ut constituere possint numerum et rationem sacramenti, quod argumentum adeo efficax esse debet apud viros cordatos, ut persuadeat, vel omnem sacramentorum doctrinam penitus tollendam esse, atque adeo etiam religionem christianam, vel septenarium numerum sacramentorum admittendum. 2. Probatur ex Scriptura et Patribus; nam secundum adversarios ad hoc ut aliqua dicantur sacramenta secundum Scripturas, non est necesse, ut de iis Scriptura expresse dicat, ea esse sacramenta, sed sufficere, ut sint cæremoniæ a Deo institutæ, quibus annexa sit promissio gratiæ, hoc enim solum requirunt adversarii ad rationem veri sacramenti. Etsi igitur secundum veritatem catholicam aliquid præter hæc necessarium sit ad rationem sacramenti, quia revera per hæc sola nec oratio, qua dominicam præcationem recitamus, nec opera Missæ externa, nec alia multa, excludi possent a vera ratione sacramenti: tamen accipimus quod adversarii ultro concedunt, et subsumimus. Sed septem sunt diversæ cæremoniæ a Deo institutæ, quibus annexa est promissio gratiæ, ergo septem sunt sacramenta novæ legis. Minor probatur inductione; nam Baptismum instituit Christus, ut esset lavacrum aquæ in verbo vitæ *Ephes.* 5. v. 26., præcepit

Matt. ult. v. 19. *Ioan.* 3. v. 5. Nisi quis renatus fuerit; promisit gratiam *Marci* ult. v. 16., qui crediderit etc. ad *Titum* 3. v. 5. Salvos nos fecit per lavacrum; de Eucharistia institutionem et ritum habemus *Matt.* 26. v. 26. *1. Corint.* 11. v. 24. Mandatum vero eodem loco refert *Apostolus* illis verbis: Hoc facite, et *Ioan.* 6. v. 54. Nisi manducaveritis; promissio gratiæ continetur *Ioan.* 6. v. 55. Unde *Augustinus* Epistola 118. Cap. 1. cum dixisset: Christum instituisse paucissima sacramenta, exempli causa nominat Baptismum et Eucharistiam, de Confirmatione habemus eius effectum, nempe gratiam Spiritus Sancti *Act.* 8. v. 16. 17. *Act.* 19. v. 5. 6., ubi baptizatis per impositionem manuum dabatur Spiritus Sanctus. Quamvis igitur institutio, mandatum et promissio de hoc sacramento non habeatur expresse, colligitur tamen aperte; nam Apostoli nec instituere poterant sacramenta, nec infallibiliter gratia collata fuisset, per impositionem manus sine Christi promissione, nec *Petrus* et *Ioannes* Hierosolima profecti fuissent Samariam, si solum orare debebant pro fidelibus, cum etiam existentes Hierosolimæ orare potuerint. In hoc vero sacramento chrismatis meminit *Dionysius* cap. 2. et 4. Eccles. Hierar. et *Augustinus* lib. 2. contra literas Petilian. c. 104. Chrismatis sacramentum ait in genere visibilium signaculorum sacrosanctum est, sicut ipse Baptismus. De Pœnitentia: *Ioan.* 20. v. 23., quorum remiseritis peccata etc. Ubi et institutio, et promissio gratiæ habetur, præceptum vero continetur verbis præced. v. 21. Sicut misit me Pater, et ego mitto vos, et ideo *Augustinus* 5. de Baptismo c. 20. cum Baptismo Eucharistia Confirmatione etiam reconciliationem per manus impositionem vocat sacramentum, et lib. de Adulter. coniug. c. 26. 28., et in illud Psal. 146. „qui alligat contritiones“ Pœnitentiam sacramentum vocat. De Extrema Unctione ritum et promissionem gratiæ habemus *Iacob* 5. v. 14. Infirmatur quis, inducat præsbyteros Ecclesiæ, orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini, et oratio fidei salvabit etc., quem effectum gratiæ nunquam Apostolus promittere ausus esset absolute, nisi a Domino idem accepisset. De Ordine, ritum externum, idest manuum impositionem et effectum gratiæ habemus *1. Timoth.* 4. v. 14. Noli negligere gratiam, quæ data est per impositionem etc. *2. Timoth.* 1. v. 6. Resuscites gratiam etc.: mandatum et præceptum Christi habemus: ad *Ephesios* 4. c. 11. Ipse dedit quosdam Apostolos etc. et certe scire non poterat Apostolus datam esse Timotheo gratiam per impositionem

manus, nisi quia sciebat Christum ita instituisse. Unde *Augustinus* lib. 2. contra Epistolam Parmen. c. 13., tam Baptismum, quam Ordinem sacramentum vocat initerabile. De Matrimonio habemus *Ephes.* 5. v. 32. quod sit magnum sacramentum, institutionem *Matt.* 19. v. 6., quod Deus coniunxit, etc. et clare sacramentum vocat Augustinus Tom. 6. lib. de bono Coniugali c. 18. et 24. lib. 1. De Nuptiis et concup. c. 10. *Feuardentius* in Iren. lib. 1. c. 18. v. 12. ex Irenæo egregie colligit numerum 7 sacramentorum, quem videte. Congruentiam huius numeri adfert *D. Thomas* hic. ar. 1., quem et *Florentinum* Concilium amplectitur, quæ sumpta est ex proportione inter vitam corporalem et spiritualem. Nam finis sacramentorum est vita spiritualis animarum, et ideo ex necessitate vel utilitate ad finem sumi potest numerus sacramentorum; hæc vero necessitas ex parte huius finis recte per dictam proportionem explicatur; nam sicut in vita corporali quædam sunt necessaria singulis viventibus, quædam universe toti naturæ et non singulis: eorum, quæ sunt singulis necessaria, quædam per se, ex ipsa constitutione naturæ sunt necessaria, ut generatio, nutritio, augmentatio; alia per accidens propter occurrentem corporis ægritudinem, ut sint medicinæ, quibus expellitur infirmitas et postea fomenta, quibus convalescat corpus. Eorum quæ toti naturæ sunt necessaria, quædam ad generationem alia ad rectam gubernationem spectant: simili ergo modo sacramenta quædam necessaria sunt singulis, sive absolute, sive ex accidenti, ut Baptismus, quo regeneramur, Confirmatio, quo augemur, et roboramur, ac vires acquirimus, Eucharistia, qua nutrimur, et ex accidenti suppositis peccatis actualibus Pœnitentia tanquam medicina necessaria est, et Extrema Unctio, quæ vires instaurat et tollit reliquias infirmitatis. Alia sunt necessaria, non quidem singulis, sed toti communitati, ut est Ordo et Matrimonium, neccessaria ad regimen spirituale, et propter propagationem hominum, qui capaces sunt vitæ spiritualis. Quamquam hæc proportio non est omnino et exacte similis; nam in corporali vita nutrimentum, roboris ac virium confirmatio etc. ex eodem cibo proveniunt; et præterea iuxta hanc proportionem vix explicari potest, quomodo ad magistratum civilem, ad onera religionis ferenda etc. non debuerint institui sacramenta, de quibus late *Suarius* hic in Commentar. art. 1.

An vero septem sacramenta sint species infimæ, vel solum sint septem capita, ad quæ omnia sacramenta reducuntur, pendet

ex variis quæstionibus de sacramentis, in specie ut: an ordines inter se specie distinquantur, an sacramentum Eucharistiæ sub specie panis et vini sint diversæ species etc.

Argumenta hæreticorum partim ex his, quæ de sacramenti definitione dicta sunt, partim ex iis, quæ de singulis sacramentis suo loco dicemus, facile est expedire; nec mirum est, si *Augustinus* et alii Patres interdum cum sacramenta nominant, exempli gratia duorum duntaxat meminere, scilicet Baptismi et Eucharistiæ, ut *Augustinus* Epistola 118. initio, 3. de doct. Christ. c. 9., et alii; nam exempli gratia ea solum nominarunt, quæ celebriora erant et patentiora, ac ad intelligendum faciliora.

Cætera, quæ de sacramentorum inter se comparatione tractat hac quæstione D. Thomas, facile ex ipsa litera possunt intelligi.

IV

IN TERTIAM PARTEM

SUMMAE THEOL. S. THOMAE AQUINATIS

SEU

DE SACRAMENTIS IN SPECIE:

DE BAPTISMO, CONFIRMATIONE ET EUCHARISTIA.

Quæstio LXVI.

DE PERTINENTIBUS AD SACRAMENTUM BAPTISMI.

In schola cæpi 13. Februarii.

Baptismus in Scriptura interdum significat quamcunque ablutionem, ut *Marci* 7. v. 4. Baptismata calicum, et urceorum etc. *Lucæ* 11. v. 38. Pharisæus miratur, quod Christus non baptizabatur ante prandium. *Iudith* 11. v. 7., baptizabat se Iudith in fonte. Interdum significat mortem et passionem, ut *Marci* 10. v. 32. Potestis baptizari Baptismo, quo ego baptizor? *Lucæ* 12. v. 50. Baptismo habeo baptizari. 1. *Corint.* 15. v. 29. Baptizantur pro mortuis. Interdum significat internam sanctificationem Spiritus Sancti *Matt.* 3. v. 11. Ipse nos baptizabit Spiritu Sancto et igni. Demum significat mysticam hanc et sacramentalem ablutionem, *Matt.* 25. v. 19. Baptizantes eos, *Marci* 11. v. 16. Qui crediderit et baptizatus fuerit, *Act.* 2. v. 38. et sæpe alibi.

Iste vero Baptismus in Scriptura variis nominibus significatur, ob varias et multiplices eius utilitates spirituales: vocatur enim lavacrum *Ephes.* 5. v. 26. Lavacro aquæ mundans; ad *Titum* 3. v. 5. Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis; quia scilicet abluit sordes animæ. Vocatur regeneratio ad *Titum* 3. v. 5., citato; *Ioann.* 3. v. 5. Nisi quis renatus fuerit. Renati autem ut *1. Petri* 1. v. 23., dicuntur non ex semine corruptibili, sed incorruptibili, ut quemadmodum idem Apostolus *1. Petri* 2. v. 2., dicit efficiantur sicut modo geniti infantes. Dicitur illuminatio ad *Heb.* 6. v. 4. Impossibile est eos, qui semel sunt illuminati, et prolapsi sunt, rursus renovari. Ideo baptizati vocantur filii lucis *Ephes.* 5. v. 8. Dicitur sepultura *Rom.* 6. v. 3. 4. Consepulti sumus cum illo per Baptismum in mortem, ut quemadmodum Christus surrexit, ita et nos in novitate vitæ ambulemus. *Coloss.* 2. v. 12. Consepulti in

Baptismo. Dicitur circumcisio non manu facta *Coloss.* 2. v. 11., per quam non spoliatur corpus carnis, sed peccatum. Dicitur crux, per quam crucifigitur et destruitur corpus peccati, ut ultra non serviamus peccato *Rom.* 6. v. 6.

De hoc igitur sacramento primo loco disputat *D. Thomas;* ordine enim naturæ et temporis est primum inter sacramenta, sicut enim in naturalibus prior est generatio, ita etiam in spirituali vita prius regenerari necesse est, antequam participes simus reliquorum sacramentorum, et ideo *D. Dionysius* initio c. 2. Eccl. Hierar. Baptismum ait principium esse sanctissimorum mandatorum; nam ut bene notat *Hieronymus* Epistola prima ad Heliodorum, *Tertullianus* lib. ad Martyres cap. 3. v. 32., et De Corona Militis c. 11. v. 123., tunc nomina nostra Christo damus, cum in verba sacramenti eius respondemus, et iccirco Concil. *Trid.* Sess. 14. cap. 2. Baptismum vocat ianuam sacramentorum, atque adeo sacramenta in usu consistentia non sunt vera sacramenta nisi præcesserit Baptismus. Unde Cap. 1. et 3. Extra de Præsbytero non baptizato, iubetur, ut qui ante Baptismum ordinatus est baptizetur, et iterum ordinetur. Dixi sacramenta in usu consistentia. Nam Eucharistiæ sacramentum, quoniam permanens est, semper habet rationem sacramenti, quamvis in non baptizato non causet effectum gratiæ.

ARTICULUS I., II.

De Essentia et Institutione Baptismi.

Omissis variis definitionibus Baptismi, ex articulo primo *D. Thomæ* talis definitio colligi potest explicans naturam et essentiam Baptismi: Baptismus est sacramentum regenerationis, lavacrum aquæ in verbo vitæ, quæ definitio partim ex *Ioann.* 3. v. 5., partim ex *Ephes.* 5. v. 26., desumpta est. Melius autem ponitur in definitione lavacrum aquæ, quam sola aqua, ut ait *D. Thomas,* quia ut articulo 3., dicemus ablutio, seu lavacrum aquæ est materia proxima et non aqua absolute, et iuxta hanc definitionem explicandæ sunt aliæ, quæ adferri solent, hæc enim definitio et metapysicam, quæ per genus et differentiam, et physicam, quæ per materiam et formam dari solet, complectitur; nam genus Baptismi, est sacramentum, differentia vero illius explicatur per particulam

(regenerationis) presse sumptam, et quatenus non omni iustificationi convenit, sed illi soli, per quam perse primo iustificamur, et ex membro Adæ fimus membra Christi. Illa vero definitio, quam *Calvinus* adfert 4. Instit. c. 15. v. 1. Baptismus est signum initiationis, quo in Ecclesiæ cooptamur societatem, ut Christo insiti inter filios Dei censeamur: etsi ita explicari possit cum illa, quam attulimus coincidat, tamen ut iacet imperfecta est, cum nullam partem essentialem Baptismi explicet.

Quod ad institutionem Baptismi attinet, unum est certum apud omnes, nimirum Baptismum institutum esse a Christo Domino, ut constat ex locis Scripturæ supra allatis *Ioann.* 3. v. 5. *Marci* ultimo v. 16. Ad *Ephes.* 5. v. 26. Ad *Titum* 3. v. 5.

Duo vero sunt controversa: primum est, quo tempore Christus instituerit hoc sacramentum? 2. Quando cœperint cessare cæremoniæ et sacramenta legis veteris, et incœperit obligare præceptum Baptismi?

Circa 1. Prima sententia est: promissionem Baptismi et confecrationem materiæ factam fuisse ante Christi passionem, sacramentum tamen non nisi post passionem institutum, quando præscripta est forma Baptismi, nempe: In nomine Patris etc. Ita docet *Alensis* 4. p. qu. 8. in 2. ar. 3., et *Canus* 8. de locis c. 5., favet *Iansen* in c. 23. Concordiæ initio, *Leo* Epist. 4. c. 3., cum ait: Christum non dedisse Apostolis ritum baptizandi ante resurrectionem; idem *Tertullianus* De Baptismo c. 11. v. 86. *Chrysostomus* hom. 28. in Ioannem, cum dicat: Apostolos ante passionem solum baptizasse Baptismo Ioannis. Probatur tum quia ante passionem Christi non est tradita forma Baptismi, tum quia Baptismus vim habet a Christi morte iuxta illud Apostoli: *Rom.* 6. v. 3., quicunque baptizati sumus, in morte ipsius baptizati sumus, ergo.

Dicendum tamen est Baptismum a Christo institutum esse ante passionem. Ita *D. Thomas* hic. ar. 2., quem sequuntur consentienter Theologi, et docet *Bellarminus* lib. 1. De Sac. Bapt. cap. 5. *Suarius* hic. disp. 19. Sect. 1., quam tamen sententiam *Suarius* ait non esse de fide, sed solum probabiliorem. Probatur imprimis ex *Ioann.* 3. v. 22. Venit Iesus et discipuli eius in Iudæam et baptizabat, et *Ioann.* 4. v. 1. Iesus plures discipulos facit et baptizat, quem Ioannes. Ille autem Baptismus non erat Baptismus Ioannis, tum quia ut *Ioann.* 3. v. 26., legitur, æmulatio aliqua orta est inter discipulos Ioannis, quod Christus baptizaret:

Gab. Vasquez 12. Tom. 2. disp. 180. c. 5. v. 40.

at si solum Baptismo Ioannis baptizasset, non solum non erat hæc materia æmulationis, sed etiam gaudii, quod Christus Baptismum magistri eorum approbaret, tum quia qui solum Baptismo Ioannis sunt baptizati, rebaptizabantur ab Apostolis ut constat ex *Act.* 19. v. 3. et 4. Nunquam autem legimus rebaptizatos eos, qui ab Apostolis erant baptizati, ergo.

Confirmat hoc *Augustinus* Epistola 163. alias 162., ad Eleusium. Nam non est credibile, quod Christus ante suam passionem dederit Eucharistiam Apostolis antea non baptizatis, ergo Christus baptizavit Apostolos ante passionem. Eodemmodo non ordinavit eos sacerdotes ante Baptisurum, at ordinati sunt in ultima cæna, ergo ante baptizati, et ita *Nicephorus* lib. 2. c. 3. refert ex Euodio, Christum suis manibus baptizasse Petrum et hunc filios Zebedæi ac deinde cæteros Apostolos ab his. Idem ex *Clemente Alexandrino* refert *Sophronius* in Prato spirituali c. 76. *Euthymius* vero in c. 3. Ioann., docet B. Virginem baptizatam a Christo ante Apostolos, quod multo probabilius est, quam quod docet *Chrysostomus* hom. 24. in Acta: Apostolos non fuisse baptizatos ante diem Pentecostes; et *Augustinus* Tom. 7. lib. 3. De origine Animæ c. 9., et Epistola 108., et Epistola 163. citata explicans illa verba Christi *Ioann.* 13. v. 10., qui lotus est, non indiget etc., docet Christum significare voluisse, Petrum iam esse baptizatum ante; quod et docet *Tertullianus* lib. De Baptis. c. 12. Si ergo Apostoli ante passionem baptizati ergo Baptismus ante passionem institutus est. Ratio congrua huius rei est. Cum igitur Baptismus et sit ianua cæterorum sacramentorum, et velut initium ac fundamentum novæ legis certo si ante passionem instituta lex Euangelica et quædam sacramenta dispensata, debuit etiam institui Baptismus ante passionem, et quemadmodum circumcisio prius tradita est cæteris legalibus cæremoniis: ita et Baptismus præcesserit alia sacramenta. Si autem ante passionem institutum est sacramentum Baptismi, certum est et materiam et formam eius fuisse præscriptam, cum sine illa constare non potuerit sacramentum Baptismi.

Nec fundamenta contraria urgent; nam ut diximus si Baptismus traditus est, etiam forma illius tradi necessario debuit, post passionem vero non ideo illa forma tradita est a Christo, quasi ante non fuisset tradita, sed ut Christus Dominus tunc publice et solemniter promulgaret præceptum Baptismi et ostenderet, per quam viam deberent homines ingredi Ecclesiam. Nec

credibile est, quod *Soto* et *Canus* innuunt, aliam fuisse ante Christi passionem formam Baptismi, nec in ea expressam fuisse invocationem Trinitatis, sed tantum Christi Domini. Id enim sine ullo fundamento asseritur; potuit vero sacramentum Baptismi ante Christi passionem institutum habere vim a passione Christi fatura, sicut et Eucharistia etc.

Quo vero præcise tempore instituerit Christus Baptismum multo etiam est magis controversum. Communior sententia S. Patrum est illa, quam *Bellarminus, Suarius* locis citatis sequuntur, quod tunc sit institutus, cum Christus in Iordane est baptizatus, non quod tunc fuerit promulgatus, sed quod Christus Dominus tunc designavit materiam Baptismi et formam, scilicet provocationem Sanctissimæ Trinitatis, quæ in eius Baptismo fuit manifestate. Nec probabilitatem habet, quod aliqui putant Baptismum in sermone cum Nicodemo institutum esse *Ioann.* 3. v. 5., quis enim credat Christum primo Nicodemo, et non Apostolis tradidisse huius sacramenti institutionem? præterquam quod statim ab eo colloquio cum Nicodemo refert Evangelista multos baptizatos a discipulis Christi, ergo signum est ante illud colloquium Christi promulgatum iam fuisse Apostolis Baptismi mysterium.

Circa 2. Supponendum est. Obligationem legis mosaicæ quoad cæremonias, iudicia, ritus et sacramenta cessasse in morte Christi, ita ut post Christi mortem nemo ad hæc observanda teneretur, est contra Ebionem, Cerenthum, Nazaræos apud *Augustinum* Hæres. 8. et 9., et clarum est ex *D. Paulo;* nam ad *Heb.* 7. v. 18., docet: reprobationem fieri præcedentis mandati propter infirmitatem, introductionem vero melioris, quia ut v. 22., addit, melioris testamenti sponsor factus est Iesus, ergo per novum testamentum reprobatum est vetus. At novum testamentum confirmatum est, quando mortuus est testator ut idem ait *Heb.* 9. v. 16., ergo tunc abrogata lex vetus. Deinde *Act.* 15. v. 10., ex consilio Petri definiunt Apostoli, non esse imponendum iugum legis Christianis, et Paulus *Galat.* 5. v. 2. Si circumcidamini, Christus vobis nihil prodest. Dixi (in morte Christi); nam toto tempore præcedente Christi mortem tenebantur omnes ad legem Moysis, undo et Christus Dominus semper dum vixit, legem ipse observavit, et cæteros ut observarent hortatus est, ut cum *Lucæ* 5. v. 14. Cap. 17. v. 14. Leprosos, quos mundat mittit ad sacerdotes, ut iuxta legem Moysis faciant. *Matth.* 23. v. 2. præcepit, ut obediant sedentibus in cathedra

Moysis. Unde recte docet *Vasquez* 12. Tom. 2. disp. 180. c. 5. Etiam post institutum a Christo Baptismum toto tempore ante passionem Christi obligasse præceptum circumcisionis, id quod docet etiam generaliter *D. Thomas* 12. qu. 103. ar. 3. ad 2., ubi docet: tunc cessasse legalia, cum Christus dixit consummatum est, et velum templi scissum est. Nec est contra hæc, quod *Gen.* 17. v. 13., præceptum circumcisionis dicatur fœdus æternum, vel quod *Lucæ* 16. v. 16., lex et prophetæ dicantur usque ad Ioannem; nam vox „olam", quod vulgatus interpres vertere solet (æternum), non semper significat tempus nunquam terminandum, sed sæpe finitum licet longissimum, et lex illa saltem ratione rei figuratæ et significatæ æterna futura erat. Illud vero *Lucæ* 16., intelligitur de lege prophetante per figuras, non de legibus moralibus, non quod lex cæremonialis, quæ erat figura Christi statim cessaverit adveniente *Ioanne,* sed quod lex et prophetæ usque ad *Ioannem* solum prædicebant Christum; Ioannes ipsum ostendit, quod clarius explicatur *Matth.* 11. v. 13. ibi prophetæ et lex usque ad *Ioannem* prophetarunt. Dixi (Legem Mosaicam quo ad cæremonias etc.); nam ut loco citato c. 3. erudite docet *Vasquez:* obligationem legis mosaicæ quo ad moralia etiam num perseverare, nec audiendum esse *Scotum* lib. 2. De Iustitia qu. 5. ar. 4. concl. 2. et alios Thomistas, qui docent, omnia præcepta per Moysem data etiam moralia quatenus a Deo lata erant per Moysem, cessasse in morte Christi, et solum obligasse postmodum quatenus erant præcepta legis naturæ. Id ergo audiendum non est, tum quia Christus Dominus *Matth.* 5. v. 17. diserte dicit, non venisse se solvere legem, sed adimplere, quo toto capite sermo est de præceptis Decalogi, quæ Christus ait se non tantum non abrogasse, sed etiam ut melius servarentur documenta salutaria adiecisse, subdit enim v. 20. 21. Audistis, quia dictum est antiquis etc. Ego antem dico vobis etc., ubi circa homicidium, fornicationem, iusiurandum, multa statuit, de cæremonialibus vero nullum verbum. Ridiculum autem esset dicere Christum illa præcepta abrogasse quatenus a seipso secundum divinitatem per Moysem lata erant, ex alia vero parte confirmare voluisse propria authoritate, ergo; tum quia *Rom.* 13. v. 8., qui diligit, inquit, legem implevit; nam non occides etc. in hoc verbo instauratur, ad *Ephes.* 6. v. 2. Honora patrem et matrem, quod est mandatum primum in promissione, *Iacob.* 2. v. 8. Si tamen legem perficitis regalem secundum Scripturas,

Quomodo lex vetus æterna dicatur?

diliges proximum tuum sicut teipsum, bene facitis. Ex quibus tale argumentum fieri potest: si promissiones illæ in lege factæ solum ad populum iudaicum pertinerent, non uteretur *Paulus* et *Iacobus* illis testimoniis iam antiquatis. Idem docet *Augustinus* lib. 10. contra Faustum c. 2., ubi ait servari a Christianis ex lege præcepta vitæ agendæ; præcepta vero vitæ significandæ tunc recte servata, cum prænunciabantur illa, quæ nunc revelantur. *Durandus* 4. distinct. 1. qu. 9. v. 8.: et ratio est; nam non decuit divinam sapientiam, ut lex semel ab ipso lata de iis rebus, quæ alias necessario servanda erant, cum esset de rebus iure naturæ observandis, obrogaretur. Ea vero quæ pro *Soto* afferri possent ex Scripturis, vel solum probant abrogationem veteris legis quo ad cæremonialia, vel ostendunt, per spiritum gratiæ et fidei, additum a Christo liberatos nos esse a legis onere et pædagogia, quatenus vires accepimus ad observationem præceptorum, quas sola præcepta non conferebant, ut bene explicat *Vasquez* loco citato capite quarto, et optime explicat *D. Augustinus* Epistola 19. ubi explicans illud: Si spiritu ducimini non estis sub lege, ait hoc non tantum intelligi de cæremoniis, quæ Christiani non faciunt, sed etiam de illa lege: non concupisces quam fatemur Christianos debere observare. Hos ergo damnabiliter dicit esse sub lege, quos reos facit lex non implentes legem, dum non intelligendo gratiæ beneficium ad faciendum Dei mandata, quasi de suis viribus superba elatione præsumunt. Et mox subdit: lex quæ iubet non concupisces, si humana infirmitas gratia Dei adiuta non fuerit, sub se reum tenet et prævaricatorem potius damnat, quam liberat peccatorem.

Supponendum 2. Circa hanc abrogationem veterum sacramentorum duo esse, quæ in disputationem adducuntur a Doctoribus. Primum est: an statim in Christi morte ita sit abrogata lex, ut eius sacramenta, et præsertim circumcisio, si aliquam habuerunt utilitatem per modum sacramenti verbi gratia ad delendum originale peccatum, ut habuisse multi putant, quemadmodum supra diximus, eam amiserint et penitus inutilia esse cæperint, quatenus sacramenta erant. Dico quatenus sacramenta erant; nam quatenus erant opera virtutis religionis in iis, qui ex ignorantia invincibili operabantur, existimantes adhuc ea non cessasse certum est fuisse honestatem, virtutem in usu talium cæremoniarum. Igitur *Scotus* 4. d. 3. qu. 4. §. quantum, ergo usque ad diem pentecostes ait mansisse utilitatem eorum sacramentorum, tunc vero solenniter

promulgata lege Evangelica, cessasse. Idem *Bernardus* Epistola 77., explicans illum locum *Ioann.* 3. Nisi quis renatus fuerit, et *Suarius* hic. 3. p. in quæst. 69. ar. 7. disp. 27. Sect. 4., ubi negat in puncto mortis Christi evacuatam esse legem veterem. Fundamentum est, nam *Tridentinum* Sess. 6. capit. 4. ait: post provulgatum Euangelium sine Baptismo aut eius voto neminem iustificari, ergo sentit ante provulgationem Euangelii potuisse verbi gratia per circumcisionem mundari. Ratio est; nam virtus circumcisionis vel alterius remedii contra peccatum verbi gratia originale non cessavit antequam inciperet lex Euangelica, et præcepta sacramentorum: at hæc cæpere in pentecoste, quia ad essentiam legis spectat provulgatio, non fuit autem provulgata publice lex Euangelica ante pentecosten, ergo. Confirmatur: iudæi ante sufficientem provulgationem Euangelii tenebantur suos circumcidere, ergo non debuit eis inutilis esse circumcisio.

Verius tamen est, quod docet *D. Thomas* 12. qu. 103. ar. 3. ad 2. Totaliter abrogata esse omnia cæremonialia legis in morte Christi, quando dixit, consummatum est, et ideo nullam amplius eorum utilitatem fuisse. Idem docent *Augustinus* et *Hieronymus* mox citandi, cum aiunt: illas cæremonias in morte Christi mortuas esse et inutiles factas. Idem *Hugo, Sotus, Durandus, Paludanus, Bonaventura,* et alii, quos citat et sequitur *Gab. Vasquez* 12. disp. 181. cap. 2. et *Bellarminus* lib. 1. De Baptismo c. 5. propos. 4. cum ait: legem veterem simpliciter cessasse in Christi morte. Unde etiamsi circumcisio verbi gratia aliquam habuisset vim iustificandi ante Christi mortem, tamen post illam nullam haberet. Probatur; nam ut paulo ante ex *D. Paulo* ad *Heb.* 7. diximus: Reprobatio veteris testamenti est introductio novi testamenti. Sed ex capite 9. ad *Heb.* v. 16. Novum testamentum confirmatum est, cum Christus mortuus est; ergo tunc est vetus abrogatum, cum duo testamenta firma manere simul non possint, et similiter ad *Heb.* 7. v. 33. Translato sacerdotio, necesse est ut et legis translatio fiat; at sacerdotium translatum, quando ut ad *Heb.* 10. v. 10. et 14., dicitur per voluntariam oblationem corporis sui, unica oblatione consumavit Christus sanctificatos, ergo tunc evacuata est vis omnis legis et cæremoniarum ipsius; nam ut ibidem v. 9. dixit *Apostolus:* Aufert primum ut sequens statuat, idest abrogari debet vetus testamentum ut novum statuatur, ergo si novum testamentum confirmatum est in morte Christi tota vis veteris tunc cessavit.

Ad fundamenta contraria respondeo: Concilium *Tridentinum* recte docet post provulgatum Euangelium nemini contingere iustificationem sine Baptismo, aut eius voto; quod non ideo dicit Concilium, ut doceat a solenni aliqua publicatione cæpisse vim obligandi, sed ut ostendat, neminem excusari a susceptione Baptismi, vel voto illius post hanc provulgationem, quod verum est.

Ad rationem respondeo, negando minorem: ad probationem respondeo: ut institutio Dei vim legis habeat, non est necessaria solennis publicatio illius, qualis necessaria est in legibus humanis. Ratio disparitatis est; nam ut voluntas superioris obliget subditum, debet voluntas illius exterius manifestari per imperium, atque adeo debet subdito proponere rem tanquam superior. Inter homines vero usu receptum est, ut non censeatur princeps loqui, tanquam publica persona, donec tali solemnitate usu recepta in provulgatione legis loquatur; et ob hanc causam necessaria est solennis promulgatio legis ut obliget. Si tamen princeps vellet loqui ut publica persona sine hac solennitate sufficeret ad rationem legis eius imperium absque solenni promulgatione: ita ut ex eo tempore, quicunque sciret voluntatem principis, teneretur illi obedire, et si quæ postmodum sequeretur promulgatio, non requireretur ad statuendam legem in ratione legis, sed ad deferendam legem in notitiam singulorum, ne propter ignorantiam illius excusarentur. In lege autem divina tale genus promulgationis non est necessaria, quod cum aliqua stata ac solenni cæremonia fiat. Ad confirmationem respondeo: tenebantur quidem ex ratione ignorantiæ, et conscientiæ erroneæ circumcidere, nil tamen illis proderat amplius circumcisio, sicut et hodie gentiles in aliqua orbis parte invincibiliter ignorantes Euangelium circumcidere possunt infantes sine ulla tamen utilitate, et ut recte notat *Gabriel Vasquez* 2. disp. 181. cap. 3. v. 31. Infantes illorum, qui præceptum verbi gratia de Baptismo invincibiliter ignorarunt, statim a passione, et qui hodie habet ignorantiam invincibilem Euangelii, vel necessitatis Baptismi, non habuisse sufficiens remedium, quod humana industria applicari illis potuerit ad tollendum peccatum originale; quamvis enim genus humanum in universum nunquam relinquatur sine sufficienti remedio adultorum et parvulorum, tamen non semper relinquitur remedium, quod singulis applicari possit industria humana, ut patet in iis, qui in utero moriuntur sine culpa parentum, vel qui in peccato mortali in amentiam incidunt.

Secundum quod hic in disputationem addendum est: an statim a morte Christi legalia non tantum cæperint esse inutilia, sed etiam noxia et mortifera?

D. Hieronymus in Comment. in c. 2. ad *Galat.* et Epistola 89. quæ inter *Augustini* est 11. docet: cæremonias legis antiquæ cessasse in Christi morte, nec earum observationem potuisse postmodum esse indifferentem, inquit versus finem Epistolæ 11., sicut est indifferens ambulare, digerere, alvi stercora, capitis naribus purgamenta proiicere, sputis rheumata iacere: sed aut malam fuisse, aut bonam. Addit 2., licitum fuisse Apostolis simulatione quadam uti cæremoniis legis, ut iudæis iudæi viderentur, non vero ut in illis collocarent spem, et ita ait *D. Petrum* ad *Galat.* 2. v. 11. simulasse coram iudæis; et *Paulum Act.* 21. v. 23., cum purificatus est; *Act.* 16. v. 3. cum *Timotheum* circumcidit; *Act.* 18. v. 18. *Paulus* totondit sibi caput in Cenchris, habebat enim votum, et ut ipse ait *1. Corint.* 9. v. 20. Iudæis factus est iudæus, ut eos lucrifaceret. Nec omnem simulationem malam esse ait *Hieronymus;* nam et Christus cum peccatum non haberet venit in similitudinem carnis peccati, et *Lucæ* ultimo v. 28. finxit se longius ire, et *Iehu* 4. Reg. 10. simulatione congregavit sacerdotes Baal, et *Iosuæ* 8. v. 15. Simulat *Iosua* metum, ut decipiat viros Hai. Unde concludit *Hieronymus* in illud c. 2. ad *Galat.* et *Petrum* simulate abstinuisse a cibis gentilium, et *Paulum* in faciem, hoc est secundum apparentiam externam reprehendisse *Petrum* Apostolum. Hæc tamen ea modestia disputat *Hieronymus,* ut initio Epistolæ 11. dicat: Te oro ut inter nos contendentes veritas vincat; cumque tu viceris, et ego vincar, si meum errorem intellexero, et e contra, me vincente, tu superas.

Augustinus vero in multis epistolis, potissimum tamen in 19. docet Apostolos nulla simulatione usos esse, nec potuisse uti simulatione sine mendacio in facto, quod non minus perniciosum est, quam in verbo: sed licite usos esse cæremoniis legis, quæ etsi statim a Christi morte inutilia, et mortua fuere, non tamen fuerunt mortifera, nisi post sufficientem provulgationem Euangelii; nam ut ibidem ait et *Hieronymus* et ipse libera voce proclamant; cæremonias legis et perniciosas esse et mortiferas christianis, et quicunque eas observaverit sive ex gentibus, sive ex iudæis in barathrum diaboli devolutum. Prætèrea ait *Augustinus,* illud ad *Galatas* 5. v. 2.: si circumcidamini Christus vobis nil prodest, ita

intelligi, qui eo animo volebant circumcidi, quod putarent se aliter in Christo salvos esse non posse, sine tali vero animo, usurpari aliquamdiu licite potuerunt legalia, ad vitandum scandalum iudæorum, ne viderentur relinqui tanquam detestanda et idololatrica, nec Deo mandante conscripta. Licet enim, inquit, per Christi mortem amiserant tamquam vitam officii sui, cum iam impleta essent, quæ figurabant: tamen sicut defunctorum corpora officiis deducuntur ad sepulturam, ita nec illa erant inimicorum obtrectationibus, tanquam canum morsibus obiicienda. Hæc fere summa est eorum, quæ *Augustinus* ea epistola disserit, additis excusationibus modestis, quod contra ipsum sentiat: ego enim inquit initio epistolæ solis Scripturarum libris, qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre; ultra medium epistolæ: hanc ingenuam servitutem ait ut nullum eorum authorem scribendo aliquid errasse firmissime credam, et si quid in eis offendo, quod contrarium videatur veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum, quod dictum est minime ambigam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate, doctrinaque præcelleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita sentiunt. Additque non deberi moveri *Hieronymum,* si quæ in amicorum scriptis tardius intelligentes non probamus, et quid nobis contra videatur securiori libertate dicamus; nec inde in puerilis iactantiæ suspitionem incidere quemquam debere, quasi cum doctiori amico ita disputandum sit, ut quicquid dixerit necesse sit approbare, nec quærendi saltem causa licet aliquantum reluctari. Et in fine epistolæ subdit: optare se, ut si quid in suis quoque displiccat cæteris libere moneant; neque enim apud christianos illud locum habere debet: obsequium amicos, veritas odium parit, sed illud potius: meliora sunt vulnera amici, quam oscula inimici; nam cum satius sit a terendo itinere nunquam deflectere, multo est tamen mirabilius et laudabilius libenter accipere corrigentem, quam audacter corrigere deviantem. Deinde et veniam si quid peccavit præcatur *Augustinus* et monet, ut id suis persuadeant utrinque, fieri posse, ut inter charissimos aliquid alterutro sermone contra dicatur, nec tamen charitas ipsa minuatur, nec veritas odium pariat, quæ debetur amicitiæ. Rogat demum, ut se fidenter corrigat, ubi id opus esse perspexerit; quanquam enim inquit secundum honorum vocabula, quæ iam Ecclesiæ usus obtinuit episcopatus præsbyterio maior sit, tamen in multis rebus *Augustinus Hieronymo*

minor est. Hæc fusius referre placuit, ut in viva imagine videamus, quanto piorum virorum bella pacatiora sint, quam pax impiorum, et quo animo, quave mente in iis controversiis versari debeamus, quæ salva fide inter Doctores Catholicos agitantur.

Ego in hac re ita sentio: inprimis si de simulatione proprie dicta sermo sit, Apostolos nulla usos esse simulatione, cum post Christi passionem usurpabant cæremonialia. Id optime probat *Gabriel Vasquez* 12. Tom. 2. disp. 182. cap. 4. et 5. *Augustinus* Epistola illa 19. Primo; quia ut docet *D. Thomas* 22. qu. 11. ar. 1. Simulatio est cum quis per exteriora signa factorum vel rerum aliquid significat contrarium eius, quod credit, hoc autem, ait *D. Thomas,* esse mendacium, non quidem in verbis, sed in rebus; sicut enim mendacium est, cum quis verbis significat id quod non credit: ita mendacium erit, si factis aliud significet, quam quod putat revera esse. In hoc enim utrobique par est ratio, et solum discrimen est, quod vocum significatio ex communi usu constat, nec possit quis pro arbitrio uti voce ad significandum aliud, quam quod ex institutione significat, et ita mentiretur, qui uteretur verbis in alia significatione, quam usitata, quamvis directe contra mentem non diceret. Res vero quia naturaliter et non ad placitum significant, idcirco possumus illis uti ad significandum aliud quam intelligant ii, qui eas vident. Iam ergo tale argumentum fieri potest: mendacium in verbis etiam officiosum, (hoc est ut explicat *D. Thomas* 22. qu. 110. ar. 2., quod fit propter utilitatem propriam vel aliorum), illicitum est, ut 22. qu. 1. ar. 3. contra *Cassianum* et alias probamus, nec unquam ullo bono fine excusatur a peccato, et ratio a priori est; nam ex se et obiecto malum non potest aliomodo excusari propter circumstantiam aliquam a malitia, quam alias haberet, nisi quia ilia circumstantia variat materiam, et rationem obiecti formalis tribuentem malitiam, ut cum quis occidit authoritate publica, vel Deo iubente, aut certe accipit alienum; talis enim acceptio non est furtum, quia non est acceptio rei alienæ domino rationabiliter invito. At malitia mendacii in hoc consistit, ut quis verbis aliud significet, quam habeat in corde, quod totum manet etiamsi mentiatur quis ob utilitatem, ergo et malitia eius manet. Sed simulatio in rebus est eiusdem malitiæ cum mendacio in verbis, ut loco citato ait *D. Thomas;* si enim non licet verbis aliud significare, quam quod habemus in mente, nec opere aut factis licebit. 2. Etiamsi in aliis rebus liceret simulare, tamen in

Mendacium officiosum.

rebus fidei non licet, ut 22. qu. 3. ar. 2. dicebamus; nam in ea præter mendacium esset etiam peccatum contra professionem fidei, facto enim negaretur vera fides, et alii scandalizarentur, ut loco citato dicebamus. Urget deinde *Augustinus* illa epistola 19. *Hieronymum,* si ad lucrifaciendos iudæos licuit simulare iudaismum Apostolis, licuisset etiam simulare paganismum et sacrificare cum gentilibus. Ad quod respondet *Hieronymus* epistola 11. apud *Augustinum,* Paulum in eo imitatum gentiles, quia recepit præputium in fidem Christi, et cibos vetitos permisit. Addit *Augustinus:* quod si tunc licuit simulare iudaismum, liceret et modo, respondet *Hieronymus:* tunc potuisse simulari, cum nondum per tot gentes confirmatum esset Evangelium, nunc non posse.

Deinde salva meliori iudicio semper mihi visum est inter *Hieronymum* et *Augustinum* nullam de re, sed solum de nomine fuisse controversiam. Nam inter *Augustinum* et Hieronymum illud convenit, quod *Augustinus* ultra medium epistolæ 19. ponit: qui eo animo volebant circumcidi post Christi mortem, quod aliter se putabant in Christo non posse salvari, iis Christum nil profuisse; inutilis enim erat iam tunc circumcisio. Deinde illud etiam sine controversia uterque fatetur, initio nascensis Ecclesiæ propter bonum iudæorum licuisse uti legalibus absque tali animo et intentione, qualem explicavimus, postea vero nullo modo licuisse provulgato iam Evangelio. Nam et *Hieronymus* illa Epistola 11. et *Augustinus* Epistola 19. clamant libera voce: in barathrum diaboli devolvi qui eas cæremonias observat. Insuper illud quoque non negavit *Hieronymus,* Apostolos non potuisse uti illis cæremoniis in eum finem, ut persuaderent iudæis, qui eos videbant, cæremonias illas adhuc esse necessarias, et a se assumi tanquam necessarias, cum tamen revera hoc animo non assumerent. Id enim quod viderim nusquam *Hieronymus* innuit, et hoc fuisset periculosum mendacium contra professionem fidei, et scandalum manifestum.

Recte igitur ita loquitur *Hieronymus* versus finem Epistolæ 11.: nec multum interest inter meam, et tuam sententiam, quia ego dico, Petrum et Paulum timore fidelium iudæorum legis exercuisse, imo simulasse mandata, tu autem asseris, hoc eos fecisse non mentientis æstu, sed compatientis affectu, dummodo constet, vel metu, vel misericordia eos simulasse, quod non erant. Ex quo constat utrumque consentire in eo, quod aliquanto tempore post

Christi mortem vel metus, vel misericordiæ causa licuisse uti cæremonialibus. Verum hunc usum *Hieronymus* idcirco vocat simulationem, quia Apostoli non eo fine utebantur istis cæremoniis, in quem institutæ erant; hoc est tanquam signis venturi Messiæ, et populi Dei, aut tanquam necessariis ex præcepto. Et certe ipsemet *D. Paulus Galat.* 2. v. 13. *Petri* simulationem vocat observationem legalium: *Augustinus* vero cum sciret simulationis rationem in rigore sumptam includere mendacium, et in materia religionis etiam peccatum contra professionem fidei: idcirco noluit eam vocare simulationem, sed compatientis affectum, ne iudæi scandalizarentur. Unde Apostoli utebantur sine ulla simulatione proprie sumpta, utebantur legalibus, non ut ficte ostenderent necessarias esse ad salutem, sed ut ostenderent non fuisse sacrilegas et perniciosas.

Ad ea, quæ pro *Hieronymo* attulimus, si quis iis probare vellet simulationem presse sumptam licitam esse, responderi potest: Divum *Petrum* sine ulla simulatione abstinuisse a cibis gentium, ne iudæi scandalizarentur, id quod absque ullo peccato facere potuit: et tamen reprehensibilis fuit; nam in actione humana duo possunt considerari, primo intentio, conscientia et fides operantis. 2. Eventus talis operis, vel circumstantia aliqua ex inconsideratione omissa, ratione cuius operatio est intenta. Fieri ergo potest, ut quis bona intentione operetur, et propter naturalem inadvertentiam omissionis alicuius circumstantiæ digne reprehendatur exterius, ut cautior fiat in posterum. Licet ergo *Paulus* sciebat *Petrum* non peccare scienter in materia tam gravi, nec velle scandalizare gentiles; tamen, quia ex eius operatione cogebantur gentes iudaizare, hoc est putabant gentes debere se necessario observare cæremonias legis, idcirco ratione huius eventus, quem *Petrus* non adverterat, potuit merito reprehendi a *Paulo,* qui prudenter omnia considerans advertebat, satius esse hic et nunc permittere, ut iudæi, qui venerant, offenderentur, si tamen offendi ex malitia volebant, quam ut gentes scandalum paterentur.

Ad exempla *D. Pauli* respondet *Augustinus* Epistola 19. Paulum usum esse legalibus, ut ostenderet se illa non aspernari, tanquam idololatrica, nec a Deo data, quod confirmat *Augustinus* ex verbis *Iacobi* Act. 21. v. 21. Quamvis quando urgebant iudæi, ut *Titum* circumcideret, voluerit acquiescere Gal. 2. v. 3. Quia ut ibidem dicitur subintroducti falsi fratres id urgebant, qui scilicet putabant necessariam esse servitutem legis.

Christus Dominus vero non simulavit proprie se esse peccatorem, quia non assumpsit similitudinem carnis peccati, ut putaretur peccator, quamvis sciret multos id putaturos, sed ut nos redimeret. Eodem modo Christus Dominus potuit revera velle ulterius ire, nisi a discipulis cogeretur manere, nec animo decipiendi significavit Christus discipulis id, quod revera non erat, et illud factum vocatur fictio materialiter, quia discipuli ex illo facto decepti sunt, putantes eum nolle manere, sed velle ad vicinum oppidum ire.

Ad factum *Iosue* respondeo: licet quidem hostibus struere insidias, ex quibus sciuntur hostes decipiendi, nunquam tamen licet simulare formaliter, id est animo generandi in aliis falsam opinationem, seu animo fallendi, et significandi exterius id, quod revera non est, quia hoc esset mendacium in facto, quod nullus honestus finis excusat a peccato; licet ergo se recipere, non ut persuadeat se timere, cum revera non timet, sed ut ad locum opportunum pertrahatur hostis, etiam si sciatur hostis putaturus, ipsum metu se recipere et consequenter re vera illo opere decipiatur hostis; nam ut diximus, verborum et actionum non eadem est ratio. Uti enim possumus rebus et actionibus ad significandum aliquid, etiamsi sciamus alios arbitraturos, eam actionem aliud significare, et in tali casu solum materialiter dicimur decipere, eo quod ex facto nostro alio fine facto alii decipiantur. *Iehu* vero non tam facto, quam verbis mentitus est, cum edixit se velle sacrificare Baal, ideoque a peccato excusari non potest, nisi ratione ignorantiæ invincibilis, de quo plura dixi 22. qu. 3. ar. 2.

Quo autem precise tempore cæperint esse mortifera legalia in universum, non puto posse prudenter definiri. Illud solum certum est, eam legem cæremonialem, quam Apostoli *Act.* 15. v. 29., renovarunt, de idolotytis, sanguine et suffocato non edendis, diu in Ecclesia remansisse; nam ut *Eusebius* lib. 5. c. 1. cum Biblidem torquerent, ut fateretur thyestea convivia, et Oedipodis incestus Christianorum, respondit: Quomodo infantes ederent illi, quibus ne irrationabilium quidem pecudum sanguine vesci licet? *Tertullianus* Apolog. d. 9. v. 138. Erubescat error nosse Christianos, qui ne animalium quidem sanguinem in epulis esculentis habemus, qui præterea quoque suffocatis et morticinis abstinemus, ne quo modo sanguine contaminemur. Denique inter tentamenta Christianorum, botulos etiam cruore distentos admovetis, certissimi scilicet

illicitum esse penes illos, per quod exorbitare eos vultis. Similia *Origenes* 8. contra *Celsum, Cyrillus* Hieros. Cateches. 4. *Augustinus* Epist. 154. Et lib. 32. contra Faustum cap. 13. *Leo* Epist. 77. cap. 5. *Leo* Imperator Novella 58, Concil. *Aurelian.* 2. can. 19, 20. *Vormatiense* cap. 65. Quamvis enim, ut recte notat *Gabriel Vasquez* 12. Disp. 182. cap. 9. Iren. lib. 3. d. 12. v. 28. *Cyprianus* lib. 3. ad Quirinum, *Pacianus* Paræsesi ad pœnitentiam, quæ habetur Tom. 1. Biblioth. Patrum, non legant illo *Act.* 15. (suffocatum) sed solum idolotytum et sanguinem, *Gaudentius* vero Brixiens. Tract. de Machab. qui habetur Tom. 7. Biblioth. et *Augustinus* 32. contra Faust. d. 13., illud a suffocato tantum per interpretationem addunt, hoc modo: abstineatis vos ab immolatis, fornicatione et sanguine, id est a suffocatis: tamen græci omnes ita legunt, ut hodie in vulgato legimus interprete. Causas vero huius legis bene prosequitur *Gabriel Vasquez* loco citato. Vel enim ea est, quam *Augustinus* dat 32. contra Faustum d. 13. ut facilius duo parietes in angulari lapide Christo coirent, aliquid non valde onerosum relinquentes, in quo gentiles post Christum convenirent. Vel ne viderentur preciosa sacrificia gentilium edere, cum aliqua specie ethnicæ superstitionis; nam ut *D. Thomas* 12-a qu. 102. ar. 6. ad 1. *Origenes* 8. contra Celsum, *Strabo* 5. Geograph. Turrian. lib. 1. pro Canonibus Apost. Cap. 5. notant: gentiles inter preciosa sacrificia habebant sanguinem et suffocatum, et Deus in lege veteri tanquam rem preciosissimam sanguinem animalium, in quibus vita est, voluit pro vita hominum sibi offerri, ut colligitur ex *Levitico* 17. v. 11.: ex his

Dico breviter: necessitatem Baptismi incepisse statim in Christi passione, licet ratione ignorantiæ invincibilis excusati sint a peccato transgressionis præcepti Baptismi ii omnes, quibus non fuit hoc præceptum sufficienter promulgatum. Ratio huius ex dictis est clara: nam lex vetus cum suis cæremoniis cessavit in Christi morte, et incæpit lex nova eo statim tempore, ut ex *D. Paulo* constat locis supra citatis. Et quia Scriptura passim docet: Umbram legis non cessasse, nisi succedente veritate, ergo sicut immediate post confirmatum posterius testamentum morte testatoris validum esse cæpit posterius testamentum, prius vero abrogatum est; ita sacramenta posterioris testamenti incæperunt esse necessaria. Respondet *Suarius* Disp. 27. sect. 4., etiamsi in Christi morte abrogata sit lex vetus et cæperit novum testamentum, tamen toto tem-

pore ante promulgationem legis novæ durasse legem naturalem et remedia illius. Quod idem dicere debet consequenter *Bellarminus*, qui lib. 1. De Baptismo c. 5. fatetur: legem veterem abrogatam in Christi morte, necessitatem tamen Baptismi cæpisse in die pentecostes. Sed id nullam probabilitatem habet, nec quod sciam, ab ullo hactenus dictum est: inter obligationem legis Evangelicæ et legem veterem iudæos revolutos esse ad statum legis naturalis; et est contra *S. Paulum*, qui ut supra diximus, umbrarum expulsionem factam esse dixit per lucis et veritatis adventum, atque adeo simul factam esse intraductionem novæ, et evacuationem veteris legis. Ac proinde post Christi mortem nemini contigit salus sine Baptismo, saltem sanguinis vel flaminis, atque ideo *Augustinus* ex *Cypriano* conatur ostendere etiam bonum latronem cum Christo crucifixum non esse salvatum sine Baptismo sanguinis saltem, vel flaminis, ut videre est lib. 4. De Bapt. contra Donatum c. 22. 23. Vide *Suarii* 3. p. qu. 46. ar. 11. in commento. Licet enim ut bene notat *Suarius* cum *Augustino* proprie martyr non fuerit, qui propter scelera sua plexus est: tamen flaminis Baptismo potuit baptizari.

ARTICULUS III., IV., V., VI., VII., VIII.

De Materia et forma Baptismi.

Diximus supra qu. 60. ar. 5. paulo ante dub. primo, *Calvinum* et *Bezam* docere materiam Baptismi non esse solam aquam, sed quemvis liquorem in defectu aquæ. Imo, ut qu. 62. ar. 1. dub. 1. Dicto 1. vidimus, *Calvinus* lib. 4. C. 16. v. 25. explicans illud *Ioannis* 3. v. 5. Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu, ait: aquam se accipere pro spiritu, qui aqua est, quemadmodum *Matth.* 3. v. 11., cum Christus baptizare dicitur in Spiritu et igni, nomine ignis Spiritus Sanctus accipitur, qui in regeneratione ignis officium naturamque habet. Ita inquit renasci aqua nil est, quam vim illam spiritus recipere, quæ in anima id facit quod aqua in corpore, quæ omnia eo tendunt, ut necessitas Baptismi destruatur, ut postea videbimus. Nihilominus dicendum est 1. Materia remota Baptismi est aqua naturalis. Ita definitum est in Concilio *Florentino;* et postea in *Tridentino* Sess. 7. Can. 2. De Baptismo, ubi damnantur, qui aquam veram et naturalem negant necessariam,

et verba Christi, in quibus mentio fit aquæ, ad metaphoram detorquent, et *Innocentius* 3. Cap. 3. Extra De Baptismo: qui defectu aquæ guttis salinæ aspersus fuit, eum non esse baptizatum declarat. Patet ex Scripturis, *Ioann.* 3. v. 5. Nisi quis renatus fuerit ex aqua etc. Quo loco veram et naturalem aquam intelligi debere ex Apostolorum praxi patet *Act.* 8. v. 36. 38. Ubi *Philippus* eunuchum in aqua naturali baptizavit, et *Act.* 10. v. 47. *Petrus* centurionem, et certe si eo loco aquæ nomen metaphorice accipiatur, nusquam in Scriptura præceptum est de Baptismo aquæ, quod usurpatur etiam a calvinistis. Et Patres convenienter ut *Iustinus, Tertullianus, Cyprianus, Ambrosius, Hieronymus, Basilius, Nazianzenus, Augustinus, Chrysostomus* et alii locum illum de Baptismo aquæ explicant, ut late ostendit *Bellarminus* lib. 2. De Sacramentis in genere cap. 3., et regula generalis est, præsertim ubi præcepta traduntur et instituuntur sacramenta, verba proprie esse accipienda, nisi evidens necessitas et authoritas contrarium suadeat; alias enim nihil firmum esset in Scriptura. Confirmari potest ex prophetiis, quæ de Baptismo habentur *Ezech.* 36. v. 25. Effundam aquam mundam etc. *Zach.* 13. v. 1. Exiit fons patens, *Micheæ* 7. v. 19. Proiiciet in profundum maris omnia peccata. Similia sunt *Ezech.* 16. v. 4. *Iza.* 1. v. 16.: confirmatur 2. Ex variis congruentiis, quas adferunt Patres prædicti, quod ut aqua sordes corporis abluat, terram fæcundet etc.: ita Baptismus etc. quod aqua sit obvium purissimum innoxium elementum. Nec illud quod adfertur ex *Matth.* 3., simile est, ibi enim loquitur Christus Dominus de adventu Spiritus Sancti, non de sacramento Baptismi. Sed de eius loci expositione latius *Suarius* hic Disp. 20. Sect. 1. in fine.

Ephes. 5. v. 26. Mundans lavacro aquæ. Prophetiæ Isai 55. Ezech 47. Diluvio confertur Baptismus 1. Petri 3. Transitus per mare rubrum 1. Corinth. 10.

Ex hac conclusione infertur regula generalis ad multos casus particulares resolvendos, scilicet materiam Baptismi esse aquam substantialem aptam ad abluendum. Dixi (aptam ad abluendum), ut nivem, glaciem etc. excludam, si quidem ut dicto 2. ostendemus, materia proxima debet esse ablutio aquæ. Dixi (substantialem); nam accidentalis mutatio aquæ non tollet materiam Baptismi, ut si fit aliqua parva admistio alienæ materiæ, qualis esse solet in aqua pluvia, aquis thermalibus, et in aqua, cui in Ecclesia chrisma miscetur in benedictione fontis. Idem est iudicium, si modicum salis, cineris, vini misceatur et de iure carnium, in quo modicum substantiæ admiscetur. E contra vero, aqua, cui tantum

est admistum externæ substantiæ, ut tollatur substantia specifica aquæ, vel certe ut moraliter loquendo non sit aqua, non est materia sufficiens, ut est lixinium saliva, lachrymæ, densum lutum et iusculum bene pingue etc. De aquis destillatis et cerevisia videri alicui posset, quod non minus sint materia, quam aquæ thermales multas qualitates alienas habentes et quam aqua turbida, vel pluvia, quæ eodem modo generatur per evaporationem mistorum, quo aquæ destillatæ: communis tamen sententia est has non esse materias, sive differant specie physica ab aquis naturalibus, sive tantum accidentaliter; quia communiter et morali modo non censentur aquæ, quod ex dictis qu. 60. ar. 5. dict. 2. confirmari potest. Nihilominus quia multi putant ob rationem prædictam has esse sufficientes materias, in casu necessitatis posset quis baptizari cerevisia etc., ita tamen ut postea sub conditione iterum baptizaretur.

Dico 2. Materia proxima Baptismi non est aqua secundum se sumpta, sed aqua ut actu abluens corpus: ita colligitur ex *D. Paulo Ephes.* 5. v. 26. Mundans lavacro aquæ etc. Ad *Titum* 3. v. 5. Salvos non fecit per lavacrum etc., ubi manifeste indicat Apostolus, effectum spiritualem mundationis pendere non ab aqua simpliciter, sed ab ablutione. Ablutio vero supra aquam addit realem contactum successivum, seu motionem per corpus, sive illa fiat per immersionem, aut capitum, ut tempore *Augustini* fieri solitum constat ex Cap. 78. postquam vos de Cons. d. 4., aut totius corporis, sive per infusionem, vel aspersionem, licet enim antiqua fuerit Ecclesiæ consuetudo, ut communiter in aquam immergerentur et quidem ter qui baptizabantur: verum, ut recte docet *S. Cyprianus* Epist. 76. v. 44., aspergi vel perfundi posse ait ægros, *Gregorius* lib. 1. Epist. 41. ad Leandrum, Concil. *Tolet* 4. Cap. 5., ex eodem *Gregorio* idem definit, et consuetudo Ecclesiæ id docet, et Apostolos ita fecisse credibile est, cum *Act.* 2. v. 42., uno die tria millia hominum baptizarent, et *Tertullianus* de Pœnit. c. 6. v. 37. Asperginem aquæ nominat Baptismum, ut in eo loco annotavit *Pamelius,* et latius initio annot. in libro de Baptismo *Tertulliani.* Unde sine causa dubitat *Nicephorus* lib. 6. cap. 3., de *Novati* Baptismo: an vere fuerit baptizatus, cum in ipso lecto uti decumbebat perfusus est; ita enim expediebat propter penuriam aquæ, magnum numerum baptizandorum, debilitatem, periculum morbi infantis, honestatem præsertim in fæminis etc. ut aspersio

Vide qu. 68. ar. 11.

vel perfusio sufficeret; recte infert *Augustinus* lib. 2. De peccat. merit. cap, 27. Neminem in suo parente renasci posse non natum; sicut enim ait qui mortuus non est, resurgere non potest, ita qui natus non est, renasci non potest. Ratio est, quia cum in utero est, vel in culeo etc. ablui non potest. Quæ vero pars ablui debeat varie disputant Theologi. Ego supposito cum *Augustino,* quod corpus debeat tangi, ut cor abluatur, etsi nullam video sufficientem rationem, cur dicamus caput necessario debere ablui, præsertim si vel periculum infirmitatis sit ex capitis ablutione, vel si difficultate periculosa partus caput ablui non posset: tamen quia multi cum *D. Thoma* hic qu. 68. ar. 11. ad 4. *Suario* Disp. 20. Sect. 2. *Valentia* Disp. 4. g. 1. p. 2., putant iterum baptizandum sub conditione eum, cuius sola manus abluta est in partu, tutius esset id facere.

An vero cum quis in præsenti vitæ periculo aliter baptizari non posset, nisi in puteum altum, ex quo hauriri aqua non potest, proiiciatur, validus sit Baptismus, si quis in aquam proiiciatur, varie disputant doctores, qui quidem omnes consentiunt illicitum et sacrilegum esse taliter baptizare, sicut etiam in aqua præsentissimo veneno infecta, quia non sunt facienda mala ut eveniant bona, *Rom.* 3. v. 8.: tamen non video, cur talis Baptismus non esset verus et validus Baptismus, ideo placet, quod *Suarius* Disp. 20. Sect. 3., docet cum *Gabriele* in tali casu verum perfici sacramentum, ubi recte notat idem, *Gelasius* de Cons. d. 4. Cap. Multi 82.; non damnat eos, qui trina mersione non utuntur, sed qui in solius Christi nomine baptizant; *Eunomius* vero teste *Theodoreto* lib. 4. sanct. fabular. damnatus est eo, quod hæretico spiritu ad inducendos falsos errores sustulit trinam immersionem.

Dico 3. In forma huius sacramenti exprimi debet actus, qui fit, persona recipiens et ministrans, et causa principalis, cuius virtute fit. Hæc conclusio ex usu et traditione Ecclesiæ certissima est.

Hæc tota Conclusio ex ea forma, quam usus et authoritas Ecclesiæ etiam novatoribus ipsis usurpandam persuasit, clarissima est, ex illa nempe: Ego te baptizo in nomine Patris etc.; quamvis enim nusquam in Scriptura hæc forma habeatur, solum enim præscribitur *Matth.* 28. v. 19., ut Apostoli doceant omnes et baptizent in nomine Patris etc., ex quibus præcise verbis absque Traditione Ecclesiæ non magis colligitur in administratione Baptismi

Traditio.

asurpanda esse illa verba: ego vos baptizo, quam in concione dicendum esse: ego vos doceo. Verba enim illa nude sumpta non præscribunt, ut minister verbis exprimat, quod facit, sed solum ut opere faciat: quamvis inquam expresse in Scriptura ea forma non habeatur, ecclesiastica tamen Traditio docet hanc esse veram formam, in qua ea omnia, quæ diximus, exprimuntur. Et primo quidem exprimendam esse actionem, docet *Alexander* 3. Extra de Baptismo et eius effectu Cap. 2. Si quis, ait, ter puerum in aqua merserit in nomine Patris etc., et non dixerit: Ego te baptizo, non est puer baptizatus; Concilium *Florentinum* catechismi et libri rituales. Et ratio est, tum quia ablutio externa etiam cum invocatione Trinitatis, indifferens est ad multa, verbi gratia ad refrigerandum, vel sanandum corpus etc. Ergo, ut determinetur ea actio et invocatio ad hunc actum potius, quam ad illum, addi debet verbum: baptizo, aut, quod idem significat, ut abluo, mergo, aspergo etc., quæ ex usu Ecclesiæ in tali cærimonia significant ablutionem non tantum externam, sed et internam: tum quia sacramenta significant, quod efficiunt; sed efficiunt ablutionem interiorem, ergo eam significare debent per ablutionem exteriorem verbis expressam.

Secundo exprimi debere personam eius, qui baptizatur, sive per pronomen demonstrativum; te, ut latini faciunt, sive absque tali pronomine, ut faciunt græci, cum dicunt: baptizetur servus Christi. Probatur. Ex illo cap. 1. de Baptismo et eius effectu, et ex Concilio *Florentino,* ubi difinitur: exprimi debere persona eius, qui baptizatur, vel expresse, scilicet per pronomen te, vel saltem in ipsa actionis expressione; illa enim actio necessario est in aliquo subiecto. Ex quo infert *Innocentius* Cap. 4. Debitum de Baptismo: neminem posse seipsum baptizare; nam et Christus Dominus dixit: baptizantes eos, et in naturali generatione nemo seipsum generare potest; ac proinde iudæus ille, cuius ibi meminit *Innocentius,* seipsum baptizando erravit forte ex ignorantia invincibili.

Tertio personam ministri exprimi debere docet idem *Alexander* illo cap. 1. de Baptismo; ex quo *Sylvester, Tabiena* in Summis Bapt. dubitare videntur: an græci vere baptizent, sed immerito; siquidem in *Florentino* concilio declaratum est: Baptismum græcorum esse ligitimum, nec unquam rebaptizantur, qui sic sunt baptizati, nec ordinati de novo consecrantur græci a schismate reuniti Ecclesiæ quod tamen fieri deberet, si Baptismus eorum validus non esset.

Sciendum ergo est, personam ministri, sicut et personam baptizati posse exprimi, vel explicite et in recto, quomodo facit latina Ecclesia, vel implicite et in actione ministri virtualiter et in obliquo, ut faciunt græci; cum enim dicunt: baptizetur, intelligi debet: a me. Nam licet græci, id nolint intelligere, imo ideo non dicunt: Ego te baptizo, ne videantur sibi attribuere Baptismum, ac proinde verbo illo non subintelligant personam ministri, sed Christi, hæc tamen eorum opinio nihil officit veritati sacramenti, ut ex dictis q. 64. dub. 2. dict. 2. Comm. 4. Nec aliud docet *Suarius* hic disp. 22. sect. 2. dicto. 2., in re, quamvis verbis contrarium dicat. Quod vero *Innocentius* 4. In cap. 1. de Baptismo ait, quod si quis latinus ea forma uteretur, non vere baptizaret, ut verba iacent, verum non est; cum enim Ecclesia non possit mutare substantialia sacramentorum, ut ex *Tridentino* supra diximus, si ea forma apud græcos valet, etiam apud latinos valida esset, ut in simili de fermentato dicemus in materia de Eucharistia, quare *Innocentius* forte solum voluit latinum, qui putaret eam formam non esse legitimam, et tamen ea uteretur, non baptizare, quia tunc non haberet intentionem.

Quarto exprimi debere causam principalem, in cuius virtute confertur Baptismus, certum est. Sed an sufficiat exprimi Christum Dominum, vel tota Santissima Trinitas sit exprimenda, gravis est difficultas.

Prima sententia est *D. Ambrosii* libro 1. de Spiritu Sancto cap. 3. ante medium ait: validum esse Baptismum tantum in Christi nomine collatum. Idem *Nicolaus* pontifex ad Consulta Bulgarorum, et habetur de Cons. d. 4. can. 24. A quodam; ubi ait: iudæum valide baptizasse, si in nomine Sanctæ Trinitatis, vel tantum Christi baptizavit, ut sanctus exponit *Ambrosius*. Fundamentum est. Nam *Act.* 2. v. 38. cap. 10. v. 48., cap. 19. v. 5. Apostoli baptizasse leguntur in nomine Domini Iesu. Imo, quod plus est, *D. Bernardus* Epistola 340. ait: validum esse Baptismum in nomine Dei et sanctæ crucis.

Verius tamen est in forma Baptismi semper debuisse exprimi totam Sanctissimam Trinitatem, nec Baptismum in solius Christi nomine collatum validum fuisse, aut esse. Probatur. Nam imprimis *Pelagius* papa De Cons. d. 4. cap. 30. Si revera etc., iubet baptizari eos in nomine Trinitatis, qui solum baptizati fuerunt in nomine Domini. Idem *Pelagius* ibidem c. 82. Multi sunt etc.; Trinitatis invocationem et trinam inmersionem requirit ad Baptismum, licet

non eodem modo. *Zacharias* etiam papa ibidem c. 83. in Synodo, qui, ait, unam tantum personam Trinitatis in Baptismo non nominaret, illud Baptisma esse verum non posset, et *S. Cyprianus* Epistola 73. n. 59., explicans illum locum *Act.* 2. Ideo ait Petrum mentionem Iesu Christi facere, non quasi Pater omitteretur, sed ut Patri Filius quoque adiungeretur, et *Augustinus* Tom. 6. lib. 3. contra Maxim. arian. c. 17., eundem locum explicans ait: Non nominatis Patre et Spiritu Sancto in nomine Christi iusti sunt baptizati, et tamen intelliguntur non baptizati, nisi in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Similia ex Chrysostomo, Fulgentio, Origene, Theophilo refert *Suarius* illa disp. 21. sect. 3. Et *D. Basilius* lib. de Spiritu Sancto cap. 12. ait: nunquam collatum fuisse Baptismum sine invocatione Trinitatis. Sed quemadmodum, inquit, dicitur: vos baptizabimini in Spiritu Sancto, Ipse vos baptizabit in Spiritu Sancto, non ideo tamen quis dixerit perfectum esse Baptismum, in quo solum Spiritus nomen invocatum est. Concludit: si in Baptismo separare Spiritum Sanctum a Patre et Filio perniciosum est baptizanti, baptismum accipienti inutile. Similia reliqui Patres, quos late refert Bellarminus lib. 2. de Baptismo c. 3. *Valentia* disp. 4. q. 1. p. 3. *Suarius* disp. 21. sect. 3. Deinde ex Scriptura probatur. Nam generalis ratio baptizandi præscripta fuit Math. 28. v. 19., ut in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti baptizarentur, nec usquam legimus in ea forma dispensatum a Christo, nec expediebat statim post institutum hoc sacramentum aliter illud administrari, quam fuerat institutum et quam deinceps administrari debebat in Ecclesia. Et *Act.* 19. v. 2. aperte iudicatur Apostolos non baptizasse in nomine solius Christi; cum enim dicerent Christiani se nescire, quid sit Spiritus Sanctus, *Paulus* subiungit: In quo ergo baptizati estis; quæ interrogatio non est cohærens, nisi tunc fuissent baptizati fideles in nomine Spiritus Sancti. Ad fundamentum igitur contrariæ sententiæ respondeo: cum Apostoli dicuntur baptizasse in nomine Christi, vel sensus est eos baptizasse in virtute et auctoritate a Christo accepta, seu, quod idem est, baptizasse Baptismo, quod ex Christi præcepto per invocationem Trinitatis celebrabatur, vel sensus ille est, quem ut mox dicemus, *Nicolaus* papa intellexit. Ad authoritatem *Nicolai* papæ quidam, ut *Suarius* loco citato, dicunt pontificem, ut privatum doctorem errasse eo loco. Alii, ut *Valentia* disp. 4. q. 1. p. 3. §. Ad testimonia, aiunt pontificem in eo, quod ibi definit, non errasse;

Augustinus 7. de Baptizmo c. 53.

definit enim id, quod interrogatum erat: an scilicet Baptismus a iudæo collatus validus sit, et respondet: validum esse, si in nomine Trinitatis collatum sit Baptisma. Addit deinde confirmationem quod secundum *Ambrosium* etiam in nomine Christi tantum collatum Baptisma valeat; in qua confirmatione nil mirum est, si labatur, sicut Concilium 2. *Nicænum* lapsum est in probatione suæ definitionis, cum ex eo probat Angelos pingi posse, quia corporei sunt. Mihi videtur per Baptismum in nomine Christi collatum et *Nicolaum* Papam intellexisse Baptismum in quo, etsi tota Trinitas exprimebatur, tamen loco Flii ponebatur Christus. Videntur enim hi sensisse Baptismum per Christi nomen, de quo mentio est in *actis* Apostolorum, collatum fuisse in nomine Patris, Iesu Christi et Spiritus Sancti, quæ forma valida est; nam Christus alias Filium incarnatum significat. Cum autem *Nicolaus* addit particulam (tantum), non excludit alias personas, sed solum expressam Filii mentionem.

Ambrosius probat æque hunc sensum.

Addit optime *Suarius* illa sect. 3. et 4., *Valentia* loco citato: in forma Baptismi necessario debere exprimi per Trinitatem personarum etiam veritatem essentiæ per illam vocem: in nomine, invalidumque esse sacramentum, si eius loco ponatur: in nominibus, quia per hanc vocem non exprimitur professio unius essentiæ. Similiter confusam solum trium personarum invocationem non sufficere ad formam Baptismi et ideo, quicquid dicat *Caietanus* non esse validum Baptismum in nomine Santæ Trinitatis collatum, sed invocatio Trinitatis talis debet esse, qualem habet usus Ecclesiæ. An vero Baptismus collatus in nomine Genitoris, Geniti et Procedentis validus sit, varie disputant Theologi. *Caietanus* hic putat validum, et revera vix potest ostendi, cur non sit validum. Communis tamen sententia est: invalidum esse et saltem sub conditione repeti debere Baptismus eius, qui sic esset baptizatus.

ARTICULUS XI., XII.

An sint Tria Baptismata?

D. Thomas art. 9. disputat: an Baptismus possit iterari, de quo mox dicemus breviter, quantum sat erit. Art. 20. disputat de ritibus et cæremoniis Baptismi, de quibus agemus q. 68. His ergo nunc missis supponendum est, tria communiter a sanctis Patribus

et Theologis assignari Baptismatâ, quibus scilicet consequimur effectum Baptismi et abluitur homo ac sanctificatur absque alterius sacramenti susceptione 1. Baptismum fluminis, cuius materiam et formam hactenus explicavimus, et quo sanctificari hominem et Christo incorporari partim probavimus supra, partim q. 69. probabimus. 2. Baptismum flaminis, hoc est charitatis et pœnitentiæ a Spiritu Sancto per gratiam in nobis excitatam Certum enim est ex Scriptura sacra, quod qui diligit, diligitur a Patre; *Ioan.* 14. v. 27. Et omnis, qui diligit, ex Deo natus est, *Ioan.* 14. v. 17. Charitas enim operit multitudinem peccatorum, *Petri.* 4. v. 8. Ezech. 18. v. 21. Si impius egerit pœnitentiam, vita vivet et non morietur. Unde præclare dixit *Augustinus* lib. 4. de Baptiz. contra Donatum cap. 22. Invenio non tantum passionem pro nomine Christi, id quod ex Baptismo deceat posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium Baptismi in angustiis temporum succurri non possit, quod postea probat *Augustinus* exemplo boni latronis, qui sine Baptismo, nec pro Christo, sed pro suis facinoribus moriens salvatus est, et *Innocentius* 3. cap. Apostolicam Extra, de Presbytero non baptisato, ait Presbyterum non baptizatum, qui in fide obiit, purgatum esse ab originali peccato, idque probat ex *Augustino* et ex *B. Ambrosio*, de obitu, *Valentiniani* qui *Valentinianum* ad Baptismum properantem sine Baptismo mortuum nil dubitat salvatum esse. Nec contrarium docet *Augustinus* de dogmatibus Eccles. c. 74. et refertur de Cons. d. 4. can. 37. Catechumenum, cum docet Catechumenum quantumvis in bonis operibus defunctum non habere vitam æternam sine baptismo, nam loqui videtur de Catechumeno, qui cum possit baptizari, negligit hoc sacramentum, quo etiam modo intelligi debet, quod idem *Augustinus* lib. 4. de Baptiz. c. 21. et refertur de Cons. d. 4. can. 19. Non dubito, cum ait: bona Catechumeno Baptismi deesse ad capessendum regnum cælorum, ut idem *Augustinus* se explicat capite 22. iam citato. Et idcirco Concilium *Tridentinum* Sess. 6. cap. 4. Iustificationem primam ait fieri non posse post Evangelium provulgatum sine lavacro regenerationis, aut eius voto, quod manifeste indicat suppleri posse vices Baptismi, si adsit votum illius; quomodo autem dicatur aliquid esse votum Baptismi, q. 68. explicabimus.

Et refertur de Cons. d. 4. cap. 34 Baptismi vicem

Similia de prædestinatione Sanctor. lib. 1. cap. 7. Tract. 13. in Ioan. *Ambrosius* de his, qui initiantur c. 4.

Tertio. Baptismum vocant sanguinis, seu Martyrium, in quo vita pro Christo et eius veritate perditur; qui modus loquendi

fundamentum habet in Scriptura, *Marci* 10. v. 38. Potestis bibere calicem, et Baptismo, quo ego baptizor, *Lucæ* 12. v. 50. Baptismo habeo baptizari etc. Nam per Martyrium suppleri vices Baptismi et iustificari hominem communis est omnium Catholicorum sententia. Et colligitur ex illo *Matt.* 10. v. 39., qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam; quod repetitur *Matt.* 16. v. 25. Et *Marci* 8. v. 35. *Lucæ* 9. v. 24., loco inveniet, dicitur, salvam faciet; *Ioan.* 12. v. 25., loco salvam faciet dicitur: In vitam æternam custodiet. Deinde postquam *Ioan.* 14. v. 23. dixerat Christus: Eum, qui se diligit, diligi a Patre, subdit paulo post *Ioan.* 15. v. 13.: Maiorem charitatem nemo habet, quam ut animam suam ponat, demum *Matth.* 10. v. 32. *Lucæ* 12. v. 48., qui confitetur me coram hominibus, confitebor et ego coram Patre meo: quæ omnia Christi dicta ita universalia sunt, ut ex illis facile intelligatur, omnia, quæ ad salutem alicuius adulti necessaria sunt, coniuncta esse cum morte pro Christo. Unde *D. Augustinus* 13. Civit. c. 7. et 8., postquam dixisset: tantum valere mortem pro Christo, quantum si baptizati essent, id probat ex locis Scripturæ iam citatis. Ideoque ibidem cap. 4. ait Christum excepisse Martyres ab illa sententia, nisi quis renatus fuerit ex aqua etc. *Tertullianus* vero in Apolog. c. 50. v. 634. Christiani, ait, pati exoptant, ut totam Domini gratiam redimant, ut omnem veniam ab eo compensatione sanguinis sui expediant; omnia enim huic operi delicta donantur. Inde est, ait, quod sententiis vestris gratias agimus, et ut est æmulatio divinæ rei et humanæ, cum a vobis damnamur a Domino absolvimur. *Cyprianus* Epistola 9. v. 11., 12. Glorisso cruore Martyrum ignem gehemæ seponi ait, emi immortalitatem pretio sanguinis. Et Epistola 73. v. 68. (quem locum recitat Augustinus 4. de Baptis. cap. 17.) Numquid potest vis Baptismi esse maior et potior, quam passio? ut quis corum hominibus Christum confiteatur, et sanguine suo baptizetur? Et paulo post in 71., 72. Martyrium vocat gloriosum et maximum sanguinis Baptismum, Martyres vero sanguine suo baptizatos et passione sanctificatos. *Damascenus* 4. de fide c. 10. Tam Pænitentiam, quam Martyrium Baptismum vocat.

Et *Cyprianus* initio Exhortationis ad Martyrium, Martyrium vocat secundum baptismum, et hoc esse Baptisma in gratia maius, in potestate sublimius, in honore pretiosius Baptisma, quod nos de mundo recedentes statim Deo copulat. Eodem modo *Ambrosius, Hieronymus, Prosper, Ciryllus, Bernardus,* et alii, quos refert *Bellar-*

minus lib. 5. cap. 6. de Baptismo: Martyrium Baptismum vocant. Et eleganter author libri de Ecclesiasticis dogmatibus cap. 74. relatus de Cons. d. 4. cap. 37. Catechumenum: In Martyrio, ait, tota Baptismi sacramenta complentur, baptizandus confitetur fidem suam coram sacerdote, et interrogatus respondet, hoc et Martyr coram persecutore facit. Ille post confessionem vel aspergitur aqua, vel intingitur. Et hic vel aspergitur sanguime vel contingitur igne. Ille confitetur se mundi actibus renunciare, hic ipsi renunciat vitæ. Illi peccata omnia remittuntur, in isto extinguuntur.

Hæc igitur tria quamvis conveniant in ratione conferendi primam gratiam iustificantem, atque ita licet Baptismata, per quæ conferri possit gratia, sint tria essentialiter diversa, Sacramentum tamen Baptismi est unicum specie infima, ut colligitur ex illo *Eph* 4. v. 4.: Unus Deus, una fides unum Baptisma, ex Symbolo Nicæno. Probat id ipsum *Suarius* disp. 22. sect. 1., ex septenario numero sacramentorum, quia, inquit, specie infima sunt septem sacramenta. Differunt vero plurimum hæc Baptismata inter se. Potissimum tamen in duobus. 1. In ea ratione, per quam habent vim dandi vel obtinendi gratiam, essentialiter distinguuntur. Nam Baptismus aquæ per significationem sacramentalem confert gratiam, Baptismus flaminis per honestatem propriam actus contritionis, quæ est perfecta peccatorum detestatio, et quamvis ipsa per seipsam non dicatur esse forma sufficiens ad destruendum peccatum, est tamen ultima dispositio ad iustificationem. Denique Baptismus sanguinis vim habet iustificandi ex privilegio, et in adultis per honestatem confessionis, ut mortis passione consummatæ. Atque ita ex his solum Baptismus aquæ habet rationem sacramenti, quia ille solus habet vim conferendi gratiam per significationem practicam, in quo ratio sacramenti consistit. Præterea solus Baptismus aquæ est cæremonia exterior solennis et usitata, ut debet esse sacramentum.

2. In quo hæc Baptismata differunt est: nam Baptismus flaminis iterari sæpius potest, siquidem is, qui nondum est baptizatus, potest sæpius post contritionem peccare et rursus sæpius conteri. Baptismus vero sanguinis, quatenus includit passionem morte consummatam, iterari non potest naturaliter, idque ratione subiecti, quod semel extinctum naturaliter ad vitam redire non potest, quamvis ratione sui, non sit illicita iteratio Martyrii, si supernaturaliter revivisceret Martyr. At vero Baptismus fluminis

Initerabilis Baptismus.

non potest iterari in eodem subiecto, quod *D. Leo* Epistola 37. et 79. *Ambrosius* lib. 2. de pœnitentia c. 2., *Anselmus D. Thomas* et alii in cap. 4. ad *Ephes.* v. 4., probant ex illo *D. Pauli:* Unus Deus, una fides, unum Baptisma, quod etsi de unitate non numerica, sed specifica intelligi possit, sicut diximus, quemadmodum nec de unitate numerica fidei loquitur Apostolus: tamen prædicti Patres ad hanc rem confirmandam utuntur eo loco. Idem *Ambrosius* citatus probat ex cap. 7. ad *Heb.* v. 4., ubi illuminatos iterum revocari impossibile est, ubi per illuminatos intelliguntur baptizati, eo quod homines per fidem illuminantur, Baptismus autem est sacramentum fidei, et ita passim patres Baptizatos illuminatos vocant, ut ostendit *Suarius* disp. 22. sect. 2. Et certe non potest ibi Apostolus id significare, quod *Novatiani* volebant, lapsos non posse ad pœnitentiam revocari, cum ipse Apostolus manifeste contrarium doceat *I. Cor.* 5., ubi baptizatos fornicarios ad pœnitentiam hortatur; significat ergo *Paulus* impossibile esse, ut per Baptismum iterum renoventur, qui post Baptismum lapsi sunt; et si iteretur Baptismus, Christum ait iterum crucifigi, repræsentatione scilicet et professione ipsa, repræsentans vel Christum pluries mortuum, vel profitens unam mortem Christi non satis esse ad salutem. Alludit enim Apostolus ad illam sæpius a se usurpatam similitudinem, qua Baptismum confert morti Christi, ut *Rom.* 6. v. 3., qui baptizati sumus in Christo, in morte ipsius baptizati sumus. Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in morte; et *Coloss.* 2. v. 12. Consepulti Christo in Baptismo. Demum et consuetudo Ecclesiæ et illa Symboli *Nicæni:* Confiteor unum Baptisma, et expressa definitio *Concilii Florentini, Trid.* Sect. 7. can. 9., ostendunt nefas esse iterari Baptismum. Cuius rei ratio a priori est Christi institutio, quæ ex prædictis testimoniis innotescit. Congruentiæ vero variæ adferuntur a *D. Thoma* hic ar. 9., quæ supposita revelatione locum habere possunt; alias enim per se solæ non probarent hoc sacramentum iterari non posse.

Quamvis igitur si dubium sit: an quis vere sit baptizatus, nec ne, sub conditione baptizari possit, ut habetur cap. 2. Extra de Baptismo, cap. 110. Parvulos cap. 112. cum itaque, cap. 113. Si nulla, De Cons. dist. 4. Nam ut in 6. Synodo can. 84., Carthagin. 5. cap. 6. Et refertur de Cons. dist. 4. cap. 111. placuit etc. dicitur: Si moraliter certum non est, quod aliquis sit baptizatus, ne homo exponatur periculo damnationis, baptizari debet. Hæc autem moralis certitudo sufficiens habetur ex eo, quod quis natus et edu-

catus sit inter Christianos ad eam usque ætatem, in qua omnes solent baptizari, de quo late *Suarius* disp. 22. sect. 2. et disp. 32. sect. 6. Qui vero absque tali dubio rationabili rebaptizatur, tam baptizans, quam baptizatus, si peccati capax sit, iure imperiali capitis damnatur, ut habetur l. 2. Cod. Ne sanctum Baptisma iteretur. *Felix* Papa etiam varias pœnas imponit ei, qui rebaptizat, ut habetur cap. 118. Eos, quos de Cons. dist. 4., videlicet: ut tota vita pœnitentes, communionem fidelium non nisi in extremis recipiant; et ut *Suarius* illa disp. 31., probat ex communi sententia: rebaptizans ipso facto fit irregularis, ita tamen, si absolute et sine conditione rebaptizet; qui enim solum sub conditione rebaptizat, non fit irregularis, sicut nec is, qui absolute quidem rebaptizat, sed sine mortali peccato, eo, quod per ignorantiam excusetur a peccato, propter quod incurritur irregularitas a rebaptizantibus. His positis:

Dubium I.

QUID SIT MARTYRIUM, ET QUÆ AD ILLUD NECESSARIA?

Martyrium id est, quod testimonium, unde qui pro Christo et eius veritate defendenda mortem obiere, Martyres seu testes dicuntur a Patribus. Est enim Martyrium testimonium, quo morte pro Domino obita testificatur quis aliquam veritatem vel in seipsa, vel in aliquo opere virtutis relucentem. Ad hoc vero Martyrium, siquidem illud parvuli necdum usum rationis habentes subeant, nihil aliud est necessarium, quam ut occidantur propter Christum in odium scilicet Christi et fidei Christianæ, quod ex eo patet, nam innocentes, qui ab *Herode* propterea occisi sunt, quod Christus putaretur inter eos esse, et posse eorum cædi involui, vere Martyres sunt, ut in oratione Ecclesiæ habetur illis verbis: Deus cuius præconium innocentes Martyres non loquendo, sed moriendo etc. Et testatur *Augustinus* Tomo 1. lib. 3. de libero arbit. c. 23. Hos inquiens in honore Martyrum receptos veneratur Ecclesia, et Tom. 9. lib. 2. de symb. ad Catech. c. 5. Non illi moriuntur, sed gloria illis offertur immortalitatis. *Leo* ser. 1. et 2. de Epiphania. Ergo pari ratione qui occiduntur propterea, quod Christiani, quod baptizati sunt, potiori ratione Martyres erunt.

Si vero adulti sunt, qui Martyrio afficiuntur, multa requiruntur ad hoc, ut verum et salutare Martyrium censeatur.

Primo igitur necesse est, ut fidelis sit is, qui Martyrium sustinet. Nam etiamsi quis hæreticus pro Christo mortem subeat, non est verus Martyr, et extra Ecclesiam martyria nihil prosunt, ita Cypriani Epistola 52. n. 50. Hæreticus, ait, et schismaticus etsi occisus fuerit propter nomen et ab unitate divisus, coronari non potest in morte, in quem locum multa *Augustini*, *Hieronymi*, *Chrysostomi*, *Optati* testimonia similia congerit *Pamelius*. Deinde idem *Cyprianus* Epistola 57. n. 12. Quos inquit inimicus foras duxit ab Ecclesia, si apprehensi fuerint, non est quod sibi, quasi in confessione nominis blandiantur, cum constat si occisi eius modi extra Ecclesiam fuerint, fidei coronam non esse, sed pœnam perfidiæ, et Epistola 73. v. 69. Postquam dixisset: non maiorem esse vim Baptismi, quam passionis, subdit: et tamen neque hoc Baptisma hæreticis prodest, quamvis Christum confessi et extra Ecclesiam fuerint occisi. Idem Augustinus lib. 4. de Bapt. c. 17. *Epistola* 61. et 167. alias 166. et passim alibi. Sine fide enim inpossibile est placere Deo.

Secundo necesse est, ut mors irrogetur ab aliquo. Ratio est; nam Martyrium est testimonium externum, quod Christo, vel doctrinæ eius præbetur morte. At hoc fieri non potest, nisi aliquis mortem inferat, ut Christum vel eius doctrinam aut gratiam nobis auferat etc. Quodsi quædam sanctæ mulieres seipsas occiderunt amore virtutis, quæ tamen ut Martyres coluntur, ut testatur *Eusebius* lib. 8. hist. Eccl. c. 12. de matre et duabus filiabus, quæ se in fluvium præcipitarunt, matrem Pelagiam vocat; *Ambrosius* lib. 3. de virginibus, ante medium, *Augustinus I. de Civitate* c. 26. Etiam his irrogata censetur mors a tyrannis, cum ad mortem compulsæ sint timore stupri incusso, cui compulsioni cesserunt Deo id illis permittente et illos impellente, sicut 22. qu. 8. dub. 1. explicavimus; alias enim, ut *Augustinus* disputat loco citato, licitum non esset pro vitando discrimine pudicitiæ (quæ qua parte ad corpus pertinet, eripi invitis potest, et in eius ereptione magnum est discrimen consensus), mortem consciscere. Ut enim eo loco c. 15. ait *Augustinus:* Si tantum dominatur iniquitas, ut non innocentia, sed peccatum eligatur, satis est incertum de futuro adulterium, quam certum de præsenti homicidium. Et quamvis ad effectum et meritum Martyrii non sit necesse, ut re ipsa anima separetur a corpore, sed sufficiat, si tormentorum vi eo res deducatur, ut naturaliter vita conservari non possit, quemadmodum

accidit *D. Ioanni* in ferventis olei dolium misso, miraculo Dei conservato; cum, ut postea dicemus, in constanti conferatur gratia Martyrii, tamen iuxta communem et usitatum loquendi modum Martyrium sine morte non dicitur completum, et quamvis meritum Martyrii habere quis possit per efficax eius desiderium; Martyr tamen non erit, nec spiritualia Martyrii privilegia habebit, et quamvis olim Martyres dicebantur non solum, qui iam occisi, sed etiam qui cruciati pro Christo, confessores vero, qui solum capti, nondum tamen cruciati, ut patet ex *Cypriani* Epistola 9., 10., 15., 30., 37., cum ad Martyres eo Confessores scribit: posteriori tamen ævo illi soli dicti Martyres, qui pro Christo occisi.

Tertio necesse est, ut causa, ob quam mors irrogatur, sit Christus, cuius fides vel gratia eripi tentatur. Nam ut recte *Augustinus* in Psal. 34. Conc. 2. initio et Epist. 50. ad Bonifacium non longe ab initio, Martyrem non pœna, sed causa facit; pœna enim communis est latroni et Martyri, hæretico et catholico, sed causa dispar; quod etiam Epist. 65. et 166. alias 167. ad Test. Idem habetur *I. Petri* 4. v. 14. *I. Corinth.* 13. v. 3. Si tradidero, et sequentibus. Ratio est, nam Martyr Christi dicitur, qui testimonium dat Christo et eius doctrinæ, quæ complectitur omnia ad piam vitam pertinentia.

Quarto necesse est, ut acceptetur mors sine resistentia. Hinc milites, quamvis pro fide pugnantes et occumbentes multum mereantur, Martyres tamen non sunt, cum in bello moriuntur, nec unquam Ecclesia hos pro martyribus coluit. Ratio est; nam Martyr Christi debet in martyrio imitari Christum, cuius passio est exemplar martyrii, is autem, cum pateretur, non comminabatur, sed tanquam ovis coram tondente se obmutuit. Deinde qui pugnans moritur, non eligit pro fide mortem perpeti, sed inferre, et ita revera non acceptat mortem, nisi indirecte, quatenus se exponit periculo, nec eligit mortem voluntarie, sed patitur necessitate, eo quod non potest illam inferre hosti; secus esset, si captus in prælio occideretur postea in odium Christi, et ipse ob eam causam acceptaret mortem.

Confirmatur: Martyrium ex vera fide debet procedere, ideo in hæretico non est verum Martyrium ect.

Quinto, hæc acceptatio mortis debet esse talis, ut eius motivum sit Christus et eius doctrina. Colligitur ex *D. Petro,* loco citato, ubi præscribit patiendum esse, ut Christiani sumus, et quia Christiani, hoc est, ut Christus et eius doctrina sit motivum

patiendi. Unde si quis pro veritate philosophiæ moralis pateretur, vel nollet peccatum committere eo, quod stoicum philosophum hoc dedeceat, non esset Martyr. Si vero pro iisdem rebus pateretur, eo quod illa a Christiana religione docentur vel prohibentur, esset Martyr. Illud vero recte docet *D. Thomas* 22. q. 124. ar. 5., quod quoties quis patitur pro opere virtutis cum respectu ad religionem Christianam, id est, quia Christiana religio iubet actum talis virtutis et approbat, ut Deo gratum, toties Martyrem dare testimonium fidei vel in seipsa, vel in opere virtutis. Unde *S. Thomas* Cantuariensis, qui pro defensione libertatis Ecclesiasticæ, et Eleazar 2. Machab. 6. et alii, quia propterea, ne suillas carnes comederent *S. Ioannes* Baptista, qui pro actu correctionis ob adulterium publicum mortem oppetiere, veri martyres sunt; oppetere enim mortem, ne opus bonum ante factum contra doctrinam fidei improbes, est verissimum testimonium fidei.

Et *D. Gregorius* 3. dial. c. 27. Martyres habet 40 rusticos, qui occisi, ne vescerentur idolothitis.

Sexto. Necesse est, ut qui patitur, vel sit in gratia, vel saltem legitime dispositus ad gratiam. Unde qui patitur pro aliqua veritate, actualiter peccando mortaliter, cum nihil illi prosit Martyrium, nec Christus illum pro suo agnoscat, merito non habet martyrium Christi, quamvis patiatur mortem.

Ex quibus omnibus constat errasse *Basilidem,* qui ut, *Tertullianus* ait *Præscrip.* c. 46. v. 304., negabat martyria facienda, sed ut 22. q. 3. ar. 2. retulimus, ipse cum multis aliis in persecutione negandam docuit fidem, quos eo loco refutavimus; nam non sine causa dixit Dominus *Matth.* 5. v. 10. Beati, qui persecutionem patiuntur; *Cap.* 10. v. 16. 28. Ecce mitto vos, sicut oves inter lupos; nolite timere eos, qui occidunt corpus, qui amat animam suam, perdit eam; *Ioan.* 15. v. 13. Maiorem charitatem nemo habet etc. et *Heb.* 11. v. 35., de iis, qui occisione gladii occisi etc. dicitur, quod his dignus non erat mundus.

Flagellantes.

Errarunt etiam flagellantes, qui contendebant flagellare se præstantius esse, quam ab alio pati Martyrium; nam et Christus Dominus dixit: Maiorem dilectionem nemo habet etc. Et præstantius est omnium terribilium terribilissimum, mortem contemnere, quam brevem dolorem.

Dubium II.

QUÆ DISPOSITIO SIT NECESSARIA, UT MARTYRIUM CONFERAT GRATIAM?

Ex dictis supponitur Martyrium, si rite subeatur, habere vim conferendi gratiam, quemadmodum habet etiam Baptismus. Deinde habet etiam vim delendi omnem pœnam peccatis debitam, ut ex Patribus citatis colligitur, et docet *Innocentius* 3. cap. Cum Martha §. ultimus Extra de Celebrat. Missæ, cum ait, iniuriam facere Martyri, qui orat pro Martyre, quod desumptum est ex *Augustino* Ser. 17. de verbis Apostoli, ubi *Augustinus:* Iniuria est, ait, pro Martyre orare, cuius nos debemus orationi commendare; quod licet non iisdem verbis, eodem tamen sensu repetit etiam Tract. 84. in *Ioan.*, quod non vere diceretur, si pœna aliqua in purgatorio expianda superesset in illis.

Dico 1. Infantibus pro Christo occisis Martyrium absque ullo actu proprio confert gratiam iustificantem. Ita *D. Thomas* 22. quaest. 124. ar. 1. ad 1. Ubi optime reiicit eorum figmentum, qui dicunt in parvulis Martyrio affectis acceleratum fuisse usum rationis. Id enim et sine fundamento dicitur, et contrarium est S. Patribus, præsertim *Augustino.* Et eodemmodo reiiciendi sunt, qui docent solos infantes circumcisos fuisse Martyres, non vero cæteros, siquidem inter illos, qui a bimatu et infra occisi sunt, nihil dubii est, quin fuerint etiam necdum circumcisi, vel quia octavum diem nondum attigerant, vel quia gentilium filii erant; et tamen Ecclesia sine ullo discrimine omnes illos pro Martyribus habet, ut supra diximus ex *Augustino* lib. 3. de lib. arbit. etc. Ex recentioribus hanc conclusionem docet *Bellarminus* lib. 1. de Bap. c. 6., ubi ex Patribus ostendit antiquam esse consuetudinem in Ecclesia celebrandi festum innocentum; *Suarius* hic disp. 29. Sect. 1. *Valentia* 22. disp. 8. quæst. 2. parte 1. et 2. Probari potest ex consuetudine Ecclesiæ, quæ innocentes omnes tanquam Martyres colit, quod non fieret, nisi Martyrium vim habeat conferendi illis gratiam. Ex quo bene infert *Suarius* loco citato, merito ait temerarium esse sententiam negantium in infantibus Martyrium habere vim conferendi gratiam. Si enim infantibus a Herode occisis omnibus sine discrimine gratia collata est, ut ex Ecclesiæ consuetudine patet, quo omnes ut salvos colit, ex hoc facto singulari colligitur alios quoque infantes similiter pro Christo occisos sanctificari, cum

hoc privilegium Martyrii causæ et non personis sit collatum. Ex quo illud etiam consequitur, Martyrium ex opere operato conferre infantibus gratiam. Patet, quia confert illam independenter ab honestate alicuius operis. Quando enim tyrannus infantes occidebat pro Christo, nulla operatio libera, quæ honestatem haberet, intercessit: at conferre gratiam ex opere operato est conferri vi talis actionis independenter ab honestate operantis, vel recipientis, ergo. Quomodo autem nihilominus non sit sacramentum, iam diximus.

Disputant vero Theologi, quo instanti conferatur gratia in Martyrio. Sed res hæc nullam habet difficultatem. Certum enim est non conferri in instanti mortis in facto esse, cum illo instanti iam separata sit anima et finis sit viæ, et in quam partem ceciderit tunc lignum, æternum ibi sit mansurum; quod quidem attinet ad statum gratiæ, vel peccati. Quisque enim recipiet, prout in corpore gessit, et quilibet iudicatur secundum statum, quem habuit in corpore.

Dico 2. In adultis ut mors habeat effectum Martyrii, hoc est gratiam iustificantem, non solum debent illam acceptare pia voluntate, quæ ex fide oriatur, verum etiam si advertant se esse in peccato mortali, et imminere tempus patiendi pro Christo, tenentur reconciliari Deo per actum contritionis, aut susceptione sacramenti. Hæc est communis sententia authorum, quos supra citavimus. Et prima pars ex dictis dub. 1. patet. Tum quia *I. Cor.* 13. v. 3. Si tradidero corpus, ut ardeam, charitatem non habuero, ubi saltem virtualis aliqua dilectio Dei in honestate aliqua requiri videtur, et præterea charitas Theologica saltem comitans, ut postea dicemus; et Christus in illis sententiis: Qui perdiderit animam propter me, indicat motivum acceptandi debere esse Christum. Tum quia, ut *D. Thomas* 22. q. 124. a. 1. et 2., innuit, et docet *Soto* 4. d. 15. q. 1. ar. 2. concl. 1.: In adultis, qui usum rationis habent, nil potest conferre gratiam et remissionem peccati, nisi ex ipsorum consensu, adeo, ut sicut q. 64. dub. 3. dicto. 1. ostendi, ne quidem Baptismus potest in illis effectum habere, nisi ex illorum consensu ministretur. Tum quia, ut dub. 1. dicebamus, hæretici, etiamsi pro Christo moriantur, non sunt Martyres, quod signum est voluntatem patiendi oriri debere ex fide et pia voluntate, et ideo *D. Bernardus* Epistola 77., ex fidei merito ait habere Martyrium illam prærogativam, ut sit vice Baptismi. Ex quo infert *S. Thomas* loco citato Martyrium posse perfici in dormiente, non tamen sine pia voluntate antecedenti, qua

mors imminens pro Christo acceptata fuerit ante somnium. Unde si quis in carcerem coniectus proponat mori se malle, quam Christum negare, et postea occidatur dormiens, est verus martyr. Si tamen nihil de morte cogitavit, non puto fore martyrem, sicut non valide baptizatur, qui ante amentiam non optavit Baptismum. Nec est simile in extrema Unctione, quæ datur etiam sine talia prævia voluntate. Nam præsummuntur Christiani velle uti remediis ordinariis, quando indigent: martyrium vero cum non sit ordinarium medium, non omnes illud desiderant, nec tenentur desiderare. Infert *Soto* Martyrium in adultis non conferre gratiam ex opere operato. Ratio est; nam in martyrio adulti nullus est effectus gratiæ, qui non pendeat ab honestate supernaturali adulti operantis, ut omnes fatentur et dub. 1. dict. 1. At illi soli effectus conferuntur ex opere operato, qui non pendent ab honestate supernaturali operantis adulti, ergo licet parvulis ex opere operato conferat gratiam Martyrium, adultis tamen non dat gratiam independenter ab honestate operantis. Ex quo apparet, non urgere argumentum iuniorum, qui ex eo, quod infantibus ex opere operato conferat gratiam, colligunt etiam adultis eodem modo conferre.

Infert demum *Valentia* 22. disp. 8. q. 2. p. 2. Quod licet effectum Martyrii non impediat peccatum veniale, quod extrinsece se habeat, et solum concomitanter respectu Martyrii, tamen si ipse actus acceptandi et tolerandi martyrium esset peccatum veniale ob aliquam malam circumstantiam, quia verbi gratia referretur ad vanam gloriam, ad famam patriæ, nobilitatem familiæ, impediretur effectus Martyrii, nec esset verum Martyrium, quia non fieret ex honesta voluntate; et, ut ipse ait, eo ipso esset peccatum mortale prodigendi vitam sine ulla utilitate, a qua tamen peccato inadvertentia excusare possit. Verum id limitatione eget; si enim moveatur ad Martyrium ex aliqua vanitate tanquam ex causa impulsiva, licet interim motiva alia honesta habeat, quibus impellitur, ut nec violet legem Dei, ut imitetur Christum etc., tunc etsi vitiaretur actus, non tamen esset peccatum mortale, sicut non peccat mortaliter miles, si actum fortitudinis bellicæ referat ad vanam gloriam. Nec puto in tali casu privandum effectu martyrii, sicut si eo modo suscipiat sacramenta, ita ut ipsa susceptio sit peccatum veniale, non impeditur effectus sacramenti, ut q. 64. dub. dicto 3. in fine ostendi ex *D. Thoma*. Si tamen nullum aliud motivum haberet Martyr præter vanitatem, locum haberet, quod *Valentia* docet. Sed

id moraliter non puto fieri posse, nisi quis adeo male dispositus oppeteret martyrium, ut reliqua motiva contemneret, et pro sola vanitate paratus esset mori, etiamsi nulla alia subesset causa; tunc enim haud dubie non esset Martyrium Christianum. Imo etiam in priori casu, si ita inficiatur vanitate actus obeundi mortem, ut nulla alia honesta voluntas præcesserit, qua mors acceptata sit, non conferretur gratia; cum hoc in martyrio non conferatur gratia independenter ab honestate operantis. Id tamen nunquam puto accidere posse. Ratio: non est necesse, ut actu honeste velit, qui moritur, ut patet si dormiens occidatur ex d. 1., sed sat est, si præcessit volitio honesta. In baptismate tamen, quod ex opere operato confert gratiam, aliter est philosophandum. Etiamsi enim Baptismus susciperetur propter solum finem venialem, posset conferre gratiam, si aliunde obex non poneretur.

Secunda pars conclusionis, quod scilicet si advertant se esse in mortali, teneantur conteri, et sacramenta suscipere, si possunt. Patet. Nam omnes adulti præcepto divino tenentur reconciliari Deo in periculo mortis, imo et præcepto iuris naturalis, tenentur præterea baptizari, et si post Baptismum peccarunt, pœnitere. At hæ obligationes non tolluntur in illis propter occasionem sustinendæ pro Christo mortis; martyrium enim non tollit obligationem aliorum præceptorum, ergo. Licet si per inadvertentiam invincibilem non cogitent de tali obligatione, eo quod in articulo adeo difficili mortis præsentis homo totus incensus fervore confitendi fidem et subeundi mortem, non recordetur aliarum obligationum, excusetur a peccato non minus, quam si omnino esset impotens ad suscipiendum verbi gratia Baptismum: tamen ex se obligaretur dicto præcepto. Confirmatur: nam in periculo mortis præcepto charitatis tenetur quisque sibi consulere de remedio, quam fieri potest tutissimo salutis, sed talis consulit, si conteratur, cum multi doctores putent Martyrium sine contritione et vera charitate non prodesse quidquam; ergo nisi per inadvertentiam excusetur, tenetur conteri, nisi excuset inconsideratio.

Dico 3. Si adultus in peccato mortali existens per Inadvertentiam naturalem excusetur, quod ante passionem non sit Deo reconciliatus et ex pia voluntate mortem pro Christo oppetat, iustificatur ex vi passionis ita, quod sufficiat voluntas moriendi pro Christo pia et ex fide perfecta. Ita docet *Soto* 4. d. 15. q. 1. a. 1. et q. 2. ar. 1., *Bellarminus* lib. 1. de Bapt. c. 6., *Valentia* loco citato,

Suarius hic disp. 29. Sect. 3. et favet *D. Thomas* hic q. 87. ar. 1. ad 2., cum ait: Martyrium pro Christo purgare ab omni culpa etiam mortali, nisi actualiter voluntatem peccato inhærentem inveniat. Hanc conclusionem probo 1. Ex illis Christi Domini verbis sæpius recitatis, qui perdit animam suam, invenit eam, qui me confessus fuerit etc. Quæ verba adeo sunt universalia, ut indicent omnia, quæ ad salutem adulti necessaria sunt infallibiliter coniuncta esse cum passione pro Christo, nec aliud requirit Christus Dominus, quam ut pro illo perdatur vita, nec limitari a nobis possunt, ubi Christus ipse non limitavit, quemadmodum limitasse diximus ad hoc, ut ex fide et pia voluntate subeatur mors. Secundo idem patet ex Patribus citatis, cum docent virtutem Baptismi non esse maiorem, quam Martyrii, et per Martyrium deleri peccata omnia; quod non est verum, si ante Martyrium necessario præcedere debet actus charitatis, ac proinde iustificatio. Si enim martyrium præ requireret contritionem, nunquam conferret primam gratiam iustificantem, sed eam supponeret, et ita male Patres dicerent deleri culpam per martyrium, et cum ad Baptismum attritio sufficiat, si illa non sufficeret ad gratiam Martyrii, male dicerent Martyrium non minorem vim habere, quam habeat Baptismus. Atque ita, si quis moriatur metu gehennæ pro iustitia, ne scilicet si prævaricetur damnationis reus sit, iustificatur per Martyrium. Idem confertur ex usu Ecclesiæ, quæ absque alia ulteriori inquisitione pro sanctis colit eos, quos scit pro Christo et fidei defensione mortuos esse, ergo sentit id sufficere ad iustificationem et salutem. Deinde quia, si Martyrium infantum sufficit ad delendum originale, ergo cum perfectius sit Martyrium adultorum, qui ex pia voluntate pro Christo moriuntur, habebit etiam vim iustificandi.

Quare audiendi non sunt *Paludanus, Bonaventura, Alensis, Canus* et alii, quos referunt autores pro nostra conclusione citati, qui docent nihil valere Martyrium ad salutem, nisi præsupponat charitatem. Idque probant ex illo *I. Corint.* 13. v. 3. Si tradidero corpus meum, ut ardeam. Verum id non urget. Ex eo enim loco *D. Pauli* nil aliud colligitur, quam quod talis voluntaria traditio corporis non sufficiat ad salutem, nisi saltem comitanter coniuncta sit charitas et gratia iustificans etc.; non tamen docet Apostolus affectum charitatis Theologicæ antecedenter ante martyrium necessarium esse ad iustificationem Martyris. Deinde voluntas sustinendi mortem pro honestate a Christo tradita est virtualis charitas, quia

per illam Christus præponitur vitæ et omnibus rebus. Demum Apostolus non dixit: Si tradidero corpus pro Christo et eius veritate, sed absolute: Si tradidero corpus.

Dices: Christus Dominus universaliter pronunciat: non intratur in regnum cælorum, nisi quis renatus fuerit ex aqua etc. Respondetur; ut *Augustinus* supra dicebat: ipse Christus ab hac sententia excepit eos, qui confitentur se coram hominibus, et perdunt animam suam, Martyres vero non solum verbis, sed etiam opere confitentur Christum. Deinde ex illis Christi verbis colligitur per se loquendo semper necessarium esse Baptismum aquæ, etiamsi statim sequi debeat Baptismus sanguinis.

Quæstio LXVII.

DE MINISTRO BAPTISMI.

ARTICULUS I—V.

Quis possit Baptizare?

Circa ministrum Baptismi duo possunt considerari: inprimis quis possit valide baptizare; secundo quis licite et legitime baptizet?

Dico 1. A quolibet sexu, cuiuscunque religionis valide potest conferri Baptismus, si ea, quæ superius diximus necessaria esse ad validitatem Baptismi, concurrunt, hoc est applicatio materiæ et formæ cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia. Ita *Augustinus* lib. 2. contra librum Parmeniani c. 13. Si laicus aliqua parvulis necessitate compulsus dederit Baptismum, nescio, an pie quisquam dixerit esse repetendum. Nulla enim necessitate si fiat, alieni muneris usurpatio est. Et subdit: sed etsi nulla necessitate usurpetur, et a quolibet cuilibet detur, quod datum fuerit, non potest dici non datum, et quamvis recte dici possit illicite datum, non tamen pro non dato habebitur, neque ullo modo per devotum militem, quod a privatis usurpatum est, signum regale violabitur. Nec *Augustinus* dubitat de hac re 7. de Bapt. contra Donatum c. 53., sed de eo, quod q. 64. dub. 2. dicebamus: an scilicet si ioco conferretur et mimice Baptismus, habendus esset pro vero Baptismo? Definita est hæc eadem veritas in *Concilio Florentino*

in decreto Eugenii, de Sacramento Baptismi. Et a *Nicolao Papa* de Cons. d. 4. Can. 34. A quodam iudæo, ubi baptizati a iudæo utente legitima forma, valide docet baptizasse. Et *Ioannes* 8., 30. q. 1. Can. Ad limina declarat: eum qui propriam prolem in necessitate baptizavit, licite fecisse, nec ab uxore esse separandum. Et de Cons. d. 4. Can. 23. Romæ et 1. q. 1. Can. 59. Si quis per ignorantiam: Baptismus etiam a pagano collatus validus dicitur. Quod si initio illius cap. Siquis: contrarium insinuatur, ideo est, quia in priori canonis parte falsa alterius sententia recitatur, cui deinde opponitur vera definitio, cum dicitur: Sum romanus etc. *Gregorius* etiam secundus de Cons. d. 4. Can. 52. quos a paganis, baptizari iubet, a paganis baptizatos, quando scilicet moraliter dubium est: an omnia necessaria sint adhibita? Et fatetur *Calvinus* lib. 4. c. 15. n. 20. multis ab hinc sæculis, adeoque ab ipso fere Ecclesiæ exordio usu receptum fuisse, ut in periculo mortis laici baptizarent, si minister in tempore non adesset. Et merito id dicit *Calvinus*. Nam inprimis et ex *Sotonino* et *Nicephoro* etc. retulimus supra q. 64. dub. 2. concl. 2. ab *Ascnasio* puero baptismus collatus validus est habitus. Et *Tertullianus* lib. de Baptismo c. 17. v. 116., postquam dixisset episcoporum, præsbyterorum, diaconorum esse ministrare Baptismum propter Ecclesiæ honorem, subdit: alioquin etiam laicis ius est; quod enim ex æquo accipitur ex æquo dari potest, et addit: laicum reum fore perditi hominis, si in necessitate supersederit præstare, quod liberè potuit. *Hieronymus contra Luciferian.* c. 4. Sine episcopi iussione ait nec præsbyterum nec laicum ius habere baptizandi, si tamen necessitas cogat, scimus etiam laicis licere, et addit *Act.* 8. a *Philippo* diacono baptizatum esse eunuchum.

In specie vero, quod in necessitate liceat fæminis baptizare, definitur in *Concilio Florentino* loco citato, in *Concilio 4. Cartaginensi* can. 100., et refertur de Cons. d. 4. Can. 20. Mulier., ubi, mulier, ait, quamvis sancta baptizare non præsumat, nisi necessitate cogente, hanc enim clausulam de necessitate etsi quædam exempla Conciliorum non habeant, habet tamen *Gratianus* loco citato, *Urbanus* 2. ut refertur 30. q. 3. Can. Super quibus. Et id ex perpetua Ecclesiæ consuetudine constat. Quamvis enim verissimum sit, quod docet *Tertullianus* de veland. Virgin. c. 9., non permitti mulieri in Ecclesia loqui, docere, tingere, offerre, nec ullis virilis muneris, nedum sacerdotalis sortem sibi vindicare. Et de

præscriptionibus c. 41. Mulieres, inquit, hæreticæ, quam procaces, audent docere, contendere, exorcismos agere, curationes permittere, forsitan et tingere; quibus similia habet *Epiphanius* hæres. 42. et 79. Non enim licuit unquam in Ecclesia Dei fæminis publice et extra necessitatem administrare Baptismum, in necessitate tamen semper licuit. Unde nova est hæresis *Calvini* loco citato, qui negat posse a fæminis in necessitate conferri Baptismum. Contra quem urgeri inprimis debet perpetua Ecclesiæ consuetudo, quam ipse admittit, et cuius non minor in hac re esse debet auctoritas, quam in Canone Scripturarum, quem ex eodem fonte habemus. Deinde retorqueri potest argumentum, quo utitur *Calvinus,* quod scilicet Christus Apostolis, non fæminis et laicis dixerit: Euntes docete baptizantes etc.; nam non obstante, quod hoc Apostolis dictum est, in necessitate et periculo extremo damnationis omnes possunt, imo tenentur saltem privatim docere ignorantes veritatem. Unde *Act.* 18. v. 26. a *Priscilla* et *Aquila* docetur *Apollo. Act.* 9. v. 18. *Ananias,* qui Apostolus non erat, baptizavit *Paulum*, *Act.* 10. v. 48. *Petrus* iubet a fratribus baptizari familiam *Cornelii.* Ergo etc. Demum: *Exodi* 4. v. 24. in necessitate circumcidit Sepfora, et 2. *Machab.* 6. v. 10. aliæ fæminæ idem faciunt. At circumcisio figura erat Baptismi et id efficiebat, quod nunc Baptismus secundum *Calvinum.* Ratio autem huius divinæ institutionis, quam ex Ecclesiastica traditione habemus, est sumna huius sacramenti necessitas, sine quo infantibus nullo modo posset subveniri in periculo mortis, ergo.

Dico 2. Ut licite et sine peccato ministretur hoc sacramentum, multa sunt necessaria, 1., ut habeat ius et authoritatem vel ordinariam, vel delegatam. Et ordinariam quidem soli episcopi et sacerdotes habent, licet sit dependenter ab episcopo; delegatam vero habere possunt diaconi. Nam ut docet *Gelasius* dist. 93. Can. 13. Diaconos. Extra necessitatem diaconi baptizare non possunt sine episcopo vel sacerdote.

Unde qui sine tali authoritate baptizat, atque ideo, qui sine licentia baptizat alienæ diæcesis homines, usurpat alterius officium, ut *Augustinus* supra dicebat, ideoque peccat graviter. Et ob eandem causam laicus vel solenniter vel extra necessitatem baptizans graviter peccat. Imo si solemniter baptizet, fit irregularis Cap. 1. Extra de Clerico non ordinato. Verum, ut *Suarius* disp. 23. sect. 2. docet, potius iure ecclesiastico, quam divino interdictum videtur,

ut diacono non nisi ex concessione, reliquis vero inferioribus ne quidem ex episcopi vel sacerdotis commissione conveniat baptizare extra necessitatem. Ideoque pontificem posse etiam inferioribus ordinibus committere authoritatem baptizandi. Addit idem disp. 31. sect. 4., illud Cap. 1. de Clerico non ordinato solum intelligi debere in casu, quo solenniter administratur Baptismus. Ideoque laicum privatim etiam sine necessitate baptizantem ait non fieri irregularem, quod ex Glossa Navar. et aliis bene colligit. Multo vero minus fit irregularis sacerdos etiam publice baptizans usurpando alienum ius, et illicite baptizando, quia in iure nulla est talis irregularitas annexa huic peccato. 2. Si sacerdos extra necessitatem privatim ministret baptismum, peccat, ut habetur *Clement,* unica de Baptismo. Ubi præcipitur, ne quis in domibus privatis baptizet, sed in Ecclesiis, ubi ad hoc deputati fontes sunt, nisi regum, vel principum filios, aut non possit sine periculo infans ad Ecclesiam perferri. Et in Authentico Collat. 5. Ut in privatis domibus sacra mysteria non fiant. Novella 58. Et a fortiori huic patet laicum, qui sine necessitate baptizat privatim, peccare mortaliter; si enim sacerdos id faciens peccat, ergo multo magis laicus.

Ex quibus bene infert *Suarius* hic. disp. 23. sect. 1. Inter Pœnitentiam et Baptismum in hoc magnum esse discrimen, quod etiamsi a quolibet sacerdote administrari possit Pœnitentia in necessitate, si tamen extra necessitatem administretur, non est validum sacramentum. At vero sacramentum Baptismi etiamsi extra necessitatem illicite a quibusdam administretur, valide tamen administretur, nec hi amplius rebaptizarentur, ut ex *Augustino* audivimus. Cuius rei multas rationes disparitatis assignat *Suarius.* Sed revera cuius unica causa est Christi institutio, qui etsi potuerit eodem modo instituere Baptismum, quo Pœnitentiam, tamen ex usu et traditione Ecclesiæ constat non ita instituisse.

Infert secundo idem *Suarius* disp. 31. Sect. 4., quod licet in iure nulla sit lex positiva generaliter prohibens, ne quis in aliena diœcesi et curam an imarum non habens baptizet, quamvis monachis prohibeatur, ne baptizent, 16. q. 1. cap. 8. placuit 2., tamen iure ipso naturali hoc est prohibitum, quia, ut *Augustinus* dicebat, est usurpatio iuris alieni. Nam pascere animas est proprium pastorum. Ergo cum potissimum verbo et sacramentis pascantur animæ, non poterit sacramenta administrare alius, quam pastor, et cui ipse

commiserit. Unde quamvis nondum baptizati non sint sub iurisdictione pastoris Ecclesiæ, tamen vel mediis parentibus habent proprios designatos pastores, vel certe si adulti sint in terminis Ecclesiæ baptizandi, in quibus episcopatus vel parochiæ sunt distributæ, ad eum spectat talis hominis baptismus, qui ius habet in illis locis dispensandi sacramenta. Si vero in terris infidelium sint, ubi nulla est iurisdictione divisio, non dubito quemvis a quovis sacerdote posse baptizari, etiamsi non missus ab alio superiori, sed casu vel aliud agens in eas terras devenerit sacerdos.

Dico 3. Minister Baptismi graviter peccat 1. Si prætermittat aliquid in iis, quæ substantialia sunt sacramenti huius, videlicet materiæ, formæ, intentionis debitæ. Item si is, qui baptizatus et adultus sit, vel non consentiat, vel iam baptizatus sit, vel ad eius iurisdictionem non pertineat. 2. Si ipse ministrans non sit dispositus ad recte ministrandum, vel non curavit, ut rite disponatur is, qui baptizatur. Unde si in peccato mortale administrat Baptismum publice, peccat mortaliter, ut iam diximus. Item si in excommunicatione vel suspensione aliave censura ecclesiastica administrat sine necessitate, et fit irregularis, ut habetur *Cap.* 1. de Sect. Excom. in 6., si tamen privatim administrat, non erit irregularis. Eodem modo peccat, si adultum non instructum, si parvulum infidelium filium invitis parentibus baptizet. 3. Si modum administrandi mutet. Tenetur enim ritus receptos servare ex *Trid.* sect. 7. can. 13. Sunt enim ritus gravissimi, antiquissimi ad reverentiam sacramentorum consiliandam necessarii; ergo extra casum necessitatis non possunt negligi.

ARTICULUS VI.

An plures possint Baptizare eundem?

Dico 1. Si plures ita simul baptizent, ut quilibet integre baptizet simul cum alio, abluendo scilicet et proferendo verba cum intentione, est validum Baptisma. Ita *D. Thomas.* Ratio est; nam tunc omnia necessaria ad sacramentum validum adsunt, nec concomitantia alia, seu concursus alterius impedire potest, cum in illo non sit ulla actio contraria; ergo sicut si plures simul consecrent Eucharistiam, vera fit consecratio, ita etc. Unde si

uterque eodem instanti perficiat necessaria ad sacramentum, uterque vere baptizat. An vero tunc dici debeat unus Baptismus, vel duo, quæstio solum esse potest de nomine. Satis est ad rem ipsam utrumque Baptismum tunc concurrere ad productionem gratiæ et characteris, sive concurrunt, ut duæ causæ totales instrumentales, quarum quælibet actione adæquata producat eundem effectum, sive tanquam instrumentum partiale, utrumque autem simul tanquam totale. Utroque enim modo possunt divina virtute concurrere, nec constare nobis potest, quomodo Deus vellet, ut concurrerent. Si vero unus illorum prius perficiat necessaria ad Baptismum, ille vere baptizat, alter vero nihil efficit. Ratio est. Nam Baptismus iterari non potest et subiectum semel baptizatum incapæ est novi Baptismi. Sed quando alter illorum iam prius contulit necessaria ad Baptismum, ille iam baptizavit; ergò alter nihil facit. Si tamen is, qui prior absolvit formam et materiam applicat, haberet intentionem non baptizandi, nisi cum alter absolvit formam, nihil omnino efficeret defectu intentionis materiæ. Nam ut suo loco diximus, non haberet absolutam intentionem, sed conditionatam, quæ conditio in futurum pendens et nondum posita facit, ut illa intentio nullo modo sit sufficiens. Ex quo infert *D. Thomas* hunc modum baptizandi illicitum esse pro se loquendo, quia et superfluus est propter morem Ecclesiæ, et sine causa exponitur morali periculo alter illorum nihil efficiendi, et Baptismum saltem materialiter iterandi.

Dico 2. Si Baptismus ita conferatur a duobus, ut unus abluat, alter formam proferat, non est Baptismus validus. Ita *D. Thomas* hic, et contra doctores relati a *Suario* illa disp. 23. sect. 3. Ratio *D. Thomæ* est; quia non est vera forma; qui enim non lavat, revera non baptizat; et si neuter conficit totum sacramentum, neuter potest dici baptizare, ac proinde neuter illorum vere dicit: Ego te baptizo, sicut nec vere dicitur: Nos te baptizamus, si alter illorum non baptizet. Quæ ratio evidens est supposito, quod persona ministri abluentis exprimi debeat in forma Baptismi. Sed dificultatem facit forma a græcis usurpata: Baptizetur servus Christi; verum, ut iam diximus, in illa quoque intelligi debet persona ministri baptizantis, ut sensus sit, baptizatur a me, ac proinde ut per illam formam significetur operatio exercita ab ipso proferente, nec verus sensus formæ illius petendus est ex mente græcorum, sed ex forma, qua utitur Ecclesia Romana.

ARTICULUS VII., VIII.

An in Baptismo requiratur aliquis, qui levet baptizatum?

Quia susceptor, seu patrinus aliquod ministerium exhibet in Baptismo, ideo de eo hic agit *D. Thomas.*

Antiqua consuetudo est in Ecclesia, ut præter baptizantem aliquis adsit, qui suscipiat baptizatum, ut patet ex *Dionysio* c. 2. Eccl. Hierar. *Tertulliano* de Bapt. c. 18. *Augustino* 1. de peccat. merit. c. 34., *Trid.* sess. 24. cap. 2. de Reformatione, Matrimonio. Ex quibus constat munus ipsius fuisse, ut baptizatum de manu baptizantis suscipiat, velut sub tutelam, ut externa et materiali susceptione ostendat se recipere in curam suam baptizatum. Ideo hunc vocat susceptorem *Dionysius,* fideiussorem *Augustinus* cap. 105. Vos ante omnia De Cons. d. 4. sponsorem, *Tertullianus* 19. fidei doctorem *Augustinus Epistola* 23.; fideiubet enim se habiturum curam salutis spiritualis baptizati. Ratio huius institutionis, ut nuper natis infantibus velut pædagogi adiungerentur, quia spiritualis pater, qui Christo regenerat, non semper hoc munus exercere potest, fideiusor spondet Ecclesiæ de fide hominis regenerati. Ideo in Concilio Moguntino refertur de Cons. d. 4. Can. 102. In Baptismate iubetur, ne possit quis alterum suscipere, nisi sit baptizatus; nam non baptizatus est ineptus ad hoc ministerium, sicut et hæreticus.

Interdicitur monachis et abbasibus, quia hæc cura ab eorum statu est aliena, de Cons. d. 4. Can. 103. Non licet et 16. q. 1. Cap. 8. Placuit 2. Fæminæ possunt ex *Augustino* relate de *Cons.* d. 4. Can. 105. citato: Vos ante omnia. Quod autem 30. q. 4. cap. 6., quod autem *Urbanus* papa iubet maritum et uxorem non debere eundem suscipere, usu abrogatum est. Sicut nec, quod in *Concilio Nicæno* can. 22. inter Canones arabicos a *Pisano* relatos statutum fuit, ne viri tenerent fæminas aut fæminæ viros. Id enim rationabiliter et caute usurpatum in Baptismo adultorum nunc non est opus.

Addit vero bene *D. Thomas* ar. 8., eum, qui suscipit de sacro fonte, teneri instruere baptizatum in rebus fidei et morum seu in necessariis ad salutem, ut Patres citati docent et habetur illo Cap. 105.: Vos ante De Cons. d. 4. Nam quilibet tenetur munus illud explere, ad quod assumitur et quod promittit, pro quo fideiubet

Ecclesiæ etc. at etc. ergo etc. Hæc tamen obligatio cum sit affirmativa non semper obligat, sed tempore opportuno et necessario, id est, si baptizatus hac cura et instructione patrini egeat, si verbi gratia parentes sint infideles, vel negligentissimi. Unde quamvis si parentes, tutores etc. pueri diligenter ipsum in necessariis instruant, non teneantur patrini, tamen munus hoc non ita sumendum et obeundum est, ut mera cærimonia externa sine ullo fructu. Hæc tamen obligatio non durat perpetuo, sed eo usque, donec baptizatus in rebus necessariis sufficienter sit instructus; tunc enim baptizatus est extra statum infantiæ, nec pædagogo indiget.

Olim unus tantum esse poterat unius susceptor Cap. 100. In Catechismo, Cap. 100. Non plures de Cons. d. 4. ubi *Iginus* et *Leo* id declarant; postea plures admissi Cap. Quamvis de Cognat. Spirit. In 6. *Trid.* sess. 24. cap. 2. de Reformatione: Statuitur, ut unus tantum, vel una, aut adsummum unus et una admittatur, quorum nomina describantur et doceantur, quod cognationem contrahunt inde.

Sciendum enim est ex hoc munere oriri impedimentum matrimonii, quod vocatur cognatio spiritualis, quod ideo forte inductum, ut significaretur, quam puro et spirituali affectu hoc munus suscipiendum et quam paterno amore debeat prosequi patrinus suum filium. Iure ergo Ecclesiastico vetitum inter hos matrimonium in Concilio *Nicæno* et usu Ecclesiæ receptum, ut constat ex toto Titulo de Cognatione spirituali partim in 6. decretal. partim in Decretalibus *Gregorii* 9. et 30. q. 3. Cap. 2. Pitacium Cap. 4. Super quibus, Cap. illud, quod est 7. Quibus locis multa traduntur de personis, inter quas hæc cognatio contrahatur, quam Concilium *Tridentinum* limitavit, ubi statuit 1. Ut parochi non admittant, nisi adsummum unum et unam ad susceptionem eiusdem, unde non possunt esse duo viri, vel duæ fæminæ; si ex ignorantia, vel malitia plures suscipiant, qui et quæ primi suscipiunt baptizatum, illi soli contrahunt; si omnes simul suscipiant *Suarius* hic probabile putat neminem contrahere; ibi enim nullus est legitimus susceptor iuxta præceptum Ecclesiæ. Et in Com. ar. 8. circa finem docet contra *Navarrum* c. 16. v. 34. c. 22. v. 40., non nisi unum et unam contrahere posse; ita enim limitavit Concilium *Tridentinum*. 2. Statuit Concilium suscipientes solum contrahere hanc cognationem cum baptizati et patre et matre eius; Ecclesia enim potuit limitare, ampliare hoc impedimentum prout expedire videbatur. Unde

patet virum et fæminam, qui eundem suscipiunt nullam cognationem contrahere. Unde bene notat *Suarius* ar. 8. Com., in Concilio *Tridentino* illa verba: Unus et una inter quos etc., ita intelligenda, ut illud (inter quos) non significet inter illos contrahi impedimentum inter se, sed inter illos et alias personas numeratas statim; unde si maritus et uxor eundem suscipiant, petere possunt debitum, et quod *Urbanus* 2. Cap. 6. quod autem 30. q. 4., licet dicat id non esse prohibitum, dicit tamen id non debere præsumi, verum contraria consuetudine in abrogatum est. Si vero solus maritus suscipiat, eius uxor non contrahit cognationem cum suscepto. Si vero baptizet suam prolem, vir vel fæmina, in Cap. 2. Si vir Extra De Cognatione spirituali corriguntur iura antiqua, quæ habentur 30. q. 5. Cap. 1. et 2., et statuitur, quod si ex ignorantia iuris, id est facti id accidit, posse ab eo peti et reddi debitum. Si vero sciens ex malitia fecit, tenetur petenti coniugi reddere debitum, quia ob peccatum alterius non tenetur innocens coniux privare se suo iure. An vero is, qui baptizavit, possit petere, maius dubium est. Negant enim *Navarrus* c. 16. v. 34. *Sylvester, Scotus* et alii; alii asserunt posse petere, quorum sententiam et probationem sequitur *Suarius* hic in conv. ar. 8. Fundamentum est; nam in impedimentis, quæ ex iure positivo pendent, nec congruentiæ nec argumenta a simili valent, nisi in iure expressum sit illud, quod asseritur. At in iure nusquam habetur prohibitio petendi debitum. Nam quod 30. q. 1. Cap. 1. Pervenit, ubi expresse prohibetur, non urget; illi enim Canoni derogatum est illo cap. Si vir de Cognatione spirituali, siquidem in Cap. pervenit: prohibetur petere debitum, sive sciens, sive ignorans baptizavit. In Cap. vero: Si vir, aperte statuitur licere petere et reddere debitum, si ignoranter baptizavit. Imo Cap. 5. De eo 30. q. 1., declaratur, quod etiamsi ambo coniuges ex industria baptizent, non debere separari, si nolint, sed simul maneant et alia pœna mulctentur. Sicut ergo si quis in extrema necessitate proprium filium baptizet, nullam cognationem spiritualem contrahit, et tam petere, quam reddere potest debitum; si tamen in simili casu alienam prolem baptizet, contrahit affinitatem cum patre et matre baptizati: ita hic intelligendum est ab Ecclesia impedimentum cognationis spiritualis introductum esse respectu alienæ prolis, non propriæ.

Disputant authores: an in solo Baptismo solemni vel etiam privato contrahatur hæc cognatio? *Navarrus* c. 16. v. 34. cap. 22.

v. 40. *Covaruvias, Paludanus* affirmant, quia iura generaliter loquuntur de Baptismo; *Soto* 4. d. 42. q. 1. ar. 3., circa finem negat, quia ubi non est solemnitas, non est proprie susceptor; unde seclusa solemnitate, quod quis tantum corporaliter tenet baptizatum, non sufficit, ut dicatur susceptor. Quam opinionem, etsi singularis sit, putat *Suarius* com. ar. 8., esse valde conformem rationi. Et confirmari potest ex *Tridentino,* ubi ait: susceptorem debere designari et admitti a parocho, at hoc non fit in privato Baptismo, ergo. Deinde, quia, ut *Suarius* bene docet, in privato Baptismo sicut reliquæ cerimoniæ non sunt necessariæ, ita nec ista, et demum omnino falsum puto, quod *Navarrus* loco citato ait, omnes contrahere hanc cognationem, quicumque tangunt puerum; nisi enim quis designatus et admissus sit ad hanc paternitatem, etiamsi teneat infantem propter commoditatem, non erit compater.

INDEX.

—o—

Pagina

DE HAC OPERUM PETRI CARD. PÁZMÁNY ACADEMICA EDITIONE SSMI DOMINI NOSTRI LEONIS PP. XIII. LITTERAE APOSTOLICAE XIII

PRAEFATIO AD LECTOREM 5

I.

In secundam Secundæ Summæ Theol. Sancti Thomæ Aquinatis seu de virtutibus doctrina morum christiana specialis.

(Continuatur.) 11

TRACTATUS

DE IUSTITIA ET IURE.

QUÆSTIO LVII. De Iure 13

Disputatio I. De iustitiæ et iniustitiæ obiecto, natura, speciebus . 15

QUÆSTIO I. Quod est obiectum iustitiæ 15
QUÆSTIO II. De essentia et perfectione virtutis iustitiæ 19
QUÆSTIO III De variis divisionibus iuris et iustitiæ 29
Dubitatio prima. An iustitia recte dividatur in legalem et particularem 29
Dubitatio secunda. An iustitia particularis recte dividatur in commutativam et distributivam 33
Dubitatio tertia. De variis iuris divisionibus 43

QUÆSTIO IV. De iniustitia 55

Disputatio II. De dominio 64

QUÆSTIO I. An sit, et quid sit dominium 64
QUÆSTIO II. An sit licitum dominium privatum rerum externarum . . 72
QUÆSTIO III. De subiecto dominii 75

Pagina

QUÆSTIO IV De obiecto seu materia „circa quam“ dominii 93

Dubitatio prima An homo habeat dominium vitæ et membrorum proprii corporis 93
Dubitatio secunda An homo sit dominus suæ famæ 97
Dubitatio tertia An homo possit habere dominium supra hominem . . . 100

QUÆSTIO V. Quomodo acquiratur dominium rerum externarum, tam habentium dominum, quam non habentium, per præscriptionem, promissionem, ludum, testamentum etc 105

Dubitatio prima An, et quomodo per præscriptionem transferantur dominia . . 105
Dubitatio secunda Quomodo per occupationem acquiratur dominium, v g animalium pei venationem etc. 111
Dubitatio tertia. Qua ratione, si metus aut error impediat, transferantur dominia per promissionem, donationem, testamentum etc. 117
Dubitatio quarta. Qui possunt donare 136
Dubitatio quinta Quando possunt donationes revocari, et quomodo . . . 139

Disputatio III. De restitutione . . . 160

QUÆSTIO I. De natura et causis generalibus restitutionis 160

Dubitatio prima Quid sit et quam necessaria restitutio 160
Dubitatio secunda. An restitutio sit facienda ex præcepto vel negativo vel affirmativo 163
Dubitatio tertia An actus restitutionis sit solius iustitiæ commutativæ . . 166
Dubitatio quarta An ex violatione iustitiæ distributivæ et aliarum virtutum oriatur obligatio restituendi 168
Dubitatio quinta Ex quibus causis oriatur obligatio restituendi in genere . . 172

QUÆSTIO II. De obligatione restituendi ratione rei acceptæ . . 173

Dubitatio prima Quomodo facienda est restitutio, si res aliena sit absumpta 174
Dubitatio secunda An qui dubitat, num res sit sua, debeat restituere . 177
Dubitatio tertia An sufficiat si possessor bonæ fidei restituat ei a quo rem acceperat, vel teneatur domino restituere 179

QUÆSTIO III. De restitutione orta ex iniusta acceptione 186

Dubitatio prima. An obligatio ex iniusta acceptione oriatur ex sola culpa mortali iniustitiæ 187
Dubitatio secunda An quæ ob turpem causam, vel opus honestum alias vetitum accipiantur, debeant restitui 196
Dubitatio tertia An qui impedit, ne alius assequatur aliqua bona, teneatur restituere 202
Dubitatio quarta An et quomodo causæ cooperantes moraliter teneantur ad restitutionem damnorum 205
Dubitatio quinta. An et quando teneantur restituere causæ cooperantes physice . 211

QUÆSTIO IV De restitutione orta ex contractu 219

Dubitatio prima. Quando restitui debeat res in contractu accepta, si nostra culpa pereat 221
Dubitatio secunda Quando restitui debeat res in contractu accepta, si pereat militia vel negligentia internuncii 228

QUÆSTIO V De circumstantiis restitutionis, quis, cui, quantum, quando, quibus expensis, quo ordine debeat restituere . 230

Dubitatio prima Quis, cui, quantum debeat restituere . 230
Dubitatio secunda Quando fieri debeat restitutio, et in quibus casibus differri possit 235

Pagina

Dubitatio tertia Quibus expensis fieri debeat restitutio, si in alium locum debeat res deferri 242
Dubitatio quarta. Quo ordine facienda sit restitutio, si creditoribus omnibus satisfieri non possit 244

Disputatio IV. De iustitia servanda circa bona spiritualia . 247

Disputatio V. De iustitia circa bona corporalia . . . 258

QUÆSTIO I An licitum sit seipsum vel alios occidere, et quid sit pro homicidio restituendum 258

Dubitatio prima An auctoritate publica nocens vel innocens, sive probatus, sive non probatus, licite possit occidi non solum per magistratum, sed etiam per alios 259
Dubitatio secunda An privata auctoritate licitum aliquando occidere privatam personam vel tyrannum 266
Dubitatio tertia An homicidium casuale sit peccatum 275
Dubitatio quarta. An licitum sit seipsum occidere vel ad suam mortem cooperari . 276
Dubitatio quinta An mutilatio sua vel alterius sit licita 278

QUÆSTIO II Quid sit restituendum pro homicidio et mutilatione 280
QUÆSTIO III Quid ratione adulterii et stupri sit restituendum 283

TRACTATUS

DE RELIGIONE.

QUÆSTIO LXXXI. De Virtute religionis . . . 287

Dubitatio prima Quid sit proprium obiectum virtutis religionis . . 287
Dubitatio secunda An religio virtus sit supernaturalis et theologica 295
Dubitatio tertia An religio sit pars iustitiæ subiectiva, an vero potestativa . 299
Dubitatio quarta. An religio sit virtus distincta ab observantia, per quam coluntur creaturæ rationales 304
Dubitatio quinta. An religio sit virtus perfectior aliis moralibus virtutibus . 309
Dubitatio sexta Qui sint actus religionis virtutis 311

QUÆSTIO LXXXII De devotione . . 313
QUÆSTIO LXXXIII De oratione . . 315

ARTICULUS I—III. Quid sit oratio, et quando sit actus virtutis religionis . 315
Dubitatio prima. An oratio sit actus elicitus a voluntate an ab intellectu . 316
ARTICULUS IV Utrum Deus solus debeat orari 319
ARTICULUS V, VI. Quid sit in oratione petendum 322
ARTICULUS VII—IX Pro quibus orandum 324
ARTICULUS X—XII. Quæ personæ possunt orare 327
ARTICULUS XIII—XVI Quæ conditiones requiruntur in oratione, ut sit meritoria, satisfactoria et impetratoria 336
Dubitatio secunda. An oratio sit necessaria ex præcepto naturali religionis . . . 342
Dubitatio tertia Quæ personæ debeant recitare orationes canonicas 347

II.

In Tertiam partem Summæ Theol. Sancti Thomæ Aquinatis seu De Incarnatione Verbi.

Pagina

PROLOGIUM AUCTORIS 355

TRACTATUS

DE INCARNATIONE VERBI.

QUÆSTIO I. De convenientia Incarnationis 361

ARTICULUS I. An conveniens fuerit Deum incarnari 361
Dubium I. An sit possibilis Incarnatio de potentia absoluta 362
Dubium II. An cognosci possit naturaliter hoc mysterium 381
Dubium III. An reipsa factum sit hoc mysterium 384
Dubium IV. An fuerit conveniens Verbum divinum incarnari 385
ARTICULUS II. An ad reparationem humani generis necessaria Incarnatio 385
Dubium I. Quæ conditiones sint necessariæ ad perfectam satisfactionem . . 388
Dubium II. An satisfactio Christi Domini fuerit proprius actus iustitiæ specialis . 400
Dubium III. An Christus Dominus perfecte satisfecerit pro toto genere humano . 404
Dubium IV. An dici possit non solum Christus, sed et humanitas Christi Domini satisfecisse pro nobis 424
Dubium V. An aliqua pura creatura saltem cum auxiliis singularibus divinæ gratiæ potuerit pro suis vel alienis peccatis mortalibus perfecte satisfacere . . . 426
Dubium VI. An saltem imperfecte pro mortali, perfecte pro veniali peccato possit satisfieri a pura creatura 439
ARTICULUS III. An si homo non peccasset, Verbum fuisset incarnatum . . . 442
Dubium I. An ex vi præsentis decreti incarnatum sit Verbum propter nostram redemptionem, tamquam causam finalem, ac proinde homine non peccante non fuisset incarnatum 445
Dubium II. Quo ordine sit decreta Incarnatio, an scilicet ante peccati præscientiam 458

QUÆSTIO II. De modo unionis Verbi incarnati 469

ARTICULUS I—III. An unio sit facta in natura, vel persona, vel hypostasi 469
ARTICULUS IV—VI. An persona Christi sit substantialiter composita 472
ARTICULUS VII., VIII. An unio sit aliquid creatum 477
Dubium I. An per Incarnationem productus sit modus aliquis substantialis in humanitate 477
Dubium II. An sit unica unio in Christo Domino, vel plures 491
ARTICULUS IX. ETC. An hæc unio sit omnium maxima 500

QUÆSTIO III. De modo unionis ex parte naturæ assumentis 501

ARTICULUS I., IV., V. An conveniat personæ divinæ assumere naturam 501
Dubium unicum. An etiam persona creata possit terminare alienam naturam . . 506
ARTICULUS II., III. An divina natura, etiam abstractis per intellectum personalitatibus, possit assumere naturam creatam 510
Dubium unicum. An in Deo detur una subsistentia absoluta et tres relativæ . . 512

QUÆSTIO IV., X., XI., XII. 514

Dubium III. An scientia infusa Christi 514
Dubium IV. De scientia acquisita Christi 519

Pagina

QUÆSTIO XIII De potentia animæ Christi . 523
QUÆSTIO XIV De defectibus corporis Christi 528
QUÆSTIO XV De defectibus animæ Christi 530
QUÆSTIO XVI De communicatione idiomatum duarum naturarum in Christo 537
QUÆSTIO XVII De unitate existentiæ Christi 543
QUÆSTIO XVIII. De voluntate Christi libera et merito 548
DISPUTATIO I. De libertate Christi Domini 551
Sectio I. Quid requiratur et sufficiat ad libertatem 551
Sectio II Quomodo libertas Christi cum præscientia propriorum actuum, amore beatifico et impeccabilitate consistat 561
DISPUTATIO II De merito Christi 575
Dubium I. Quantum, quo tempore, quibusque actibus meruerit Christus . . 575
Dubium II Quid sibi meruerit Christus 582
Dubium III Quid nobis meruit Christus Dominus 587
Nomina Theologorum scholasticorum 588

III.

In Tertiam Partem Summæ Theol. Sancti Thomæ, seu De Sacramentis in Genere.

QUÆSTIO LX De Sacramentis in Genere 595
ARTICULUS I—IV. In quo consistat ratio ex essentia Sacramenti 595
ARTICULUS V—VIII An determinatæ res et verba requirantur ad sacramenta . . 607
Dubium I An verba sint pars intrinseca sacramentorum 611
Dubium II Quæ mutatio materiæ ex formæ reddat sacramentum nullum . . . 614
Dubium III. Quæ mutatio formæ reddat ritum sacramentum 615
Dubium IV. Qualiter peccet minister in prædictis mutationibus formæ . . . 618
Dubium V. Quanta propinquitas successiva formæ et materiæ requiritur in sacramenti 621
QUÆSTIO LXI. De necessitate sacramenti 623
QUÆSTIO LXII De efficientia sacramentorum
ARTICULUS I. An sacramenta sint causa gratiæ 630
Dubium I An sacramenta novæ legis ex opere operato conferant gratiam . . 630
Dubium II. An sacramenta ex opere operato conferant primam gratiam et eam æqualem omnibus 643
ARTICULUS II Quid addat gratia sacramentalis gratiæ habituali 649
ARTICULUS III—V. An sacramenta habeant vim causativam gratiæ 651
Dubium I. An sacramenta sint causæ morales gratiæ 652
Dubium II An sacramenta sint physica instrumenta gratiæ 656
Dubium III. An in rebus creatis detur potentia obedientialis, et quid illa sit . . 663
Dubium IV. An præter hanc potentiam obedientialem detur aliqua virtus intrinseca in sacramentis, per quam sint instrumenta physica gratiæ 677
Dubium V In sacramentis successivis quando producatur gratia . . . 681
Dubium VI. Quomodo sacramenta causent gratiam physice, et qualiter respondendum ad argumenta dubio II. allata 685
ARTICULUS VI. A sacramenta legis veteris gratiam causaverint 695
Dubium I An aliquod sacramentum necessarium fuerit ad tollendum originale ante datam circumcisionem 696
Dubium II A circumcisio instituta sit ut remedium necessarium ad tollendum peccatum originale 699
Dubium III An sacramenta legis veteris ex opere operato contulerint gratiam, et fuerint causa gratiæ 706

Pagina

QUÆSTIO LXIII. De charactere 716

QUÆSTIO LXIV. De causa sacramentorum 724

Dubium I. De causa instituente sacramenta 724
Dubium II. De ministro sacramentorum 725
Dubium III. De suscipientibus sacramentum 741

QUÆSTIO LXV. De numero sacramentorum 748

IV.

In Tertiam Partem Summæ Theol. Sancti Thomæ Aquinatis seu De Sacramentis in specie: De Baptismo, Confirmatione et Eucharistia.

QUÆSTIO LXVI. De pertinentibus ad sacramentum Baptismi 755

ARTICULUS I., II. De essentia et institutione Baptismi 756
ARTICULUS III—VIII. De materia et forma Baptismi 771
ARTICULUS XI., XII. An sint tria Baptismata 778
Dubium I. Quid sit Martyrium, et quæ ad illud necessaria 783
Dubium II. Quæ dispositiones sint necessariæ, ut Martyrium conferat gratiam . . 787

QUÆSTIO LXVII. De ministro Baptismi 792

ARTICULUS I—V. Quis possit baptizare 792
ARTICULUS VI. An plures possint baptizare eundem 796
ARTICULUS VII., VIII. An in Baptismo requiratur aliquis, qui levet baptizatum . . . 798

INDEX 803