

PÁZMÁNY PÉTER

De iustitia et iure
De Verbo incarnato

BEVEZETÉSSEL KIADJA

||
ÖRY MIKLÓS

PRUGG VERLAG

EISENSTADT 1984

PÁZMÁNY PÉTER

De iustitia et iure

(AZ IGAZSÁGOSSÁGRÓL ÉS A JOGRÓL)

De Verbo incarnato

(A MEGTESTESÜLT IGÉRŐL)

A GRÁCI ELŐADÁSOK KIEGÉSZÍTÉSE A GÖTTWEIGI KÉZIRATBÓL

BEVEZETÉSSEL KIADJA

||
ÖRY MIKLÓS

PRUGG VERLAG

EISENSTADT 1984

PÁZMÁNY PÉTER „THEOLOGIA SCHOLASTICA“-JA ÉS A GÖTTWEIGI KÉZIRAT

Száz éve annak, hogy a budapesti Tudományegyetem tanácsa elfogadta Szilágyi Sándor könyvtárigazgató javaslatát: az Alma Mater adja ki Pázmány Péter kéziratban maradt latin munkáit. Az egyetemalapítás 250. évfordulója 1885-ben kitűnő alkalmul szolgálhat, hogy ezzel leróják tiszteletüket és hálájukat az alapító iránt. Eredetileg csak a gráci egyetemen leadott filozófiai és teológiai előadásainak közzétételét tervezték. A keret azonban hamarosan kibővült. A tanács tagjai hangoztatták: nemcsak kéziratos munkáit kell megjelentetni, hanem életében kiadott magyar munkáit is összegyűjteni és párhuzamosan közzétenni. Így született meg Pázmány Péter Összes Munkáinak sorozata. Tíz évi előkészület és ugyancsak tíz éves nyomtatási idő alatt elkészült a latin sorozat hat és a magyar sorozat hét kötete. A szellemi előkészítést az egyetem hittudományi kara vállalta magára. Ehhez járult folyamatosan Pázmány Leveleinek Hanuy Ferenc által összegyűjtött és kiadott két kötete. Ezzel a 15 lexikonnagyságú kötettel az egyetem méltó emléket állított Pázmány sokoldalú és gazdag szellemi hagyatékának.

Egyben hozzáférhetővé tette a nagy szellemi kincset. Addig ugyanis a kinyomtatott magyar művek többnyire csak nagy állami vagy szerzetesi könyvtárakban voltak hozzáférhetőek. A latin kéziratos anyag pedig az Egyetemi Könyvtárban aludta évszázados álmát. Ritkán ébresztette egy-egy kíváncsi kutató. Így *Podhradczky József* első, okmányokkal igazolt életrajzában (1836) már tud róla (20. o.), hogy „a magyar királyi universitas könyvtárában letétben van a Theologia Scholastica.” Egy emberöltő múlva *Fraknói Vilmos* (Pázmány Péter és kora I. 1868) röviden ismerteti a kéziratban található anyagot. *Breznay Béla*, az egyetem morális professzora az 1885-ös jubileum alkalmából két részletet közölt. Egyet a filozófiai részből, a másikat a Theologia Scholasticából. A kiadvány címe: *Anecdotorum Petri Card. Pázmány Specimina duo* (Budapest, 1885, 58 o. 8°). Ezzel a nyilvánosság figyelmét nyomatékosan ráirányította a könyvtárban rejtőző értékes kéziratcsomóra.

A két Pázmány-sorozat azóta néhány újabb munkával gyarapodott. A magyar sorozat több álnéven kiadott munka szerzőségének azonosítása, a latin pedig főleg az ún. gráduslibellusok fölfedezése következtében. Utóbbiak az egyetemi fokozatok elnyerésére előírt disputációk anyagát alkották. Nem vizsgatételek voltak, hanem a vitavezető tanár által kidolgozott kis értekezések: tételek, ellenvetések, világos meghatározások, felosztások, bizonyító és cáfoló következtetések keveréke. Elsőnek jó

magam adtam ki Pázmány első latin munkáját: *Diatriba Theologica Krisztus látható egyházáról* (Prugg Verlag, Eisenstadt 1975, 38 o. bevezetés, 43 levél facsimile). A filozófiai gráduślibellusok is több mint egy évtizede kezemben vannak a gráci egyetemi, ill. püspöki könyvtár példányairól készült fénymásolatok formájában. *Borsa Gedeon*, a Széchényi Könyvtár kéziratárának akkori vezetője, az 1600-as évre még egy kozmológiai tárgyú libellust talált az olmtüzi könyvtárban, amelynek egyik védője a magyar Scholtz Ferenc volt. Mind az ötnék pontos bibliográfiai leírásával ezt a kis Pázmány-sorozatot is bemutatta a tudós világnak. (Borsa Gedeon: „Pázmány Péter nyomtatásban megjelent korai vizsgatételei”: Magyar Könyvszemle 94/1978, 187—192.) „A gráci latin nyelvű bölcseleti és teológiai művekről” először *Kinczli József* írt hosszabb tartalmi ismertetést az 1930-as években. Az újabb könyvek megtalálásával Pázmány-jegyzékem 23 magyar és ugyanannyi latin művet tart számon.

Jelen publikációmmal újabb meglepetéssel szolgálhatok a Pázmány-hagyaték bővítésében. Főnt említett és kinyomatott gráci előadásainak két évét 1/5 ill. 1/6-nyi szöveganyaggal szaporítom. Csak fokozza örömet, hogy éppen az egyetemalapítás újabb jubileumi évére készül ez a meglepetés. A kézirat áttétele ugyan már két évtizede kezemben van, de más munkák miatt csak most találtam közlésére időt.

De mielőtt erről a gazdagodásról írnék, röviden bemutatom a két kéziratot forrást, amelyből a nyomtatott *Theologia Scholastica* készült.

A Theologia Scholastica kéziratot forrásai

A) A budapesti kézirat

A széles alapokra fektetett teológiai munka kézírata a budapesti Egyetemi Könyvtárban van, A 33 I-II jelzettel. Az első kötet címlapján a következő felírás olvasható: „Theologia Scholastica Cardinalis Pázmány, quam Graecii dictavit anno 1603 et deinceps. Collegio Tyrnaviensis in memoriam Academici Fundatoris data anno 1638.” Ez a fölírás és valószínűleg a gyűjtemény címe is — mindenesetre Pázmánnyal való megbeszélés alapján — a bíboros legmeghittebb munkatársától, az egyetem első rektorától, P. Dobronoky Györgytől származik.

Nem volt könnyű munka a kéziratnak az Összes Munkák keretében való kiadása. Azt adták „prés alá”, amit találtak. A két kötet összesen 1564 oldalnyi kéziratot anyagot tartalmaz. Az első kötet az ember céljáról szóló értekezéssel kezdődik, és a vallásosság erényéről szóló értekezéssel zárul (285 levél); a második az Ige megtestesülése traktátussal kezdődik, és az eukarisztia-értekezéssel zárul (301 levél). A kézirat rész-

ben Pázmány sajátkezü írása, részben diktálás nyomán történt följegyzés, részben nyomdára készített gondosabb másolat. De Pázmány ezeket a részeket is átnézte, átjavította, és különböző megjegyzésekkel látta el. Az első kötet kiadását Breznay Béla, a másodikét Bitá Dezső OSB, az alapvető teológia professzora vállalta magára. (AZ ÖM nyomtatott latin sorozatában három kötet lett.) Egységesen jártak el: a három kéziratot alaphoz — a pázmányi szövegből, a diktált másolatokból és az öregedő Pázmány megjegyzéseiből — egységes szöveget állítottak össze. Ennek nagy előnye, hogy így összefüggően és könnyen olvasható, hátránya viszont, hogy nem ismerjük föl benne a pázmányi munka különböző periódusait.

A budapesti egyetemi és a göttweigi monostori könyvtár kéziratának segítségével igyekeztem ezeket a különböző részeket kihámozni, és Pázmány javító-alkotó műhelyébe betekintést nyújtani.

B) A göttweigi kézirat

A göttweigi bencés monostori könyvtár kéziratán az akkor szokásos címet olvassuk: „Commentarius in Secundam Secundae — ill.: in Tertiam Partem — D. Thomae Angelici Doctoris.“ Erre az értékes kéziratra Falvy Zoltán cikke hívta fel figyelmemet: „Göttweig és Vorau magyar vonatkozású kéziratai“ (Magyar Könyvszemle 75/1959, 122—124). A kéziratot csak megemlíti, de nem ismerteti, és nem mutat rá jelentőségére. Ismerve a Theologia Scholastica hiányait („hic deficit textus“, kénytelen nem egy helyen megállapítani a latin kiadás gondozója), én sokat vártam ettől a fölfedezéstől. Várakozásomban nem is csalódtam. Kincsré találtam.

Georg Falb(ius) két kéziratot jegyzetéről van szó, amelyeket mint gráci teológiai hallgató készített Pázmány diktálása nyomán. A könyvtárban Cod. 569 és 570 jelzés alatt találhatók.

Georg Falbius Admontban született 1578. ápr. 24-én, Adám obdachi tanácsos és felesége, Regina fiaként. A kis mezővárosnak a 11. sz. óta jónevű és jó szellemű bencés kolostora volt. Georg a grammatikai osztályokat szülőfalujában végezte. De már 15 éves korában belépett a garsteni bencés kolostorba (mind Admont, mind Garsten Stájerországban van), és 16. születésnapján, 1594. ápr. 24-én fogadalmat tett. Mint fiatal szerzetes, 1597 nyarán iratkozott be a gráci egyetem alsó fokán, a poétikai osztályba. Tíz éven át tanult és nevelődött itt a jezsuiták vezetésével. Bölcséleti tanulmányait a skót William Jonson növendékeként végezte 1600—1603-ig. 1603. júl. 23-án a „magister philosophiae“ fokozattal zárta. Ugyanott hallgatta a teológiai fakultás előadásait is 1603—1607-ig. Ebben az időben egyik tanára mindvégig Pázmány volt. A tanártárs váltakozott: 1603/4-ben a flamand Johann Decker volt, 1605. január 3-án az előadás-

kat váratlanul átveszi William Wright, és viszi 1606 nyaráig, az utolsó évben pedig Wilhelm Lamormain a második tanár. Falbius 1606 júliusában elnyerte a baccalaureátusi (babérkoszorús) fokot, majd 1607. aug. 7-én a St. Egyd egyetemi templomban ünnepélyesen teológiai doktorrá avatták.

Falbius Pázmány egyik legtehetségesebb tanítványa volt. Bizonyítják ezt az elért eredmények: hét év alatt négy egyetemi fokozatot nyert el, és mind a két tanulmányi kört, a filozófiát és a teológiát is doktorátussal zárta. Kézirata igen rendezett, és — bár elég sok rövidítést használt — aránylag jól olvasható. Értelmesebb, mint a budapesti kézirat leírója. 1607 Sítientes (Passio-vasárnap előtti) szombaton pappá szentelték, és szept. 23-án tartotta Garstenben ünnepélyes újmiséjét. Monostorában nagyon megbecsülték. Már két év múlva a kolostor perjele lett. 1611 májusában Johann Gottfried Aschhausen bambergi püspök római útjáról hazafelé a garsteni monostorban szállt meg, és Falbiust titkárként magával vitte karintiai egyházi javadalmainak megtekintésére. Ettől kezdve ő lesz egyik pártfogója. Akkor is, amikor a göttweigi monostor új apátot keres. Postulatióval választották meg 1612. júl. 15-én a kolostor 44. apátjává. Igaz, később Garsten és Admont is igényt támasztott erre a kitűnő emberre. Az admonti apátság 1614. júl. 12-én egyhangúan apátjává választotta. Falbius azonban hűséges maradt Göttweighez egészen haláláig. Szüleit magához vette, mindkettő ott is halt meg Göttweigben. Váratlan betegség vetett véget életének 1631. máj. 23-án.

Falb apát nemcsak monostorát lendítette fel lelkipásztori és kulturális téren, hanem jelentősen kivette részét az ország rekatolizációs munkájából, sőt politikai életéből is. A krensi és a melki esperességet bízta rá. Nagy buzgósággal sok embert vezetett vissza az Egyházba. Nagy volt a tekintélye kollégái között. Többször megválasztották a Prälatenstand elnökévé.

Részletesebben foglalkoztunk Pázmánynak ezzel a gráci növendékével, mert fényt vet a tanárára is. Megmutatja, milyen irányba vezette növendékeit. Előadásai nagy vonzóerőt gyakorolhattak tanítványaira. Falb is szerette Pázmányt mint tanárát. Diktátumait magával hozta nemcsak a garsteni kolostorba, hanem a göttweigi apátságba is. (Falb működéséről szép összefoglalót nyújt Peter G. Tropper, *Das Stift /Göttweig/ von der Gegenreformation bis zur Zeit Josephs II.*, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige*. EOS-Verlag, St. Ottilien 1983. Falbról: 255—267. o.)

Ha már a scribáról szoltunk, lássuk a scriptumot is. Ez a kézirat is két kötetből áll. A Cod. 570 a következő felírással van ellátva: „Commentarius in Tertiam Partem D. Thomae Ecclesiae Sanctae Doctoris, traditus a Rdo Patre Petro Pazman Societatis Jesu SS Theologiae Professore

Ordinario. Exceptus a Fratre Georgio Falbio Ordine Divi Benedicti e Monasterio Garstensi Professo." A 20 × 16 cm nagyságú kötet zöld bőrkötésbe van foglalva. Az első kötet 581 oldalból, a második pedig 471 levélből áll. Az első kötetben csak az első 278 oldal tartalmazza Pázmány előadásait, utána a társtanárok diktátumai következnek.

Ha a gondos göttweigi kézirat után kezünkbe vesszük a budapesti kézirat két vastag kötetét, az az érzésünk, hogy egy felbolygatott kertbe léptünk. A könyv belső részén még felismerhető a bevetett ágyások: a jegyzet törzsanyaga, de a szélek tele vannak földhányással, ásóymokkal. Látszik, hogy valaki erősen dolgozott ennek a kertnek az átrendezésén. A kertész maga az öregedő Pázmány Péter volt, amikor gráci előadásainak kiadását tervezte a nagyszombati egyetemnek szánt tankönyvként. Dobronoky diáriumfeljegyzése 1637. jan. 6-án így szól: „Egy órás megbeszélést tartottunk különböző ügyekről, többek között a teológiai munkák tervezett kiadásáról” („de scriptis philosophicis et theologicis quae in Societate docuit, imprimendis”) (Diarium Coll. Acad. Tyrnavien-sis, Budapest, Egyetemi Könyvtár, Collectio Prayana 30. k.) — A lapok teteje, a lapszéli margók — amelyek a leíró összefoglaló megjegyzéseire szolgáltak — tele vannak írva. Néha kisebb-nagyobb lapokból álló bera-gasztott köteget, a hitről szóló legmélyebb értekezésében pedig egy hosz-szú, 51 nyomtatott nagy oldalnak megfelelő betoldást találunk.

Pázmány gráci előadásainak anyaga

A göttweigi kézirat sok tekintetben eligazítást nyújt. Belőle meg tud-juk állapítani, hogy pontosan milyen részeket adott le Pázmány a gráci egyetem teológiai fakultásán. Megjegyzései alapján néha az átalakítás dátumát is meg tudjuk állapítani.

Mindenesetre csak a Summa Theologica IIae és III-hoz írt kommentárok képezik a gráci előadások anyagát. Dudek János bevezetése a Theologia Scholastica-hoz és a Pázmány latin nyelvű műveit ismertető Kinczli József azt szeretné elhitetni, hogy Pázmány ennél sokkal több anyagot adott le. Kinczli a Ratio Studiorum, a jezsuiták tanítását szabályozó tanterv előírására hivatkozik, amely szerint a skolasztikus teológia tanárának a négy év alatt a Summa egész anyagát át kellett vennie. Mind a két szerző idézi Pázmány néhány megjegyzését, amelyek azt sejtetik, hogy valóban több anyagot adott le.

Ez a vélemény több pontban kiigazításra szorul. A skolasztikus teo-lógiát nagyobb helyeken, főleg egyetemeken mindig legalább két pro-fesszor adta elő, néha három is. Egymás között megosztották az anyagot. Grácnak is két tanára volt a szisztematikus teológián. A Summa Theo-logica-ból csak válogatott részeket kellett előadniok. Így Pázmány is Szent Tamás főművének 613 quaestiójából mindössze 84-et ismertetett,

a katedrán pedig csak 73-at adott le, tehát az egésznek csak egy nyolcadát.

Négy évről és négy nagy értekezésről van szó. 1603-ban a három isteni erényt taglalta: a latin sorozatban 411 oldal, ebből a hitről (De Fide) szóló rész 256 oldalt tesz ki (OO IV 379—634). Ez az értekezés gráci előadásainak legsikerültebb darabja. Nagy lendülettel fogott hozzá a kidolgozásához, és később az átdolgozásnál is ebbe iktatta a legtöbb bővítést. Római tanulmányaim idején szomszédom, a már akkor híres Plotinosz-kiadó, Paul Henry, egyszer elkérte ezt a Pázmány-kötetet. Elolvasta benne a hitről szóló traktátust, és ezzel adta vissza: „Ilyen mély értekezést a hitről még nem olvastam.” Pedig szobája tele volt a hitről szóló könyvekkel: erről írta doktori értekezését.

Kemény feladat elé állította Pázmányt ez az értekezés. Mutatja ezt már az a tény is, hogy két hónapi tanítás után egy ünnepélyes disputáció alkalmával összeütközött tanártársával, P. Deckerrel, és ebből született meg az első római cenzúra Pázmány ellen. Másfél évig sok keserűséget okozott neki ez az eljárás. Később az öregedő Pázmány kibővítette az anyagot egy 50 oldalas egyháztani értekezéssel és három kisebb kérdéssel, köztük főleg a hitelemzés nagyon nehéz problémájával, a százados „*crux theologorum*”-mal.

A második évben (1604/5) nem november elején, hanem már október közepén megkezdték az előadást. A latin kiadásban 273 oldalt tesz ki a „De iustitia et iure” (az igazságosságról és jogról) szóló morális jellegű értekezés. Ha ehhez hozzáadjuk azt a *közel száz oldalnyi bővítést, amelyet a göttweigi kézirattal nyertünk*, akkor ebben az évben is kb. 350 oldalnyi anyagot adott le az egyetemén.

A harmadik év anyaga mély dogmatikus kérdésekkel foglalkozik: az Ige megtestesülésével (De Verbo incarnato). Nyomtatásban ez jelenleg szintén csak 226 oldalt tesz ki (OO V 361—587), de a göttweigi kéziratból 74 oldallal bővül. Bevezetése valóságos költemény, tele lendülettel és ritmussal. Ezeket a fejtegetéseket később prédikációi kidolgozásánál is felhasználta. A Jézusról és működéséről szóló közel 25 prédikáció mindig nagyon elmélyedő és lendületes. Látszik, hogy lelki életének is a megtestesült isteni Ige volt a központja.

A negyedik év anyaga a szentségtan volt. A szentségekről általában szóló rész, 157 oldalával, nehéz kérdéseket vet föl. A két beavató szentséget, a keresztséget és főleg a bértálmást aránylag röviden tárgyalja. Még meglepőbb, hogy az Oltáriszentség akkor nagyon vitatott dogmatikus kérdését is 141 oldalon elintézi. Pedig ehhez sok anyaga volt összegyűjtve. Hiszen már a Magyarinak írt Feleletben (ÖM I 71) írja: „Igazán mondom, bőségesen írtam vala ellened az Oltáriszentségről; és nemcsak az régi szentatyákból, de az Isten ígéből is megmutattam vala mind

a ti ubiquitástok hamisságát, mind az transsubstantiatot, a misében való áldozatot, az egy személy — és színnek elégséges voltát és több efféle dolgokat.” Ezeket a kérdéseket a Kalauz XI. könyvében ugyanilyen sorrendben dolgozza fel. Tehát addig tartogatta kiadását. De a gyűjtött anyag ott pihent az asztalfiókjában, könnyen felhasználhatta volna a De Eucharistia traktátusban. Ennek az egy évre szóló anyagnak az előadását azonban csak későn, április 23-án kezdte meg. Számításom szerint legfeljebb 60 lectiót tartott belőle. Egykori római tanára, Michael Vázquez de Padilla, ugyanerről az anyagról egy teljes évig beszélt, kb. 170 előadásban. Gráci tanártársa, P. Decker, a bűnbánat szentségét 108 előadásban ismertette. Később, amikor Pázmány öreg korában ezt a traktátust átdolgozta, rengeteg javítást eszközölt rajta. Maga sem volt megelégedve a rövid kifejtéssel. A Kalauzban viszont az volt az elve: „mentül rövidebben lehet” (ÖM V 375). A katedrán inkább csak azt a kérdést taglalta, hogyan történik a kenyér és a bor átváltozása (transsubstantiatio). Az értekezésnek több mint a fele erről szól. A megelőző nyarat Magyarországon töltötte, a pozsonyi országgyűlésen. Csak 1606. nov. 1-én érkezett vissza Grácba. A katedráról várható leváltásának gondolata is zavarhatta. Tudjuk, hogy az akadémiai év végén, augusztusban nagy levelezés folyik az előljárók között, s Acquaviva rendfőnök sürgetően kéri Pázmány leváltását. Szerintem nem is maradt a tanév végéig Grácban, hanem már előbb elindult Pozsony és Bécs felé. Szeptember végén már válaszlevelet ír Stobaeus lavanti püspököknek.

A kidolgozott, de a katedrán le nem adott anyag

Pázmány a gráci katedrán csak a Summa Theologica 2-IIae-t és III-at kommentálta. Ezeknek az előadásoknak a menetét traktátusról traktátusra követni tudjuk. Sőt néhány áruló adatból még azt is meg tudtam állapítani, hogy a bővítő oldaljegyzeteket mikor írta, előkészületül a tervezett Opera Omnia sorozat számára.

Kicsit nagyobb bajban vagyunk, amikor a Summa kidolgozott, de le nem adott anyagát vizsgáljuk. Mindenekelőtt sajnálattal kell megállapítanunk, hogy semmi nyoma a Pars Primának. Vajon gondolt-e ennek a feldolgozására is? A Theologia Scholastica előszavát így kezdi: „In fine praecedentis partis disputavit S. Thomas...” Ebben a 16 soros előszóban fölvezet Szt. Tamás Summáját. Az előző részre éppen csak utal. Szt. Tamás három főrészt osztja nagy művét: Az I. (Prima) értekezik Istenről önmagában, majd az angyalok és az ember teremteséről. Lehet, hogy Pázmány dolgozott az angyalokról szóló részen, mert egy helyen utal erre. A Kalauz remek első könyve, az Istenről szóló dogmatikus és az emberről mondott pedagógiai prédikáció rengeteg anyagot nyújthattak volna. De a pázmányi Theologia Scholastica csak a Summa II. ré-

szével kezdődik. Ennek első fele az ember céljáról, örök boldogságáról, továbbá az emberi cselekedetekről szól. Az ember céljáról Pázmány 25 oldalon értekezik, de már a boldogságról szóló rész teljesen hiányzik. Az emberi cselekedetekből is csak válogatást ad a qu. 17 és 19-cel, főleg az akarat cselekedetek jóságáról, ill. rossziaságáról szólva. A második rész nagyobbik fele az erényekről szól. Ez is hiányzik Pázmány művében. Összefüggően és alaposan tárgyalt a bűnökről: De vitis et peccatis, qu. 70—89. Ez már igazi pázmányi munka. De az utána következő, a kegyelemről szóló rész, qu. 91—113, megint hiányzik. Vagy lappang valamelyik levéltárban, vagy elveszett. Mert ki volt dolgozva. Lehet, hogy a kifogásolt és cenzurázott részeket alkarta alaposan átjavítani. Erre utal a budapesti kézirat 172r fólióján: jelzi, hogy a Baius elleni bullát teljes egészében hozza Suárez, s annak alapján átdolgozta az egyes tételeket: „Unde correcta sunt quaedam in propositionibus hic adscriptis.”

Amit a *kidolgozott, de le nem adott* anyagból ismerünk, az a maga 370 oldalával csak kis hányada a katedrán előadott anyagnak (1400 oldal). Ezeknek az új részeknek kidolgozására valószínűleg 1633-ban gondolt először. Igaz, csak 1634 őszén foglalkozott az egyetemalapítás gondolatával, de a szándék nagyon beleillik a római kudarc után fölmerülő Összes Művek tervébe. Jó építész módjára a tervezett épületnek azokat a részeit egészítette ki, amelyekből már volt valamije.

A Grácban leadott anyag alapos átdolgozása ekkor történt. A budapesti kézirat mutatja legjobban, hogyan dolgozott Pázmány. Betekintést enged az öreg Pázmány munkaműhelyébe. Az utódok — elsősorban Dobronoky titkár — valószínűleg úgy másoltatták az anyagot, ahogy találták. Komolyan vették végső akaratát: hogy örökségként hagyja ezt a dogmatikus-morális könyvet, tankönyvül a nagyszombati egyetemnek. Sajnos a halál hirtelen ragadta el, úgyhogy a nagy építmény csak torzóként áll előttünk.

A gráci előadások keretében találunk két kis értekezést, amit nem adott le a katedrán. Az egyik a vallásosság erényéről szóló 66 oldalas traktátus, a másik a velencei konfliktusról szóló értekezés. Az első a „De iustitia et iure” traktátus szerves része, de Pázmány, úgy látszik, időhiány miatt annak idején nem adta le. Három quaestióban tárgyalja anyagát: 1) Isten tisztelete erény (aestimatio divinae excellentiae), 2) a meditáció és az Istennek szentelt élet, amely az Istennel való együttlétben csúcsosodik ki, 3) az imádságról szóló 38 oldalas rész. Összehasonlítottam ezt az imádságról szóló 20 oldalas prédikációjával. A kettő között ég és föld a különbség. A traktátusban teologizál. A professzor arra tanítja hallgatóit, milyen lelki és szellemi képességekben gyökerezik az imádság. A prédikációban oktat, tanít, vezet, mint édesapa gyermekét, mint mester tanítványát. Két világos részre oszlik a traktátus: 1) mi az

imádság, 2) hogyan imádkozzunk. De hiányzik belőle a qu. 84, az adoráció (imádás) kérdése.

A második értekezés a velencei konfliktusról szól. V. Pál pápa megválasztása körül a velencei köztársaság fiataljai újból be akarták vezetni a Tridentinum előtti államegyházi szokásokat. A pápa 1605-ben tiltakozott, és 1606. ápr. 17-én a kiközösítés büntetésével fenyegette meg a köztársaságot. Nagyon sok teológus bekapcsolódott a vitába. Pázmány is írt egy értekezést: „De ecclesiastica libertate in causa Venetii” (OO IV 791—808). Ebben több magyar egyházi intézkedés és törvény felhasználásával is a pápa intézkedése mellett tör lándzsát. Nem katedrai előadásról van szó, mint sokan gondolták. Esetleg az 1606-os iskolaév kezdetén ún. akadémiai megnyitó előadás lehetett. Pázmány ebben az aránylag rövid műben is csillogtatja jogi képzettségét és vitatkozó erejét. (Bibliográfia: Der Konflikt in Venedig, in: H. Jedin (szerk.), Handbuch der Kirchengeschichte IV, 1967, 653—655.)

A göttweigi bővítéssel nyert teológiai anyag

Nézzük most már, milyen kérdéseket tárgyal Pázmány azokban a részekben, amelyek a Theologia Scholastica budapesti kiadásában hiányoznak, és a göttweigi kéziratból előkerültek. Két nagy összefüggő értekezés-részletet nyertünk. Egyik a *De iustitia et iure* jogi-morális jellegű traktátus befejező része, a másik a *De Verbo incarnato*, az Ige megtestesüléséről szóló mély dogmatikai fejtegetés kiegészítése (a S. Th. III. 4—12 questiójának magyarázata).

1. Pázmány *De iustitia et iure* c. traktátusát az 1604/5-ös akadémiai évben adta le. (Bejegyzése szerint 1604. okt. 12-én kezdte; vö. OO V 13.) Bevezetőjében (OO V 13—14; a szöveget lásd függelékünkben) mindjárt jelzi, hogy rövidség kedvéért nem követi Szent Tamás módszerét, hanem 15 *disputációra* osztva tárgyalja az anyagot. Fel is sorolja a tervezett disputációk tartalmát. Az első öt megtalálható a budapesti kiadásban (= OO V 15—286). Ezután az OO kiadói jelzik: „Hic deficit textus.” Itt következik a göttweigi anyag: Disputatio VI—XI. A Cod. 569 az 514. oldal elejével kezdi ezt az anyagot, és az 581. oldallal fejezi be. Összesen tehát 67 sűrűn teleírt kéziratoldalt nyertünk ezzel a göttweigi felfedezéssel.

De ezzel vége a göttweigi kéziratnak. Pázmány viszont bevezetőjében 15 disputációt tervezett. A X. disputációig (az OO + Gw Cod. 569) meggyeznek a témák a bevezetőben vázolt tervvel. A XI. lett volna: „quo modo in permutatione, cambiis etc.”; a XII.: „qua ratione iustitia servanda sit in contractibus non transferentibus dominium, ut commodato, deposito, precario, emphytheusi, hypotheca, fideiussione, societate etc.”

És itt Pázmány hozzáfűzi: „Ad haec enim capita fere revocari possunt omnia, quae de actibus iustitiae commutativae dicenda videntur.” Ez a két disputáció azonban hiányzik; valószínűleg Pázmány időhiány miatt a végén összevonta magyarázatát. Mert a göttweigi kéziratban a XI., utolsó disputáció felel meg a bevezetőben jelzett XIII.-nak: „de actibus distributivae, vitioque acceptionis personarum, praesertim in distributione beneficiorum ecclesiasticorum.” Végül a tervezett két utolsó (XIV—XV.) disputáció: „De virtute religionis, quae est pars quaedam potestativa iustitiae, eiusque actibus, scilicet voto, iuramento, oratione, adoratione etc.”, ill. „de vitiis oppositis religioni, praesertim de simonia.” Ez a két disputáció hiányzik a göttweigi kéziratban, viszont az OO V 287—352 közli külön traktátusként: „De religione”. Ezt Pázmány később adta hozzá; bevezetője (OO V 287) visszaul az eredeti tervre: „Peractis iis, quae pertinent ad virtutem iustitiae proprie dictae, disputat D. Thomas de aliis virtutibus, quae quoniam similitudinem aliquam habent cum iustitia, ad illam reducuntur, et appellantur partes potentiales iustitiae, inter quas virtus religionis est excellentior, ac propterea de illa primo loco disputatur.”

A most leközölt göttweigi szövegben Pázmány a következőket tárgyalja: Disp. VI: Tisztelet és hírnév, ill. az ezzel ellenkező bűnök; disp. VII: lopás és rablás (ezen belül a 3. dubiumnál: ha feleség lop férjétől, gyermek szüleitől, szerzetes a közösségtől, szolga urától...); e disputációban tárgyalja még Pázmány az utadó és a vám kérdését; disp. VIII: bírósági igazságosság; disp. IX: szerződések és adás-vétel; disp. X: kölcsön, kamat, uzsora, zálogházak, vagyonbecslés; disp. XI: igazságtalanság egyházi személyekkel, ill. javakkal szemben, főleg az egyházi javadalmak problémái.

Ebben az újonnan nyert anyagban Pázmány főleg kazuisztikát ad: nagyon aprólékosan tárgyalja az igazságosság, ill. a vele szemben elkövetett bűnök kérdéseit, az egyes „kázusokra” mindig konkrét példákat hoz fel. (Minden bizonnyal azért is nem követi Szent Tamás rendjét és módszerét, mivel az újkor elején számos új probléma merült fel, amelyekkel Tamás még nem foglalkozhatott: utadó, vám, szerződések, a kibontakozó kereskedelem jogi kérdései, kölcsön, uzsorakamat stb.) Részletezi az okozott kár jóvátételének módozatait. Ebben fő mestere Petrus de (a) Navarra, aki erről külön könyvet írt: „De ablatorum restitutione” (1594). (Falbius csak P. N.-et ír; mi — amint az OO budapesti kiadói is — feloldottuk a rövidítést.) Az itt közölt szövegben 101-szer hivatkozik Pázmány Navarrára. Mivel inkább az elvont, mély dogmatikai kérdések érdeklik, amelyekben gyakran kifejti saját véleményét is, a jogi és morális kérdéseknél a neves jogászok és moralisták nézeteit követi, sőt szinte egyetlen szerzője Navarra; tőle veszi át mások véleményét is.

Itt még néhány megjegyzés szerzőiről. P. N. = Petrus de (a) *Navarra* O. Min. spanyol moralista. Meg kell különböztetnünk az ugyancsak spanyol kanonistától, *Navarrustól*: Martinus de Azpilcueta († 1586), ágostonrendi remetétől. Pázmány őt is sokat idézi. A kéziratban szereplő *Co-varruvias* († 1577) Navarrus tanítványa volt. Falbiusnál szerepel még két hivatkozás: *Angelica* és *Armilla*. „*Angelica*” az olasz Angelus Carleti OFM († 1495) művére utal: *Summa (Angelica) Casuum Conscientiae* c. könyvét e korban sokat idézik. „*Armilla*” pedig egy másik kázus-summát jelöl, a híres olasz szónok és moralista, Bartolomeus Fumo O. P. művét: *Summa Casuum Conscientiae*, „*Aurea Armilla*” dicta. Ez a sokat idézett munka több kiadást ért meg 1550-től kezdve (Velence, Antwerpen, Lyon). A szintén gyakran idézett spanyol domonkos teológus, Bañez nevét Pázmány meg a scriba többször írja Bagnes-nek, vagy Bannes-nek.

Az igazságosságról és jogról szóló traktátusban gyakran előfordul egy rövidítés: *ff.* vagy *ff. vet.* Ott szerepel, ahol a Justinianus római császártól 529-ben kiadott *Institutiones Justinianae* egyes törvényeire, főleg az Ulpianus műveiből kivonatolt részekre történik utalás. Eredetileg nagy görög π -vel rövidítették, ami annyit jelentett, mint *Pandectae*; néha D-vel is (*Digesta*). Később ezt elfelejtették, a görög π -t kettős f-nek olvasták, és *Fragmentának* (töredékeknek) értették. Innen származott a szólasmondás: „Honnan tudja ezt? — Az *ff.*-ből.” A zsinati vagy jogi határozatok után szereplő ss paragrafust jelent.

2. *De Verbo incarnato*: az Ige megtestesüléséről. — Az itt közölt hosszú összefüggő rész (Cod. 570, fol. 72v—107v) előtt még van egy másfél levélnyi szakasz (52v—53r), amely az OO-ban a 469. lap közepe táján következne (bár az OO V kiadói nem jelzik, hogy „*Hic deficit textus*”). Pázmány itt a S. Th. III, q. 1. a. 3. folytatásként röviden a 4. articulust magyarázza: Vajon a Megtestesülés főleg az eredeti bűn eltörlése végett történt? Majd egészen jelzésszerűen ad választ az 5. és 6. articulushoz felvetett kérdésre: „Vajon kellő időben történt-e a Megtestesülés?” Szent Tamás nyomán elfogadja Szent Ágoston véleményét (*De Civ. Dei*, c. 32).

Mint említettük, új anyagunk az OO V 513 után következik. Pázmány lángelméje a legnehezebb krisztológiai kérdéseknél villan fel. Krisztus isteni tudása kapcsán kitér az akaratszabadság és a kegyelem néhány problémájára. (Tudjuk, hogy a kegyelemvitában kifejtett nézetei miatt római cenzúrárt kapott.) Általában elveti az újabb tomisták (Bañez stb.) nézeteit a szabadakarati tények előrerendeléséről; kimutatja, hogy véleményük ellentétben áll Szent Tamással, az egyházatyák tanításával. Szent Tamás mellett főleg Suárezt követi a megtestesülés tanában. De néha vele is szembefordul. Pl. a traktátus elején, amikor a Megtestesülés céljáról, indítékáról, „miért”-jéről értekezik: Suárezzel és Scotussal szemben a Szentírás, az egyházatyák, Szent Tamás és követői véleményét

fogadja el: a Megtestesülés de facto a megváltás, a bűnökért való elégtétel céljából történt. Az említett — három oldalnyi — göttweigi töredék tulajdonképpen a hosszú első quaestio („De convenientia Incarnationis”) kiegészítése. A budapesti OO kiadásában nem kevesebb, mint 108 nyomtatott oldalt tesz ki (V 361—469) ez az eszmefuttatás, ahol Pázmány megvitatja a „Cur Deus homo?” nehéz kérdését.

A quaestio II („De modo unionis Verbi incarnati” = az Ige egyesülési módja) már csak 31 oldal (V 469—500). A quaestio III („De modo unionis ex parte naturae assumptis” = az egység módja a természetet felvevő oldaláról tekintve) az OO-ban az 501. oldalon kezdődik, és az 513. oldalon megszakad. Itt következik a göttweigi anyag: „Prima sententia est Suarii...”. Ehhez a quaestióhoz tartozik még az art. VI és VII magyarázata. Pázmány az újonnan felfedezett anyagban a IV.-től a XII. quaestióig megy fejtegetéseiben: a XII. quaestio 3. dubiumától („De scientia infusa Christi”) már megvan a szöveg az OO-ban (V 514—587). Itt aztán csak a 3. dubium kérdése szerepel: „Quid nobis meruit Christus Dominus?” Ezzel zárul a traktátus. Göttweigben sincs kiegészítés. Lehet, hogy eredetileg ezt még befejezte Pázmány, mert a kéziratos példányban nyolc lap ki van tépve.

Említettük, hogy Pázmány spekulatív elméje a legnehezebb krisztológiai, dogmatikai kérdések megvitatásánál tündökölt. Szívesen elidőz a neki kedves témáknál (Isteni előre-tudás és emberi szabadság, illetve a kegyelemmel összefüggő problémák); ilyenkor — ha szabad vitás kérdésekről van szó — előadja a saját véleményét, személyes módon állást foglal, miután kimutatta az egyes vélemények gyengéit. A VII. és VIII. quaestióban Krisztus kegyelméről és erényeiről tárgyal (a 3. dubiumban pl. igazolja, hogy Krisztus embersége, emberi természete folytán lett az emberek és az angyalok feje), majd a IX—XII. quaestiót összevontan magyarázza: Krisztus isteni és emberi tudásáról értekezik. Az első dubiumnál hosszan elidőzik annál a kérdésnél, hogy miként függ össze Krisztus isteni tudása, még pontosabban egyszerűen Isten előre-tudása és az emberi szabadság. A kegyelemvita középpontjában vagyunk: az ún. „futura contingentia conditionata” kérdésében határozottan elveti Cajetan és Bañez véleményét, és Szent Ágostonra hivatkozva foglal állást. A második dubiumban nemcsak Krisztus emberi lelkének, hanem általában a teremtmény boldogító istenlátásának módját fejtegeti. Szt. Tamás és Suarezén kívül hivatkozik G. Vázquezre, Molinára és Valenciára is.

Az öreg Pázmány írói műhelyéből

A részben kudarcot vallott római út (1632) után hazatérve Pázmány a diplomáciai táskát megint fölcserélte az író tollával. Ez volt életének

sokat forgatott fegyvere. Most is ezt vette a kezébe. Egyszerre három területen dolgozott. Befejezte kb. 1628-ban kezdett prédikációs kötetét. A jelek szerint foglalkoztatta egy merész terv: életének irodalmi termékeiből Összegyűjtött munkák sorozatát akart összeállítani. Erre utal a Kalauz 3. kiadása, amelyen a bécsi orvosi kezelés alkalmával dolgozott. Sorozatindító címet adott a könyvnek a görög-latin „Hodegus” névvel. Ugyanakkor „szeges írásainak” átdolgozásán is munkálkodott. A leendő sorozat második kötetének címéül a „Polemica” szót választotta: „hit dolgairól való harczolások”. Első darabjául a Kalauz védelmében Balduinus ellen írt művét szánta: „A setét hajnalcsillag után bujdosó Lutheristák vezetőjé”-t, természetesen szintén átdolgozott formában. Közben mindinkább megérlelődött benne az egyetem alapításának terve. Megvalósításakor fölmerült lelkében a gondolat, hogy egykori gráci filozófiai és teológiai előadásait az egyetem alapvető tankönyvévé tegye. Mint említettük, 1637. jan. 6-án erről tárgyalt Dobronoky rektorral. A gondolattal régóta foglalkozhatott. Hiszen magyar műveivel párhuzamosan a vaskos latin kéziratkötetek átjavításán, bővítésén is dolgozott. Különös gonddal nézte át teológiai traktátusait. Három alapvető kérdés még mélyebb megfogalmazását találta szükségesnek: a vallás ügye, amely minden embert teremtményi mivoltánál fogva kötelez; a Krisztus-esemény, amelyre Jézus evangéliuma vezet bennünket; és az ő idejében nagyon vitatott kérdés, hogy a különböző keresztény felekezetek közül melyik vallhatja magát Krisztus igaz egyházának. Tulajdonképpen Kalauzának átfogó menetét dolgozta bele a meglévő Theologia Scholasticába. Amit a gyermek váradi vagy kolozsvári fiatalságában megálmodott, azután férfikorában megvalósított, azt az öreg Pázmány megtette élete utolsó hónapjainak szorgalmas munkájával és szintetikus látásával.

Nem csoda, hogy a Theologia Scholastica traktátusait éppen ezekkel a fejezetekkel bővítette ki: a vallásról (De religione) szóló 66 oldalas értekezéssel; a Krisztus-hit nagy indítékairól (De motivis credibilitatis) 20 oldalnyi bővítést csatolt, és az Egyházzal — amely szerinte a tévedhetetlen tanítóhivatalban csúcsosodik ki — egy 51 oldalnyi traktátust dolgozott ki. A két utóbbi kérdésről a gráci előadásokban nyújt egy-egy vázlatot. Ebből itt leközzöljük az Egyházzal szólót a Gw 569 kódexből (51. o.). Látjuk belőle, hogy eredetileg milyen széles alapokra akarta fektetni. A William Whitaker ellen írt teológiai disputációban egy könyvről való anyag fekkint előtte.

Respondet S. Thomas: Ad Summum Pontificem spectare proponere res fidei, eo modo et sensu quo credendae sunt.

Haec veritas, si de suis fundamentis explicanda esset, non minus anni integri spatium exigeret. Primo enim ostendendum esset reliquisse Deum auctoritatem aliquam infallibiliter propo-

nentem res fidei. 2.^o Probandum esset ad cognoscendas veritates fidei non esse per se sufficientem Scripturam, sed et Ecclesiasticas traditiones esse admittendas. 3.^o Ostendendum esset auctoritatem infallibiliter proponendi res fidei esse in Ecclesia, quae in iis rebus errare non possit. 4.^o Hanc Ecclesiam cognosci posse et potuisse omni tempore ex signis et indiciis certissimis, ex quibus etiam clare colligitur, nullam aliam, nisi nostram esse veram Ecclesiam. Et quia in Ecclesia considerari possunt duo: 1.^o caput ipsius visibile, deinde totum corpus quod in Conciliis generalibus continetur. 5.^o ostendi debere generalia concilia non posse errare, nec umquam errasse in rebus fidei. 6.^o Denique caput Ecclesiae, Summum Pontificem non posse errare in proponendis rebus fidei.

Sed quia haec omnia latissime tractant autores Controversiarum, Bellarminus, Stapletonus, Valencia et alii, ad eos remitto auditores, ut ea, quae scholastica sunt, pertractare copiosius possimus.

Összehasonlítottam ezt a gráci katedrán lediktált vázlatot az élete végén kidolgozott kis traktátussal. Nagyjából követi a tervet, de a Kalauz többszörös feldolgozása után elég erősen ragaszkodik annak a felépítéséhez. (Annál is inkább, mert a Gw 569 11. oldalán lediktált másik vázlatot a hihetőség indítékairól szintén szakszerűen feldolgozta a Kalauz 2. kiadása alapján, mint az imént láttuk.) Négy disputációban fejtegeti a következő anyagot: Disp. 1. A Szentírásen kívül van az Egyházban élő hagyomány is, ez tulajdonképpen az élő és hirdető tanítóhivatal. Disp. 2. Az igaz Egyházat föl lehet ismerni a Szentírásban elének adott jegyekből. (De notis Ecclesiae: ez a Diatriba tárgya.) Disp. 3. Fölteszi a kérdést: vajon ez a legfőbb tekintély az Egyház egészében, közösségében van-e, vagy pedig annak látható fejében? Természetesen az utóbbinál köt ki. Bár felsorolja mint ellenvetést: a szentatyák általában azt tanítják, hogy a többi apostol is hasonló tekintélyű volt, mint Péter. A megoldást egy distinkcióban találja: igen, a közös apostoli méltóságban hasonlók, de nem a legfőbb Fő hivatalában. Utolsó, 4. disputációként azután folytatja a későbbi egyháztan felépítésének menetét: hogy Péter utódja a római pápa. Ez a későbbi Egyház-traktátus szokásos menete. — A két első disputáció 16—16 oldal terjedelmű, a 3—4. pedig 10—10 oldalból áll. A hagyomány ismertetésénél külön hangsúlyozza, hogy az Egyház elsődleges célja nem az, hogy a Szentírás levéltárosa legyen („non est archivum Scripturarum”), hanem — Szent Pál tanítása szerint — az igazság oszlopa. Krisztustól alapított tekintély, amely a Szentírást tévedhetetlenül továbbítja és magyarázza. A hitigazságokat Krisztus maga kinyilatkoztatta az apostoloknak, de meghagyta, hogy az Egyház a tőle kapott tekintéllyel adja elének őket. Abban a kérdésben, hogy ez a tévedhetetlen egyházi tekintély vajon emberi, isteni, vagy pedig vegyes, isten-emberi hatalom, természetesen arról győz meg bennünket, hogy teljesen krisztusi alapítású isteni hatalom.

Ez a kis értekezés azért is figyelemre méltó, mert a legkifejezettebben benne találunk egy terminus ad quem-et a kidolgozás idejére nézve (OO IV 504). Egy helyen említi I. Gyula pápát, és hozzáteszi: „ante 1300 annos scripsit ad episcopos Galliae Hispaniae.” Utána hosszan felsorolja a többi pápát is, de egyiknél sem tesz semmiféle kronológiai megjegyzést. Ebből arra következtethetünk, hogy Gyula pápánál eszébe juthatott: kb. 1300 évvel ezelőtt írta ezt. I. Gyula ugyan csak 337 februárjában kezdett uralkodni, de Pázmány pápajegyzékében 336-tól szerepel.

A göttweigi kézirat nemcsak arra segít, hogy az elveszett anyagot kiegészítsük, hanem szemléletesen mutatja, milyen friss erővel és ragyogó elmével tudta Pázmány — harminc évvel teológiai tanársága után! — a kérdéseket újra átgondolni, kiegészíteni és egységbe foglalni. „Pázmány Péter tanulmányi évei” c. könyvemben említettem, hogy a nagyszombati egyetem filozófusainak első nyilvános vitatkozása alkalmával, 1636 júniusában, részt vett a vitán az Eminentissimus is, és — Dobronoky titkár szerint — olyan lendülettel támadta a tétel védőjét, hogy mindannyian elcsodálkoztak, mert úgy tűnt, mintha most jött volna ki a Stagyríta (Arisztotelész) iskolájából.

Pázmány szerzői

Pázmány bámulatos erudíciójáról minden magyar irodalmár és hit-tudós meg van győződve. Nagyon járatos a tudomány és irodalom világában. Már első gráci jellemzése is ezt emelte ki 1600-ban: „Profectus valde boni in litteris.” A „litterae” szó kettős értelmű: tudományt és irodalmat is jelent.

Ezt a jártasságot azonban néha túlozzák. Amikor Kiss Ignác a Pázmány-sorozatban kiadta a Kalauzt, annak a végéhez függesztett egy szerzőjegyzéket (IV 693—699). 92 katolikus és 91 protestáns szerzőt sorol fel benne, de még hozzáfűzi: „15 másról nem találtam közelebbi adatokat.” Valaki ezzel kapcsolatban megjegyezte: Pázmány mindezeket a szerzőket ismerte, és könyveiket mind olvasta. Ez persze túlzás. Túlterhelt 66 életévébe bele sem fért, hogy annyit olvasson.

Mindenekelőtt ismert forrásgyűjteményeket, ún. Enchiridionokat is. Néhányat fel is sorol már első latin művében, a Diatribában. Két ilyen gyűjtemény forgott akkor közkezen. Az egyik Gilbertus Genebrardus OSB († 1597), a párizsi Sorbonne exegétájának forrásgyűjteménye: Chronographia in libris 4, Paris 1580. Ebben összegyűjtötte a nagy apologetikus és polemikus szerzők véleményét az akkor vitatott kérdésekről. A másik gyűjtemény szerzője Pázmány kortársa volt, a szintén konvertita jülich-i kanonok, Jodocus Coccius († 1619). A Diatriba megjegyzése: „legutóbb jelent meg.” Címe: Thesaurus Catholicus in quo controversiae fidei explicantur... Köln 1600—1606 (2 kötet). A katolikus hagyomány

(egyházatyák, zsinatok, vitás kérdések) tanúságának nagy láncolata. Még egy harmadikat említ Pázmány: az angol konvertitát, Nicholas Sanderset. Katolizálása miatt el kellett hagynia Angliát, és a kontinensen dolgozott, nagyon szorgalmasan. Hosius bíborost kísérte el a trienti zsinatra, Löwenben volt tanár, Írországban halt meg 1580—83 között. Műve: *De visibili monarchia Ecclesiae libri 8*, Löwen 1571, — inkább csak az egyháztanra korlátozódik.

Pázmány mint hangyaszorgalmú ember, aki „a tanítvány nevet mindig szerette” (mint a *Prédikációk* bevezetésében mondja), a római kolégiumból is elhozott magával néhány értékes „tudományos ereklyét”. Így Michael Vázquez de Padilla két nagy traktátusát az Ige megtestesüléséről és az Eukarisztiáról. Mind a kettőt a budapesti Egyetemi Könyvtár őrzi. Olvasgatta (mert a „keze szennye” ott van rajta), a lapszéleken kiegészítette újabb szerzők lelőhelyeivel. A most leköszölt göttweigi kéziratrészletben mindjárt az elején megemlíti Stefano Tucci munkáját a Szentháromságról, s megjegyzi, hogy mostanában került a kezébe. Pedig nem volt tanára, csak a frascati vakációk alkalmával találkozott ezzel a nagyon bölcs olasz jezsuitával, akihez pápák és bíborosok fordultak tanácsért. Amikor Wright 1603 őszén egy pár hónapra leutazott Rómába, visszafelé jövet magával hozta a római kolégium alkori tanárainak jegyzeteit. Pázmány egyik levelében hivatkozik erre.

Az *Enchiridion*on használatán kívül Pázmány gyakran megtakarítja magának több szerző idézését. Így pl.: „Ita docent communiter Sancti Patres, ut videre est apud Suarium...” (OO VI 7), vagy csak odaveti: „de his plura Suarius in *Commentario*...” (ib. p. 45) Mászor több szerzőre is hivatkozik mint forrásra: „fusissime de his disputat Bellarminus ... Suarius ... Valencia ... Jodocus Coccius, tom. 2. *Thesauri* lib. 5. art. 8 sqq. a fol. 528 usque ad 588” (ib. p. 38).

A különböző szerzőket valamennyire ismertetnie kellett. A félig meddig kortársakat kevésbé, de a régebbiekről egy kis teológiatörténeti bevezetést kellett nyújtania. Hiszen diktáláskor gyakran csak a szerzőt említi, mellé a rövid lelőhelyet (*quaestio*, *articulus*). De a mű címét már nem teszi hozzá. Mászor — mint Armilla esetében — a hosszú cím helyett annak csak egy szavát emeli ki. Eljárásmódjára — hogy ilyenfajta diktálási módjával a magyarázatot irodalomtörténeti adatokkal tűzdelt meg — még senki sem figyelt föl.

Az egyéni továbbképzés megkönnyítésére ismételten felhívja hallgatói figyelmét, hogy egyes pontoknak nézzenek utána: „*quos consulite*” (pl. VI 43, 36 stb.). Ha nem ismerik pontosan a szerző könyvét, nem tehették volna. A hallgatóknak feltétlenül szabad bejáratuk volt az egyetem nagyobb olvasótermébe.

Ezúttal természetesen nem ismertetem Pázmánynak gráci előadásai alatt használt összes szerzőit, hanem csak ennek a két újonnan talált részletnek egy kis áttekintését nyújtom. A tanítóhivatal véleményének megismerésére igen fontosak a zsinatok nyilatkozatai. Összesen 15 zsinatot konzultált. A Tridentinumot pl. az igazságról szóló értekezésében 28-szor említi. Mint a tanítóhivatal vezetőit, a pápákat is elég gyakran megszólaltatja. Az auctariumban 13 pápát idéz. Ezeken kívül még több mint 100 teológus nevét említi.

Elsőként meg kell említenünk a szentatyákat. Különleges tekintélyük és súlyuk volt: ők a hithagyomány hivatalos értelmezői. Közülük nagyon szerette Szent Ágostont. A Megtestesülésről szóló kiegészítésben a Szentháromságról szóló művét (*De Trinitate*) 27-szer idézi. Sokat utal történetteológiai művére, a *De Civitate Dei*-re is.

A teológusok közül „mint Theseus fonalát követi” Szent Tamást (OO V 595). Az ő vázlatára építi fel előadásait. Bár több helyen megjegyzi: „relicto methodo S. Thomae...” és más formában, főleg disputációk keretében dolgozza fel anyagát. A Megtestesülés traktátusában 42-szer találtam a *Summa Theologica*-ra való utalást. Az igazságosságról szóló értekezésben pedig 47-szer. Tehát közel százszor hivatkozott arra a szerzőre, akit a jezsuita *Ratio Studiorum* „auctor proprius”-nak nevezett.

Amikor az öreg Pázmány kiegészítette gráci előadásait, föltűnően sokat lapozgatta Suárez és Gregorius de Valencia műveit. Suárez már Grácban is egyik fő szerzője volt a *De Verbo incarnato* traktátusban, de Valenciából vett hivatkozásokkal csak élete végén egészítette ki jegyzeteit. Használta mindenekelőtt a „doctor doctorum”-nak négy kötetből álló nagy kommentárját, amely az 1590-es évek elején jelent meg. Ebből a válogatásból is főleg egyik kis munkáját szerette: *De analysi fidei*. Az *Imakönyvhöz* csatolt Rövid tanúság c. függelékben idézi először. Ekkoriban keres új utat: az eredetileg kontroverz munkának tervezett sorozatot új alapokon a hitre és a hitélményre építi fel. A szerzót személyesen nem ismerte, egymást váltották föl a *Collegium Romanum*-ban. De ebben az időben ez a nagy tudós és mély gondolkodó a kegyelemvitában *Acquaviva* generális tanácsadója volt. A megfeszített munka megártott neki: Nápolyba küldték levegőváltózásra. Nem használt. Hamarosan meg is halt. Nem ő az egyetlen, aki a kegyelemvitában utolsó életterejét fölemésztette.

A jezsuita szerzőkön kívül gyakran hivatkozik a domonkos tomistákra. A salamancai iskola tanárai és módszere hatást gyakoroltak a *Collegio Romano* professzoraira. Az első korszak tanárai ebből az iskolából kerültek ki.

Salamanca egyik híressége volt Caietanus de Vio, a későbbi bíboros. Pázmány a *Summáról* írt kommentárjait és a *Summula peccatorum*

(1523) c. művét használta az Auctarium tanúsága szerint. Föltűnő, hogy sokat idézi Bañezt is. Nem mindig helyeslően; sokszor támadja is. Azonkívül Sotót, Medinát is gyakran szólaltatja meg. Viszont a jezsuita Molinát a krisztológiai részben alig említi, az igazságról szóló értekezésében azonban 50-szer hivatkozik rá. Volt ugyanis egy hat kötetes morális munkája, amely 1590—1603 közt jelent meg.

Ha ezekre a szerzőkre gyakrabban hivatkozik, ez nem azt jelenti, hogy mindig elfogadta véleményüket. Pl. OO VI 42-ben vitába száll Suárezzel: „Sed obicit Suarius” — akinek a véleményét bőven ismerteti, de egy hosszú, másfél oldalas „respondeo”-val válaszol rá.

Hogy a jezsuiták közt kevésbé kedvelt Medinát és Bañezt is sokat emlegeti, ezzel az eljárásával kissé fölbosszantotta tanártársát, P. Deckert, aki hűségesebben követte a Ratio Studiorum ajánlotta jezsuita szerzőket. Pázmány azonban nem tágitott.

Egyébként is büszke volt önállóságára. Érett agya volt. Szerzőit megválogatta, de saját ítéletét is megformálta. Szokás szerint, miután föl-sorolta több szerző véleményét, öntudatosan hozzátette: „mea sententia autem est”, és kategorikusan megfogalmazta álláspontját.

Feldolgozás, stílus

Az előzőekben jeleztük, hogy a gráci előadások elsősorban diktátumok. Az anyagot a vázlatyszerű lediktálás után előszóval részletesebben kifejtette. De még ennek keretén belül is vannak csiszoltabb és hevenyézettebb részek. Ezt észrevették már a Theologia Scholastica két részének nyomda alá készítői és recenzorai: Breznay Béla és Bita Dezső is. Szerintük egyes részek nagyon is vázlatosak és sommásak. Van viszont néhány nagyobb gonddal előkészített előadás is, amely szinte ünnepélyes értekezésnek is beillik. Főleg ott, ahol az anyag fontossága vagy a körülmények úgy kívánták. Ezt aztán „elegantiore sermone”, választékosan dolgozta fel. Érdekes, hogy mind a két ismertető a saját anyagából két-két ilyen kérdést választott ki. Breznay a római pápáról szóló disputációt és a hihetőség motívumait tartotta ilyennek. Bita a megtestesülés illendőségét és szükségességét, ill. a személyi egységről szóló elmélkedést, továbbá az eukarisztianból Krisztus jelenléte mibenlétének kérdését. A Breznaytól kiemelt két rész későbbi betoldás: látszik, hogy akkor Pázmány már nem előtte ülő gráci tanítványait látta, hanem az egész országot. A krisztológiai bevezetésről pedig már korábban is jeleztük, hogy egész különleges melegséggel dolgozta föl, látszik, hogy egy bensőséges elmélkedés gyümölcse.

Gráci előadásaival Pázmány roppant nagy munkát végzett. Szent Tamást nagyjából követte, mert hiszen ez volt az előírás. De nem olyan szorosan, mint például gráci tanártársa, Johannes Decker. Tudományos

fejtegetéseiben is minduntalan föl-fölcsillan belső élete, mélységes hite. A *Ratio Studiorum* is előírja, hogy törekedjenek „disputandi subtilitatem cum orthodoxa fide ac pietate coniungere” (Ed. Pachtler II 300). Az anyag elmélyítésében nemcsak a hallgatók egyéni tanulása segített, hanem minden előadás után negyedóra ismétel és a heti, ill. az ünnepélyes havi disputációk. Az előadás utáni negyedórában a tanítványok elmondhatták kételyeiket. A tanár is tanult belőle: mennyire értették meg az előadást, és hol szorulnak a mondottak kiegészítésre.

Pázmány előadásait igen nagy mélység, spekulatív erő és gondos fogalmazás jellemzi. A pozitív anyagot néhány oldalban elintézi, vagy hivatkozik a kéznél levő különböző szerzőkre, de utána — néha 30—40 oldalon át is — inkább filozófiai érveléssel és elmélyítéssel igyekszik a problémát megoldani. Ebből a szempontból kidolgozásai nagyon változatosak. A krisztológia első kérdéséről pl. 100 oldalon át elmélkedik, máskor viszont 3—4 kérdést összevonva, a magyarázatot 1—2 oldalba sűríti össze. Nagyon érdekes, hogy a Szentírást az eredeti szöveg alapján elemzi. Ez csak a göttweigi kéziratban tűnt fel, ahol többször merül fel héber és görög szöveg.

Csodálkoznunk kell — és ezt a legtöbb Pázmány-kutató is kiemeli —, hogy a magyar missziókban a vita hevét már megízlelt Pázmány hogyan tud olyan hűvös tárgyilagossággal eltemetkezni a legelvontabb spekulációba. Látszik, hogy gyönyörűsége telik az elméleti finomságok taglalásában. Persze az előírást is követte, amely meghagyja, hogy a *theologia scholastica* tanára az ellenfelek megcáfolásában legyen szerény, a hitvitáktól (de controversiis) pedig teljesen tartózkodjék, mert ez más tanárhoz tartozik. Petró szerint ezt a mérsékletet, ellenfeleivel való nemes bánásmódot a tízesvérű magyarnak bizonyára finom pedagógiai érzéke is diktálta, amely nem engedte meg, hogy a teológiaoktatás keretében szenvedélyes, erős hangú viták zavarják az előadás menetét. (Petró József: Pázmány Péter teológiája, Budapest 1932, 19.)

Pázmány szerette az akadályokat, amelyeket le kellett győznie, a nehézségeket, amelyeket meg kellett oldania. Ebben főleg a következő tulajdonságok segítettek: nagy képzettsége; olvasottsága — nemcsak a katolikus irodalomban, hanem az újítók könyveiből is —; éles gondolkodóképessége és analízáló ereje (ez bölcséleti adottságának egyik megnyilvánulása); biztos értékelés, elég nagy önállóság és erőteljes előadásmód. Ezek a képességek emlékeztetnek egy Gabriel Vázquez vagy egy Suárez tudós alkatára, a kontroverz teológusok közül pedig ő maga említi mestereiként Bellarminót, Stapleton, a jezsuita Valenciát és Suárezt.

Mindenesetre ki kell emelnünk, hogy a Pázmánytól leadott *Theologia Scholastica* a maga egészében torzó maradt. Nemcsak az épület hiányos, hanem az egyes darabok is. Bár valaki (Paluscák) megjegyezte, hogy a tört darabokon is mindig ott található a mester kézjegye.

FÜGGELÉK

I. *Theologia Scholastica*III *De generalibus moralibus doctrinae principiiis* (Erkölcsi alapelvek)

<i>Traktátus</i>	<i>Q. S. Th.</i>	<i>Gw</i> 569	<i>Bp</i> A33 I	<i>OO</i>	<i>Megjegyzés</i>
De ultimo fine hominis (Az ember végső célja)	1	—	1r—15r	IV 5—29	Nem adta le
De actibus humanis (Az ember cselekedetei)	17—19	—	19r—57r	31—119	„
De peccatis (A bűn)	71—79	—	67r—133r	121—280	„
De peccato originali (Az eredeti bűn)	81—83	—	—	281—332	„
De proprietatibus pecc. (A bűn tulajdonságai)	84—89	—	136r—171	333—378	„
De gratia Christi (Krisztus kegyelme)	109—113	—	—	—	Kidolgozva — elvesztett

2II *De virtutibus doctrina morum christiana specialis* (Sajátos keresztény erények)

De virtutibus theologicis: (Isteni erények)					
De fide (Hit)	1—16	1—134	176r—286r	379—635	1603. nov. 7.
De spe (Remény)	17—22	135—159	288r—295v	635—667	1604. márc. 26.
De caritate (Szeretet)	23—33	159—267	295v—326r	667—790	1604. máj. 6.
De ecclesiastica libertate (Az Egyház szabadsága) (Perargon)	—	—	327r—336r	791—808	Eredeti fogal- mazvány sk
De iustitia et iure (Igazságosság és jog)	57—66	271—581	336r—461v	V 13—286	1604. okt. 12.
De religione (Vallásosság)	81—83	—	462r—481r	287—352	sk (?)

III

De Verbo Incarnato (A megtestesült Ige)		<i>Gw</i> 570	<i>Bp</i> A33 II	
De Sacramentis in gen. (A szentségekről általában)	1—18	5r—142r	1r—109v	361—587 1605/6
De Sacramentis in specie (A szents. külön-külön)	60—65	143r—203r	112r—188r	595—752 1606. nov. 7. sk
De Baptismo (Kereszttség)	66—71	203r—230v	188v—229v	VI 5—40 1607. febr. 13. sk
De Confirmatione (Bérmálás)	72	230v—233r	232r—235r	40—46 sk
De Eucharistia (Oltárisz.)	73—75	233r—278r	237r—301v	47—188 1607. ápr. 23. sk

Rövidítések: Q. S. Th. = a quaestio száma a Summa Theologicában

Gw = a göttweigi kézirat oldal- ill. fóliószáma

Bp A33 = a budapesti kézirat fóliószáma

OO = az Összes Művek latin sorozatának oldalszáma

sk = Pázmány sajátkezű kézírata

II. A De Iustitia et iure *traktátus bevezetője*
(Opera Omnia V 13—14)

Explicatis iis, quae 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 praetermissis ceteris virtutibus moralibus, quae de iustitia videbantur dicenda, explicabimus, et brevitatis ac lucis causa *relicta D. Thomae methodo*, disputationes 15 instituemus. In quarum prima explicabimus obiectum et essentiam huius virtutis, eiusque species et vitia opposita. Antequam vero ad explicandos actus iustitiae praesertim commutativae descendamus, disputatione secunda explicabimus, quid sit et quarum rerum dominum, quid est fundamentum iusti et iniusti, in rebus externis quomodo acquiratur dominium, per usucapionem, promissionem, donationem, lusum, testamentum etc. Tum denique descendemus ad actus iustitiae explicandos. Et primo quidem loco considerabimus actus iustitiae commutativae, qui late patent. Verum cum hi actus duplicis generis esse soleant, quibusdam enim simpliciter servamus aequalitatem ante violatam, utpote actibus restitutionis, igitur disputatione tertia agemus de restitutione in genere, ex quibus scilicet radicibus oritur restituendi obligatio, quomodo, ubi, quaenam, cui restitutio sit facienda. Deinde descendendo ad alios actus iustitiae commutativae, 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 famae et honoris. Disputatione septima, qua ratione in bonis fortunae violetur iustitia per furtum, rapinam etc. Disputatione octava, quomodo in iudicio, tam privato, quam publico servetur iustitia a iudice, teste, avvocato, reo. Tum deinde agere incipiemus de actibus iustitiae, quae 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 haec enim capita fere revocari possunt omnia, quae de actibus iustitiae commutativae dicenda videntur. Demum agemus disputatione tertia decima de actibus iustitiae distribu-

tivae, vitioque acceptionis personarum, praesertim in distributione beneficiorum ecclesiasticorum. Disputatione quarta decima agemus de virtute religionis, quae est pars quaedam potestativa iustitiae, eiusque actibus, scilicet voto, iuramento, oratione, adoratione etc. Ultima demum disputatione de vitiis oppositis religioni, praesertim de simonia agemus.

DE IUSTITIA ET IURE

Az OO V 286 folytatása
Göttweig Cod. 569, 514—581.

p. 514 *DISPUTATIO VI.*

DE IUSTITIA CIRCA HONOREM ET FAMAM SERVANDAM

- p. 515 Dubitatio prima: Qualiter licite desiderari, laedi et restitui
 possit honor?
p. 518 Dubitatio secunda: Quomodo fama aliena laedatur?
p. 526 Dubitatio tertia: Quando sit restituenda laesa fama?
p. 527 Dubitatio quarta: De modo, quo facienda est restitutio famae

p. 529 *DISPUTATIO VII.*

DE VIOLATIONE IUSTITIAE PER FURTUM ET RAPINAM

- p. 529 Dubitatio prima: Quomodo differant furtum et rapina?
p. 532 Dubitatio secunda: Quanta materia necessaria sit, ut furtum
 sit mortale?
p. 533 Dubitatio tertia: De furto uxorum, liberorum, religiosorum
 et famulorum etc.
p. 535 Dubitatio quarta: An qui defraudant gabellas et vectigalia
 furentur?
p. 537 Dubitatio quinta: De acceptis in necessitate et furtiva recom-
 pensatione
p. 539 Dubitatio sexta: Inventa cui sint reddenda?

p. 541 *DISPUTATIO VIII.*

QUOMODO IN IUDICIO TAM PRIVATO QUAM PUBLICO SERVETUR IUSTITIA?

- p. 541 Dubitatio prima: An et quomodo iudicium privatum sit in-
 iustum?
p. 544 Dubitatio secunda: An et quomodo iudicium publicum sit actus
 honestus iustitiae?

p. 547

DISPUTATIO IX.

DE CONTRACTUS EMPTIONIS ET VENDITIONIS
IUSTITIA ET INIUSTITIA

- p. 548 Dubitatio prima: Quis possit et quid vendere?
p. 549 Dubitatio secunda: Quando sit illicita venditio et emptio?
p. 553 Dubitatio tertia: An et quibus ex causis liceat carius vendere
vel vilius emere, quam res valeat?

p. 558

DISPUTATIO X.

DE MUTUO, USURA, MONTIBUS PIETATIS ET CENSIBUS

- p. 558 Dubitatio prima: Quid sit mutuum?
p. 559 Dubitatio secunda: An petere vel dare usuram sit peccatum
restitutioni obnoxium?
p. 563 Dubitatio tertia: Quid sit usura, quam multiplex et quando
committatur?
p. 569 Dubitatio quarta: An montes pietatis sint usurarii?

p. 571

DISPUTATIO XI.

DE INIUSTITIA DISTRIBUTIVA ACCEPTIONIS PERSONARUM
ET BENEFICIORUM ECCLESIASTICORUM

- p. 570 Dubitatio prima: An acceptio personarum sit peccatum mor-
tale contra iustitiam distributivam?
p. 572 Dubitatio secunda: An et quando committatur vitium acceptio-
nis personae in collatione beneficiorum?

[tart p. 581-ig, befejezésig]

DISPUTATIO VI.

De Iustitia circa honorem et famam servandam.

Fama est clara cum laude notitia seu iudicium et opinio de virtutibus, aptitudine ad aliquod agendum, ingenio, nobilitate etc, quam divitiis omnibus praeferendum esse docet Sapiens *Proverb.* 22. v. 1. et *Eccles.* 1. v. 2. melius est nomen bonum, quam unguenta speciosa, et *Eccles.* 41. v. 15. praefertur mille thesauris magnis, ut non immerito *Livius* dixerit lib. 3 famae damna maiora esse, quam ut aestimari possint. Siquidem, ut 4. *Eth.* ait *Aristoteles*, ipsa bona externa potentia scilicet opes etc. propter famam et honorem appetuntur. Honor autem est signum quoddam alteri exhibitum ex opinione excellentiae ortum, de quibus breviter est hic disputandum.

[515]

DUBIUM I.

Qualiter licite desiderari, laedi et restitui
possit honor?

Dico 1. Si debito modo fiat, licitum est appetere honores et quoddam facere, ut quis veros honores adipiscatur, quamvis appetitus inanis gloriae semper sit illicitus. Prima pars patet, nam si licet cetera bona utilia et delectabilia, ut divitias etc. appetere et procurare debitis modis, multo magis licebit honorem et dignitatem, quae saepe utilis est et necessaria et ad fines honestos referri potest, propter quos appetitur. Deinde honor est praemium virtutis, ergo non est illicitum appetere hoc praemium. Quae nempe potest esse in eo deformitas, ut quis velit ex bono opere approbationem hominum propter fines honestos!

Ex qua conclusione primo recte infert *Petrus Navarra*, 2.c.4.p.1.dub. 2.n.23. contra *Sylvestrum* et alios, non solum licite posse desiderari honorem episcopalem eo, quod quis episcopatum desiderat bonum opus desiderat, sed etiam eum, qui dignus est posse procurare secluso scandalo debitis modis, videlicet sine pecunia, propter honestum finem, etc. Quod nempe honeste licet desiderare, licet etiam procurare, nisi in operatione specialis aliqua malitia admisceatur, quae non sit in desiderio: at nulla huiusmodi malitia apparet in praesenti; ergo etc. Imo recte ibi addit *Navarra*, quod si non esset alius, qui utiliter et cum aedificatione exequi posset munus honorificum, teneretur quis procurare honestis et licitis modis tale munus, et in tali casu non acceptare oblatum hono-

rem, ait idem n. 39., esse peccatum mortale, quamvis enim periculosus sit status dignior, v. g. episcopalis, tum ob maiorem dignitatem, quae infirmos in superbiam effert, ut I. ad *Timoth.* 3. v. 6. habet Apostolus, tum ob maiores proventus, qui non semper debite insumuntur, tum ob maiorem obligationem in cura animarum et exemplo vitae. Tamen Deus non deest sua gratia, per quam talia pericula superentur. An vero, qui appetit episcopatum vel aliud beneficium propter redditus honorem etc. peccet mortaliter, varie disputant auctores. Mihi placet sententia *Caietani* hic q. 185. P. *Navarra*, ubi supra n. 32. et 44. aliud esse beneficium ecclesiasticum ordinare ad proventus, honores etc. tanquam medium ad finem, aliud vero voluntatem suam et applicationem ordinare ad illos fines, ita ut illi sint fines appetentis et applicationis ipsius ad episcopatum, non vero desiderati episcopatus. Et primum illud quidem grave peccatum esse certum est, sicut enim ideo simonia est grave peccatum, quia cum res spirituales omne pretium excedant, vili pretio aestimantur, ita cum Episcopatus sit potestas spiritualis, [516] qui dicto modo appeteret, non tantum aestimaret rebus vilibus, sed etiam infra illas poneret hanc dignitatem spiritualem, atque ideo graviter peccaret. Sed hoc modo neminem puto, nisi ex mera malitia, appetere beneficia ecclesiastica. Secundum vero sine peccato fieri posse patet, nam sicut licitum est servire Deo propter retributionem etiam spiritualem, licitum est interesse choro propter distributiones, legere sacrum propter stipendium, eodem prorsus modo licet episcopatum appetere, quia hoc non est rem spiritualem pretio aestimare, sed est honestum finem habere, in quem dirigat non episcopatum, sed voluntatem acceptandi episcopatum.

Secundo, infert cum multis aliis P. *Navarra* n. 45. et 55., eum, qui dat eleemosynam, orat, ieiunat propter gloriam humanam, non peccare, si haec gloria vana non sit. Ratio ex dictis patet, nam gloria et honor honeste intendi possunt, nisi aliunde vitium vel vanitatis vel alterius malitiae contrahat ista intentio; ergo etc.

Secunda pars conclusionis, quod scilicet appetitus inanis gloriae semper malus sit, apud omnes certissima est, et constat ex *Matth.* 23. v. 7., omnia faciunt, ut videantur etc., et probari potest explicando, quid sit inanis gloria. Haec igitur in quibus consistit, ut D. *Thomas* hic p.132.a.1. docet primo, si quis appetat gloriam de eo, quod non est, ut si velit haberi honestus, doctus, dives, quod non est, haec nempe hypocrisis est eorum, quos Christus Dominus *Matth.* 23.v.24. sepulchris dealbatis assimilat; secundo si quis velit gloriam ex re, quae digna minime est gloria, ut ex vitiis etc, perinde nempe est tale opus, ac si non esset, cum non sit dignum gloria. Addit P. *Navarra* n.56. gloriari in maioribus, viribus, pulchritudine esse vanum ex hoc capite, quia scilicet haec indigna sunt

honore, quod tamen ego verum non existimo. Tertio si gloriam hanc non ordinet quis ad finem bonum, scilicet ad Dei gloriam, ad suam vel proximorum utilitatem, sed in sola hominum approbatione conquiescat, id nempe ait D. *Thomas* loco citato, vanum esse, quia humanum iudicium incertum est. Verum ex hac ratione non videtur potius reddi vana gloria, quam reddatur vanum consilium, quod quis ab homine petit, vel approbatio eruditionis etc. Ratio igitur, cur haec gloria vana sit, est natura, cum in sola complacentia humanae laudis sistitur, solum appetitur propter delectationem. At velle delectationem sine alio fine utili et honesto, non potest esse honestum ut disp. 1.q.1. dicto 1. probavimus; ergo erit ad minimum peccatum otiositatis et vanitatis. Otiosum nempe est quod ratione iustae necessitatis et honestae utilitatis caret. Ex quibus patet hanc vanam gloriam esse peccatum veniale, quamvis appetitus gloriae possit esse mortale, si nimirum quis vel ita appetat, ut paratus sit Deum offendere pro honore praeferendo appreciationem testimonium et approbationem hominum approbationi Dei, ut fecisse leguntur Judaei *Joann.* 12.v.49. et c.5.v.44. vel gloriatur quis de peccato mortali, vel ita in illis gloriari cupit, ac si non accepisset. [517]

Ultimo in hac materia addit P. *Navarra* n.14., non licere subire mortem pro tuendo honore, nisi quando amissio honoris fieret cum peccato et idcirco ait belli duces et alios peccare mortaliter, si fugere possint et salvare vitam cum dedecore et tamen malint manere cum certo vitae periculo. Fundamentum est, quia bonum vitae est altioris ordinis, ideo neque aliena fama restituenda est cum vitae periculo. Sed hoc non existimo omni ex parte probandum, nam et Judas Machabaeus, *Machab.* 9.v.20., mori maluit, quam cum iactura gloriae fugere. Et sicut non tenetur quis iactura honoris sui conservare vitam alienam, sed occidere potest invasorem honoris, etsi altioris ordinis sit vita aliena, quam honor propria, ita in praesenti re.

Dico 2. Laesus honor per contumeliam, convicium, improprium restituendus est. Primo ex dictis de restitutione patet, et colligitur ex illo *Matth.* 5.v.23. si offers munus tuum etc. Varia discrimina inter contumeliam, convicium etc. assignat D. *Thomas.* q.72. et 73., quae in eo conveniunt, quod sint dehonorationes verbis potissimum, interdum tamen et signis, derisionibus, alapis etc. Id scilicet committitur non ut in detractio- ne et murmuratione, occulte scilicet et in absentia laesi, sed palam et in facie vel certe cum desiderio, ut in absentis notitiam veniant convitia, atque ideo directe laedunt honorem et reverentiam debitam. Deinde fatentur autores contumeliam esse peccatum mortale non solum, quia laedit honorem, sed etiam quia debitae caritati repugnat, graviter contristando proximum. Huius autem peccati gravitas aestimari debet ex circumstantiis personarum, consuetudine hominum etc. Unde, licet non sit

licitum dominis famulos, maritis uxores, praelatis subditos contumelia afficere, ne quidem propter correctionem, ut P. *Navarra* n.66. ait (licet alii communiter contrarium velint exemplo Christi Domini et Apostoli Pauli, qui insensatos, sine intellectu etc. appellarunt discipulos correctionis causa), tamen non puto esse semper mortalem contumeliam illorum, nisi graviter sciant tali contumelia contristandos eos, qui laeduntur. Unde P. *Navarra* lib.2.c.4.p.2.dub.4.n.311. hanc regulam generalem dat, ut si ratione personae dicentis et audientis convicium graviter contristet proximum et notabiliter confundat, peccatum mortale sit, etsi tantum exproberentur defectus naturales, ut si quis dicatur cocles, gibbus, magni nasi etc. Unde si quis ex ira appellet filium stultum, gibbosum etc., non statim damnandus est peccati mortalis, et communiter inquit P. *Navarra* ex levi iracundia iactata convicia sine intentione notabili iniuria afficiendi.

Dico 3. Honoris restitutio diversa ratione fieri debet iuxta arbitrium viri prudentis pro diversa conditione et circumstantia negotiorum; ita *Caietanus* q.72.a.3., P. *Navarra* illo c.4.n.96, et quos ipse late refert. Et ratio est, quia iuxta prudentum existimationem non iisdem modis censetur in omnibus recompensari honor laesus, licet enim inter plebeios et aequales saepe deprecatione culpae satisfiat, tamen interdum talis deprecatio non sufficit, ut si plebeius virum principem contumelia afficiat; interdum non est necessaria talis deprecatio, nam nec Princeps a subdito, nec vir illustris [518] a plebeis, imo nec viri illustres ab invicem veniam petere solent. Igitur satis est aliquando, si is, qui laesit, fateatur per se vel per alium se male fecisse, vel idcirco se alapam inflixisse, quod videret ipsum inermem, vel se ab amicis stipatum, aut si honore debito afficiat eum, quem offenderet. Addunt *Cordubensis*, *Sylvester*, *Antonius* et alii, quos n.92. refert *Navarra*, quod si laesus familiariter conversetur cum laedente, eo ipso censetur remissa iniuria. Et quidem si familiariter et iocose agat laesus cum laedente, id verum esse existimo; si tamen conversetur is, qui laesus est, vel quia cum laedente simul vivit, vel quia eget illius opera, vel quia sapienter dissimulat vel quia ad vitandum scandalum, non putarem id satis esse. Ut vero prudens vir recte iudicet in sua materia, ita iudicare debet, ac si ipse acerbiter et iniuriam accepisset; et quam, si ita laesus esset, restitutionem sibi fieri optaret, eam aliis fieri debere persuadeat.

DUBIUM II.

Quomodo fama aliena laedatur

Fama proximi in genere laeditur detractio, murmuratione et susuratione, quae in praesenti pro eodem sumuntur, hoc est pro iniusta denigratione famae verbis facta, quamvis, ut D. *Thomas* q.74. inquit, susur-

ratio hoc solum addit, quod fiat ex intentione serendi discordiam inter amicos. Hoc posito

Dico breviter, duobus modis laedi iniuste famam alienam. Primo imponendo proximo falsum defectum, quod sit probrosum; secundo revelando verum, sed occultum defectum probrosum. Dixi „imponendo et revelando“; nam ut *Caietanus* mox citandus inquit, solus assertor tollit famam. Unde, si quis solum recitet se audivisse crimen alterius non animo nocendi, sed ex quadam garrulitate et lubricitate linguae, ipse tamen nihil affirmet, docet *Caietanus*, *Sylvester*, *Scotus* 4.dist.15.q.4. etc., etiam si queratur *P. Navarra* lib.2.c.4.p.2.dub.9., non peccare mortaliter, quia ut *Scotus* ait, rara fides ideo est, quia multi multa loquuntur; unde qui solum refert se audivisse, non aufert ex natura actus famam in opinione aliorum, sed potius qui talia credit, ex sua levitate credit, et sibi imputet, quod temere iudicet. Addit tamen *Scotus*, propter scandalum pusillorum, qui leviter quidvis credunt, id fieri non posse sine peccato coram levibus et ad credendum proclivibus. Praeterea addit *P. Navarra*, quod si quis eius auctoritatis esset, ut putaretur non solere referre vanos rumores, sed res certas, peccare mortaliter, si referat audita vitia, quia tunc narratio ista maiorem certitudinem haurit ab auctoritate dicentis, quam habet a vano rumore. Eodem modo *Caietanus* hic q.73.a.1., *Scotus* ubi supra, *Gabriel*, *Armilla*, *Cordubensis*, quos refert et sequitur *P. Navarra*, aiunt non peccare mortaliter eum, qui sub dubio detegit crimen alterius. Dixi „probrosam“; nam imprimis, si in certo genere hominum aliquod crimen non iudicetur probrosum, sed potius [519] ipsimet gloriantur de tali crimine, non laeditur fama illorum narratione talis criminis; ut si de viro militari dicatur, quod provocavit ad duellum, vindicavit iniuriam; vel ut *P. Navarra* illo c.4.p.2.dub.7.n.223. inquit, si dicatur plures milites exhibuisse in lustratione, quam tempore solutionis, quod ingeniosi ducis esse putatur, non peccatur mortaliter, etsi ea falso narrata sint, inquit idem, non incurritur obligatio restituendi. Pari ratione, si de quibusdam iuvenibus dicatur quod amoribus illicitis sint impliciti, inebriati etc., quia hoc vitium illis probrosum non ducitur, non esse peccatum mortale. Dixi defectum et non crimen, nam ut laesio famae sit mortalis, non est opus ut id, quod imponitur, sit peccatum, et multo minus, ut sit peccatum mortale, quemadmodum *Navarrus* c.18.n.25. et *P. Navarra* loco citato dub.4. recte annotarunt, et ante illos *Caietanus* hic q.73.a.2. *Soto* lib.4.q.6. a.3. circa 4. argumentum et lib.5.q.10.a.2. Nam detegere, quod alter sit filius Iudaei vel sacerdotis, est gravis denigratio famae. Eodem modo, licet ut *Navarrus* c.18.n.24. *Sylvester*, *Antonius*, *P. Navarra* dub.5.n.312. notant detegere peccatum veniale de se non sit mortale, cum certum sit omnes peccare venialiter, tamen aliqua peccata venialia sunt, quae si dicantur fieri ex consuetudine, reddunt hominem notabiliter infamem

et contemptum, ita ut parvi aestimentur ad ea omnia, quae viro probo solent committi; ut si quis dicatur esse mendaciosus, et de persona religiosa vel praelato dicatur, quod nugis et vanitatibus sit deditus, quod ambitionis et gloriae inanis sectator, quod oculos petulanter circumferat, libenter cum faeminis conversetur. Haec enim et similia tales personas reddunt notabiliter contemptibiles. Idque multo verius est, si talia de illis peccata proferantur, quae et mortalia et venialia esse possunt; ut si de episcopo dicatur, quod sit avarus, iracundus etc.; huiusmodi enim absque mortali peccato detegi non possunt, quoniam notabile detrimentum existimationis sunt allatura. Propter huiusmodi nempe saepe inutiles iudicantur ad munera tali viro competentia; qua ratione *Navarrus* loco citato n.75. ait se virum probum ac doctum novisse, qui falso accusatus de peccatis venialibus vanitatis et iracundiae, ab egregio munere sit exclusus. Et ideo *P. Navarra* n.393. gravem et detestabilem ait esse abusum, si ii, a quibus informatio petitur, vel etiam alii, dicant se hoc vel illud audivisse, quod tamen non acceperunt a viris fide dignis.

His positis, prima pars conclusionis, quod scilicet grave peccatum sit alteri falsum defectum probrosum imponere, patet, nam propter mendacium adfert notabile detrimentum famae; ergo etc. Circa quam partem illud solum est dubium, an qui negat crimen, quod vere ipse commisit, sed occulte laedat famam accusantis, videtur enim, quod illi falsum crimen imponat; siquidem negando crimen, accusatorem calumniatorem esse indicat. Ut haec difficultas ex fundamentis intelligatur, supponendum est eum, qui crimen aliquod commisit, quod adhuc est prorsus occultum, eo quod de illo nec infamia aliqua, nec semiplena probatio habeatur, vel etsi factum sit publicum, auctor tamen est prorsus occultus, etiam cum iuramento interrogatum [520] posse, (absque mendacio tamen, veritatem scilicet occultando verbis aequivocis, dicendo se esse innocentem, in foro scilicet exteriori; vel se non fecisse ita, scilicet ut fateri teneatur) coram iudice negare, ut *Sylvester, Angles* et alii cum *P. Navarra* lib.2.c.4.p.2.dub.2.n.136. et dub.4.n.167. docet. Et ratio est, nam contra ius naturae est, ut idem sit iudex et accusator; ergo ut iudex inquirere possit, debet accusatio et informatio praecedere. Deinde talia crimina occulta non sunt habenda auctoritati publicae iudicis, qui non nisi ex publica scientia procedere debet; nec tenetur quis obedire praecepto iudicis, nisi quando servato iure secreti naturalis et ordinis charitatis potest obedire. Unde, licet iudex de publico scelere inquirere possit, tum ne augeantur in immensum scelera, tum ne detur scandalum in populo eo, quod impunita et non inquisita relinquantur scelera, potest tamen occultus malefactor negare, imo nec tenetur ullus occultum flagitiosum detegere, nisi periculum sit futuri damni innocentis. Simili ratione, si quis iam publice convictus sit de uno crimine etiam tali, quod

sine complice fieri non potest, ut adulterio, sodomia etc., non tenetur reus alia crimina occulta fateri; imo nec prodere complicem delicti potest omnino occultum sine peccato mortali, etsi sub iuramento examinetur, ut bene docent *Cordubensis, Soto, Adrianus, Caietanus* et alii, quos refert et sequitur *P. Navarra* loco citato, dub.5.n.172. Et ratio est, nam, illicit si delictum natura sua complicem exigit, licite possit iudex interrogare de complice, sicut licite inquirat auctorem publici facinoris, tamen quemadmodum nemo tenetur occultum criminis prodere, quando persona est occulta, etsi crimen sit publicum, ita nec tenetur complicem. Nulla enim est maior ratio huius potius, quam illius. Quando vero nec crimen, nec persona est omnino occulta, sed praecessit semiplena probatio, maior est difficultas, an tunc possit negari crimen. Videtur enim non posse, tum quia, ut dicebamus, negando virtualiter dicit accusantem calumniatorem; tum quia subditi tenentur in conscientia obedire iusto praecepto superioris. Sed iudex iuste praecipit subdito in tali casu, ut veritatem dicat; ergo.

Mihi tamen placet sententia *Panormitani, Sylvestri, Angles, Armillae*, quos refert et sequitur *P. Navarra* lib.2.c.4.n.137. in causa criminali, ubi de vita, mutilatione, gravi dedecore agitur, non teneri sic interrogatum fateri, sed posse aequivocatione eludere. Ratio a priori est, nam inclinatio naturalis ad tuendam vitam, quae vehementer indita est hominibus, summam tribuit facultatem conservandi vitam. Unde quamvis iudex licite detineat condemnatum ad mortem, eique prohibeat, ne quoquo fugiat, vel damnatum ad mortem licite potest citare, ut compareat, et servum in bello iusto captum licite potest astringere dominus, ne fugiat, tamen et damnatus ad mortem et servus licite potest fugere, ut fatentur auctores citati disp.2.q.4.dub.3., nec tenentur damnati ad mortem comparere, licet a iudice citentur. Et confirmari potest, nam pater contra filium, uxor contra maritum etc. non potest cogi ad dicendum testimonium, ut lib.4.ff. vet. de testibus habetur, ergo multo minus potest quis obligari, ut contra se testimonium dicat.

Ad contrarias rationes respondetur: ad primam, non peccat contra iustitiam, qui obiectum sibi crimen capitale negat; vel quia non eo ipso dicit calumniatorem eum qui accusavit, cum [521] constet saepe accusantes decipi optima fide, ut exemplis quotidianis est manifestum; id quod multo etiam magis locum habet, si is, qui negavit, convictus sit testibus, tunc nempe negationi illius fides non adhibetur, et ideo nullo modo minuitur fama accusantis. Vel, quia ius sit unicuique sua peccata secreta tegendi, etsi inde per accidens sequatur infamia innocentis; sicut supra diximus, per accidens et concomitanter posse occidi innocentem ad tuendam vitam propriam. Vel, quia constat doctis accusato in causa propria non esse habendam fidem, quia aequivocatione et amphibologiis defen-

dere se potest; quod si indocti scandalizentur, suae ignorantiae attribuant, quam reus periculo capitis vel honoris non tenetur declinare.

Ad secundam, tenetur quidem subditus obedire iusto mandato superioris, nisi aliquod ius altioris ordinis interveniat, quo quis excusatur; quale est ius defendendi vitam, honorem etc. Atque ideo, sicut iuxta communem sententiam, morti adiudicato licitum est fugere contra voluntatem superioris, ita etc.

Secunda pars conclusionis, quod scilicet peccatum sit contra iustitiam manifestare iniuste occultum crimen alterius, eodem modo probari potest; nam tali manifestatione iniuste denigratur fama aliena, ergo etc. Sed difficultas magna est, quando possit licite detegi occultum crimen.

Primo igitur P. Navarra lib.2.c.4.q.2.dub.14.n.346. ait non peccare mortaliter illum, qui iniuriam ab alio sibi illatam refert, non intentione detrahendi, sed ut conquerendo dolorem leniat et consolationem aliquam accipiat. Et ratio est, nam qui sic refert crimen, utitur iure suo, sicut qui iniuriam illatam ad iudicem defert, etsi inde sequatur infamia alterius.

Secundo, notat Navarrus c.18.n.33. Caietanus mox citandus, P. Navarra loco citato, dub.10.n.334. cum Cordubensi et aliis, si absque animo nocendi, ex sola loquaci levitate uni vel duobus viris gravibus, qui nec nocere possint et certo sint rem secretam habituri, referat quis occultum facinus alterius, non peccare mortaliter, sed solum venialiter, licet contrarium putet Soto lib.5.q.10.a.2. Et ratio est, nam non est notabilis laesio, quando unus vel alter talis, qualem descripsimus, scit factum alterius, quamvis si huiusmodi manifestatio noceret; ut si marito, patri, praelato, sine causa rationabili occultum crimen filii etc. detegeretur, non careret peccato mortali, cum prudenter, quisque maius detrimentum arbitretur, si coram hero, patre, praelato etc. infametur, quam si coram alio.

Tertio, certum est licere occulta crimina, quomodocumque extra confessionem cognita, detegere innocenti, in cuius periculum vergerent; servato tamen ordine correctionis fraternae; ut si scirem etiam sub secreto iuramento confirmato velle aliquem evertere urbem etc. Et ratio est, nam, sicut licet occidere iniustum invasorem per defensionem innocentis, ita etc.; eodem modo pro defensione propria potest infamari iniustus aggressor honoris et famae; sicut enim potest quis iniustum invasorem honoris occidere, ita poterit etiam infamare, et hac ratione fidem illius elevare, ne ipsi detrahenti credatur. Ex qua regula colligitur posse licite [522] admoneri adolescentem, qui bona fide conversatur cum fure etc., ut sibi ab illo caveat; posse detegi eum, qui se medicum iactat, cum sit circumforaneus etc. Servari tamen debet ordo correctionis fraternae, quando speratur emendatio; nam quemadmodum ineptus medicus esset,

qui amputando membrum aliquod sanaret, cum posset suavius mederi, ita etc.

Quarto contra *Bagnes* [= Bañez] et alios communi doctorum sententia docet *P. Navarra* lib.2.c.4.n.271. in confessione posse detegi complicem, quando id necessarium est ad explicandam speciem peccati, nisi ex tali confessione timeatur grave damnum corporis aut animae complicis. Quia, inquit, cum leve detrimentum sit proximi coram uno secretissime manifestare peccatum alterius, non tenetur quis utilitatem suam spiritualem negligere ob leve damnum proximi. Sed quod de utilitate dicitur, nullius est momenti. Authores enim contraria sententia dicent nullam amitti spiritualem utilitatem, etsi talis species non detegatur.

Quinto, licitum est interdum superiori denunciare aliorum facinora; quod tamen, ut sine violatione iustitiae fiat, ad has regulas respiciendum est. Imprimis, si peccatum est publicum, potest sine admonitione secreta denunciari, ut notat *D. Thomas* hic q.33.a.7., *P. Navarra* lib.2.c.4.1.dub.4. et alii; tum quia scandalum publicum aliter vitari non potest, tum quia in eo casu non laeditur fama, quam amisit quis publice peccando. Limitat tamen hoc *P. Navarra*, quod si certa spes esset per publicam vel secretam correctionem fraternam sponte se correcturum delinquentem, et scandalum quod dederat, cum aedificatione revocaturum, tunc lege charitatis teneri nos ad devitandam paenam et perturbationem delinquentis, ex quibus periculum esse, ne deterior fiat, atque ideo a denunciatione abstinendum esse. Nam, si et bono publico et privato delinquentis occurrí possit via faciliore, negligitur charitas, si quis denunciatur. Si vero peccatum est privatum, distinguendum est. Vel enim imminet inde detrimentum communitalis vel privatum, et tunc, nisi certa spes sit per secretam admonitionem corrigendum proximum, potest etiam sub iuramento acceptum secretum denunciari. Ratio est, quia tenetur quisque lege charitatis defendere innocentem, ita tamen, ut si potest, sine gravi detrimento iniusti inuasoris id faciat. Ergo si potest sine illius infamia et absque denunciatione defendere eum, cui periculum imminet, tenetur ita facere. Dixi tamen, nisi certa spes etc.; nam si dubia esset emendatio ex privata correctione, dubium etiam esset damnum innocentis. In dubiis autem favendum est innocenti et denunciatio facienda. Vel nullum inde imminet damnum tertii, ut si quis secretam ebrietatem, etc. commisit, etc., et in hoc casu *P. Navarra* loco citato dub.11.n.231. cum aliis auctoribus docet imprimis superiori ut iudici, qui paenam sumpturus est de eo, non esse manifestandum crimen occultum, quando ex privata correctione speratur [523] emendatio futura sequenda. Eodem, si nec mea, nec ex superioris correctione speretur emendatio, ne inutiliter infametur proximus, supersedendum est a denunciatione. Unde *D. Thomas* hic q.33.a.3. ad 4. ideo inquit proclamationes, quae fiunt in capitulis

religiosorum, non esse contra praeceptum Domini, quia sunt de rebus levibus et famam non laedentibus. Si quis tamen hoc modo publicaret peccatum, ex quo infamaretur frater, peccaret. Et ad quintum, quando praelatus iubet, ut sibi dicat, quod quis scit, intelligendum est, id fieri debere servato ordine charitatis; contra quem, si quid praecipiat, peccat, nec obedire debet subditus. Si vero per superioris, tamquam patris prudentiam speretur emendatio proximi, quae privata correctione non speratur, licite potest fieri denuntiatio, quia pluris facienda est utilitas spiritualis, quam exiguum famae detrimentum; ergo utiliter gerit negotium proximi, qui cum minori eius detrimento declinat gravius damnum; praesertim, quia cum praelato prudenti ac pio non ut iudici, sed ut patri indicentur defectus, perinde est ac si nulli indicaretur. Unde recte D. Thomas Quodl.13. ab *Augustino* relatum 22.q.5.c.8., si, inquit, scio, quod melius emendabitur quis per praelatum, et praelatus est pius et discretus, non habens odium vel rancorem, potest subditus denunciari. Quamvis si spes sit emendationis ex propria correctione, servanda est illa *Augustini* regula, epistola 109. ubi de Virginibus loquens, si oculorum petulantiam, inquit, in aliqua advertitis, statim admonete; si post admonitionem iterum id facere videtis, iam velut vulneratam prius alteri vel tertiae demonstratam sanandam detegite. Nam, ut idem ait, relatio 2.q.1.c.19., si solus nosti peccatum, et vis coram omnibus arguere, non es correptor, sed proditor. Addit P. *Navarra* n.248. ex *Medina* et *Gabriele* et aliis, quod si quis cognoscat alterum peccasse, sed iam emendasse, nec periculum esse similis lapsus, eo quod ablata est occasio, tunc non magis esse deferendum, quam sint adhibenda pharmaca illi, cuius vulnera iam sanata sunt. Si vero periculum est recidivi, et per correctionem superioris speratur emendatio, deferri potest; non tenetur tamen, inquit, quilibet deferre, sed ii tantum, quibus ex officio incumbit, qui sunt fiscales, sindici et deputati in republica.

Ex quibus omnibus P. *Navarra* dub.9.n.216. secutus *Cordubensem* et alios aliquos, casus infert, in quibus non tenetur subditus etiam cum iuramento vel paena excommunicationis examinatus prodere delicta alterius eo, quod talia praecepta intelligantur implenda esse servato ordine iuris.

Primus casus est, si res sit secreta, tribus tantum vel quatuor nota et superior ut iudex ad paenam procedere intendit, res enim secreta non est foro iudiciario subiecta, et quemadmodum contra se, ita contra alium nemo tenetur dicere testimonium, nisi persona sit infamata per semiplenam probationem vel alia indicia sufficientia; imo multo magis alienum, quam meum occultum peccatum possum detegere, siquidem cedere [524] possum meo iuri, sed non alieno. Aliud est, si non ad paenam, sed ad emendationem inquireret superior, tamquam pater; tunc

nempe detegi potest frater, nam nec ullum ex tali revelatione incommodum oritur, nec paena nec famae laesio, quia apud unum, qui paterne agit, non est infamatio, praesertim cum ex alio capite utilis sit talis denuntiatio delinquentis.

Secundo, cum quis rem aliquam secreto accepit, ut consilium vel auxilium det, v.g. medicus, obstetrix, advocatus etc. Hi nempe etsi semiplena probatio praecessisset, sine mortali peccato non possent detegere, nisi in casu, quo innocentis periculum immineret, ut cum *D. Thoma* et communi sententia bene probat *P. Navarra* n.222.; et ratio est, nam qui sine peccato pro remedio aperit alteri suum defectum, non est peioris conditionis, quam si tacuisset; ergo etc.

Tertio, si quis iuste fecit id, quod iubetur detegere; ut si quis per furtivam recompensationem sibi satisfacisset, non teneretur se prodere.

Quarto, si cogendus esset probare, cum revera non posset, vel aliud detrimentum timeret in honore, vita, fortunis ex denuntiatione.

Demum si rem a personis levibus et parvae autoritatis cognoverit. In his nempe et similibus casibus recte notant Doctores iurare posse interrogatum se nescire crimen, sc. ad revelandum.

Sexto, colloqui de peccatis notoriis aliorum in ea civitate, in qua notoria sunt, sive sint notoria et famosa iure sive facto, vel nullum est peccatum, vel ad summum veniale, si absit intentio nocendi; nam si bono fine, ut scilicet illorum exemplo reliqui discant bene agere, avocentur a vitis metu infamiae, fiant talia colloquia, nullum est peccatum; si vero ex curiositate, otiositate fiant, veniale est. Ita fere *Navarrus* c.18.n.26. et 33., *Soto* 5. de Just. q.10.a.2., *P. Navarra* lib.2.c.4.p.2.dub.2.n.284; qui et illud addunt ex communi sententia, quod si quis per sententiam iudicis infamatus sit in uno loco, non esse peccatum mortale contra iustitiam manifestare ipsius infamiam etiam in alio regno, etiamsi iis, quibus detegitur infamia, cognituri alias non fuissent tale delictum. Ratio est, nam qui publice notatus est, amisit ius secreti per publicam confessionem vel probationem; et iudicis sententia eo dirigitur, ut omnibus innotescat flagitium. Bene tamen addunt *Soto* et *P. Navarra* interdum posse tali publicatione committi peccatum mortale contra charitatem, si videlicet absque ullo honesto fine (qualis esset, si interrogatus ad informationem ratione officii, matrimonii etc.) detegeretur facinus, notabile detrimentum generaretur famae vel fortunarum proximi olim iudicio damnati. Pari ratione, si absque iudicis sententia per evidentiam facti et notitiam maioris partis populi laesa sit fama alterius, dummodo absit mala intentio, potest absque violatione iustitiae detegi tale peccatum ei, qui nondum sciebat, licet interdum in hoc peccatur contra charitatem. Et ratio est, nam malefactor causam dedit, ut publicum fieret ipsius delictum. At postquam crimen est publicum, amissum [525] est ius secreti; ergo

etc. Dixi „maioris partis populi“; ad quod *Sylvester* verbo *notorium*, et alii quidam docent, tunc esse censendum crimen notorium, quando decem in populo vel etiam sex dumtaxat crimen norant, verum non puto in ordine ad colloquium cum passim de peccatis alienis, licet in ordine ad alios effectus iuris, ut ad probationem delicti, ad inquisitionem ex infamia intra vicinos etc. sufficiat decem vel etiam sex personarum notitia. Quod autem de infamato in uno loco respectu alterius loci diximus, idem est iudicium de infamato olim in se vel in maioribus, nunc tamen bonam famam habente; etsi enim absque peccato contra iustitiam detegitur infamia antiqua per iudicis sententiam irrogata, si tamen sine bono fine fiat, peccatum grave contra charitatem committitur; tum quia talis manifestatio est opus natura sua graviter contristativum proximi, tum quia grave damnum famae accipit. Excusaretur tamen a peccato, qui inquiritur vel privatim in ordine ad contrahendum matrimonium, vel iuridice ut ad officium, beneficium etc. detegeret iis, quibus notitia talis utilis esset et secretum servarent. Denique recte notat P. *Navarra* n.231. contra *Sylvestrum* et alios, eum, qui infamatus est peccato graviore, non posse sine peccato mortali infamari alio peccato, etiam leviore. Et ratio est, nam licet quis in una specie sit infamatus, circa res alias illaesam habet famam, quam lædit detrahens. Haec autem omnia locum habent tam in vivis, quam mortuis, qui in opinione hominum et bona de illis existimatione vivunt; tam in communitatibus: ut monasteriis, urbibus, domibus etc., quam in privatis personis, ut per se patet.

Septimo, etsi nemo teneatur absolute loquendo alterius fieri encomiastes, si tamen silentium alicuius de virtute aliena esset indirecta detractio, peccaret mortaliter, reticens virtutes alterius. Ita *Navarrus* c.18. n.37. P. *Navarra* illo capite 4.n.344. et probari potest iisdem modis, quibus supra ostendimus eum, qui non obstat, cum possit, ne sequatur damnum innocentis, peccare mortaliter vel contra charitatem vel etiam contra iustitiam, si ex officio tenebatur obsistere, ut v. g. testis in iudicium vocatus, praelatus etc. non detegens virtutem innocentis, quem iniuste videt opprimi. Eodem modo, qui audit detractorem, si causa est detractiois interrogando, incitando, laudando, peccat contra iustitiam. Si vero causa non sit detractiois, peccat vel contra iustitiam, si ex officio tenetur defendere famam innocentis subditi, vel contra charitatem, si cum possit, non corripit detrahentem, cum facile et utiliter posset illum corripere iuxta regulas de correctione fraterna traditas. Quae omnia habentur ex D. *Thoma* hic q.73.a.4., *Caietano* verbo *Detractio*, *Navarrus* c.18.n.34. et 41., P. *Navarra* illo c.4.p.2.dub.11.n.335. Pro curiosis addit *Navarrus* c.23.n.26. et P. *Navarra* loco citato n.361. [526] eum, qui procurat cognoscere notabilem defectum alterius vel culpam vel generalis, non peccare mortaliter, nisi ad malum finem ordinet hanc notitiam, sive

per se ipse absque interrogatione alterius, legendo vetera scripta etc. inquirat, sive ab alio sciscitetur. Nam imprimis, si quis ob finem honestum inquirat, propter rectam electionem, matrimonium etc. certum est nec referentem nec interrogantem peccare, ut *D. Thomas* q.167.a.2. ad 3. et auctores citati docent. Deinde etiamsi ob solam curiositatem quis haec inquirat, non erit mortale, quia revelare proximi defectum uni vel alteri personae, qui non possit nec velit nocere, non est peccatum mortale, ut supra diximus; ergo etc.

DUBIUM III.

Quando sit restituenda laesa fama?

Dico breviter famam restitui debere, si reipsa ablata sit, si iniuste sit ablata; si iuste relaxata, non sit obligatio restituendi; si aliunde fama recuperata non est, si absque periculo restitui potest. Ratio est clara, quia grave damnum illatum est ei, cuius fama laesa est. Dixi (si reipsa ablata est): nam qui conatus est auferre, sed non abstulit, peccavit quidem, sed non tenetur ad restitutionem, ut ex dictis de restitutione constat. Fieri autem potest, ut reipsa non auferatur fama, vel quia detractor non est fide dignus, proinde illi non creditur; vel quia alter iactare se de tali crimine solet, nec probrosum ducit; vel quia crimen erat notorium. Dixi (si iniuste ablata est): nam si iuste ablata sit fama, non oritur obligatio restituendi, ut cum servato ordine charitatis manifestatur crimen praelato, cum consultus suadet, ne ducat meretricem, ne accipiat servum infidelem, etc.; etiamsi enim ex odio id faciat, dummodo tamen sine iniustitia faciat, non tenetur ad restitutionem, quae ex solius iustitiae violatione consurgit. Dixi (si iuste relaxata est): nam interdum potest is, cuius fama laesa est, relaxare obligationem restitutionis, sicut relaxare potest alias obligationes. Unde, quamvis peccatum prodigalitatis esse possit, si sine causa rationabili relaxentur debita famae vel pecuniae, si tamen laesus sponte relaxet, tollitur obligatio restitutionis; interdum vero non potest iuste relaxari talis obligatio; quando scilicet propria infamia redundat in infamiam et damnum aliorum, ut si infamia religionis redundet in religionem, si inhabilis reddatur ad serviendum reipublicae, ad conversionem animarum. Dixi (si alio modo etc.): nam sicut qui rem suam furto ablatam recuperavit, nulla illi amplius est facienda restitutio facta semel aequalitate, ita in praesenti etc. Unde si infamia antiquitus illata est, iam sepulta oblivione non est refricanda illius memoria. Similiter, si quis suis optimis factis recuperavit amissam famam, cum nullum amplius damnum patitur, cessat obligatio restitutionis, quae ad reparationem damni ordinatur. Dixi (si absque periculo): nam etsi restitutio facienda sit cum aequali vel etiam paulo maiori iactura

et damno, ut superius ostendimus, eo, quod caeteris paribus melior esse debeat conditio innocentis, quam iniuste [527] laedentis, tamen cum periculo vitae nemo tenetur bona inferioris ordinis restituere, ut superius ostendimus et late probat cum *Caetano*, *Sylvestro* et aliis, contra *Sotum* P. *Navarra* lib.2.c.4.q.3.dub.9.n.400. Id enim ad servandam aequalitatem non potest esse necessarium, cum tamen restitutio ordinata sit ad aequalitatem servandam. Sicut ergo cum detrimento famae nemo tenetur res externas restituere, ita nec cum periculo vitae, mutilationis etc. tenebitur quis famam restituere. Ex quo P. *Navarra* loco citato p.1. difficultate 1.n.130. infert posse prodi secretum alterius extra confessionem cognitum metu tormentorum, quia nemo tenetur cum tanto dispendio conservare famam et vitam alienam.

Praeterea certum est omnia damna temporalia resarcienda esse, quae passus est proximus propter laesionem famae; ac proinde si propterea quod tu aliquam adulteram dixisti, illa occidatur vel mutiletur, teneris restituere non secus, quam si ipse fecisses, servatis iis, quae de ordine restitutionis respectu causae exequentis, suadentis etc. diximus. Similiter si quis beneficio privatus propter iniustam infamiam, tenetur detractor restituere; quamvis, si iuste et ad impediendam malam electionem detegeret crimen, nullam restituendi obligationem contraheret detractor.

Disputant hoc loco *Soto*, et P. *Navarra*, ubi super q.3.dub.8.n.395., an sicut in damnis aliarum rerum liberatur quis ab obligatione restituendi damnum, si alter intulit illi maius vel aequale damnum, nec vult resarcire, ita similiter, quando duo se mutuo infamant, possit unus nolle restituere, nisi alter quoque restituat. Qua quidem in re auctores consentire videntur ante factam utrimque infamationem, non licere per viam compensationis detegere crimen occultum alterius, nisi quando id necessarium esset ad labefactandum testimonium alterius contra me. Post factam tamen utrimque infamiam putant *Soto*, *Hadrianus*, *Ledesma*, *Cordubensis* posse unum illorum nolle restituere, nisi et alter velit restituere. Id tamen P. *Navarra* non probat, quia, inquit, favet haec sententia murmurationibus, si nimirum persuadeat quis sibi facta iniuria non teneri restituere eum, qui ante iniuriam acceperit; quemadmodum non tenetur resarcire damna pecuniaria, si ab altero damnum acceperit. Quae ratio etsi ostendat incommodum aliquod sequi ex contraria sententia, tamen disparitatem non assignat, cur fieri possit compensatio inter damna pecuniaria, non possit in fama et honore; praesertim si detrimentum famae utriusque sit eiusdem ordinis, quia v.g. utraque pars vocat alteram latronem, meretricem etc., vel certe detrimentum meum sit maius et gravius, quam alterius. Ego tamen disparitatis rationem hanc esse putarem. Nam recompensatio ordinatur ad recuperandum id, quod proprium est, ut in furtiva recompensatione patet, et in

relaxatione mei damni propter damnum ab alio acceptum; id enim quod ratione damni dati mihi daret alter, tenerer rursus illi reddere, ut suum recuperet. At in praesenti ex infamia aliena non recuperatur fama propria (nisi in casu, quo infamia aliena necessaria esset ad tuendam meam famam), sed laeditur aliena; ergo etc.

DUBIUM IV.

De modo quo facienda est restitutio famae

Dico 1. Qui alteri falsum crimen imposuit, si aliter restituere famam non potest, [528] tenetur dicere se mentitum esse; idque si opus sit etiam iuramento confirmare, ita D. *Thomas* hic q.62.a.2. ad 2. *Scotus*, *Gabriel* et alii 4. et 15. *Navarrus*, *Cordubensis*, *Sylvester*, P. *Navarra* lib.2.c.4.p.3. dub.5.n.375. Ratio est, nam imprimis damnum proximi innocentis tene-mur reparare cum aequali damno nostro; ex alia vero parte non redditur proximo, quod suum est, nisi dicet detractor se falsum et mendacium dixisse, quando aliter non potest laesa fama resarciri. Si enim alio modo resarciri posset, dicendo v. g. se in ea re deceptum fuisse, se vano rumore absque probabili fundamento id accepisse ab hominibus, qui multa falsa ex coniecturis asserunt etc., non esset opus dicere se mentitum esse. Quod si etiam iurato nolint credere ei, apud quos fama laesa fuit, liberabitur detractor ab omni obligatione. Et ratio est, nam tunc sufficientem dat causam reparationis famae, et multo maiorem quam dederat laesionis. Unde si alii non credunt, ipsi in culpa sunt suo temerario iudicio. Sicut ergo diximus eum, qui tantum refert audita, non teneri restituere, quia levitas audientium est in causa, quod credant, ita in praesenti etc.

Dico 2. Qui verum crimen, sed occultum alterius detexit, potest absque mendacio dicere, se falsum et mendacium dixisse; atque ideo si aliter restitui non potest fama, tenetur dicere si falsum dixisse. Ita docet P. *Navarra* loco citato n.379.; licet authores communiter dicant eum, qui verum crimen, sed occultum detexit, non posse dicere se falsum dixisse, sed solum se prave, male, fatue dixisse; si vero negotium sit cum homine docto, qui intelligit tali circumlocutione restitui famam, magis in hac opinione confirmaretur ex tali formula loquendi, aiunt, tunc satis esse, si laesus laudetur saepius apud eos, apud quos illi detractum esset, sine ulla mentione praeteriti delicti, si familiariter cum illo agatur, publice honoretur. Tamen, ut dixi, existimo, licite posse talem detractorem dicere se falsum dixisse, si autem potest, teneri quoque, quando aliter restitui fama non potest; sicut enim confessarius interrogatus licite dicit se nihil scire de crimine paenitentis, quia scilicet scit secreto, non publice; et iudex damnans innocentem probatum reum, licite dicit illum esse

reum mortis, quia scilicet reus est secundum allegata et probata, licet reipsa innocens sit. Et demum, interrogatus a iudice de crimine occulto se nescire, non fecisse, se falso in suspicionem adduci etc., ita dicere quis potest se falsum dixisse, scilicet si ad publicam notitiam fiat comparatio.

Dico 3. Si fama restitui non potest vel ob periculum vitae, vel quia iam non credent, quomodocunque retractetur, nulla pecuniaria restitutio facienda est ei, cuius fama laesa fuit. Ita *Sylvester* verbo *Retractatio*. q.4. *Navarrus* c.18.n.191. et c.17.n.90.; ubi pretium, quod ratione detractionis datur, ait non dari pro fama, sed pro damno, quod quis accepit ratione illius; et idipsum solum puto voluisse *D. Thomam* hic q.62.a.2. ad 2. Idem docet *P. Navarra* lib.2.c.4.p.3.dub.10.n.418. Probanda est conclusio eodem modo, quo super ostendimus pro damno spirituali, vita, membro etc., nil esse restituendam, quia inter pecuniam ex una parte, ex alia inter vitam, honorem etc. nulla [529] aequalitas esse potest, cum vita, honor etc. inaestimabiliter superent divitias. Confirmatur; nam ex contraria sententia sequitur imprimis neminem posse cogi, ut retractet falsum crimen alteri impositum, sed posset quisque pecunia satisfacere aequaliter pro damno famae alienae, et eam satisfactionem teneretur acceptare laesus, quantumvis maneret infamatus eo, quod tantum illi redderetur, quantum deberetur. Similiter etiamsi retractaret detractor, si tamen alii non crederent, teneretur ulterius satisfacere solvendo pecuniam. At haec absurda sunt; ergo etc.

An vero quis teneatur sibiipsi restituere famam, facile explicari potest ex dictis super de dominio famae. Nam certum est per accidens interdum teneri ratione publici officii, scandali, vel interesse tertii. Per se autem non tenetur, si est dominus famae, sicut prodigus non tenetur sibi restituere; tenebitur autem, si non sit dominus famae.

DISPUTATIO VII.

De violatione iustitiae per furtum et rapinam.

DUBIUM I.

Quomodo differant furtum et rapina?

D. Thomas, q.66.art.9. Furtum, ait, esse occultam acceptionem rei alienae domino rationabiliter invito. Dixi (occulta): si enim domino scienti auferatur, non erit furtum; licet possit esse iniusta acceptio; quamvis, si videat et non contradicat dominus, cum sine timore, verecundia etc. possit contradicere, censeatur consentire et donare; atque adeo per talem acceptionem non violatur iustitia; si tamen ex pudore, verecundia etc. non contradicat, censeri non potest donare, cum donatio liberalis

omnem omnino metum et vim excludat. Dixi (acceptio); quo nomine D. *Thomas* art.3. ad 2. non solum usurpationem, sed et detentionem ac usum rei alienae significari ait. Unde in institutis de obligatione, quod ex delicto §. Furtum autem fit non solum acceptione, sed generaliter cum tractatione rei alienae invito domino, ut creditor pignore deposito commodato utatur ad alium usum, praeterquam ad eum, quem dominus permisit, furtum committi, ait Justinianus. Dixi (domino); in qua definitione recte notat *Molina* tract.2.disp.3. et *Conradus* et alii, nomine domini non solum verum dominum intelligi, sed etiam eum, ad quem res quomodo-cumque pertinet, ut est depositarius, commodatorius etc., qui ius habent conservandi rem. Unde etiam, si dominus rei occulte rem auferat [530] suam a depositario, furtum committit; sicut et qui a fure furatur. Fur nempe ius habet conservandi rem furtivam, donec restituat. Dixi (rationabiliter); si enim irrationaliter est invitus, non est furtum; ut si quis in extrema necessitate accipiat etc. Qua ratione Hebraei (Exod. 12.v.35.) non commiserunt furtum spoliantes Aegyptum, quia domini non erant rationabiliter inviti; vel quia Deus universorum Dominus potuit earum rerum dominium in Iudaeos transferre; vel quia pro satisfactione laborum et iniuriarum, quibus iniuste oppressi fuerant, poterant ea accipere, ut notat *Irenaeus* lib.4.c.49. initio, *Alcuinus*, *Augustinus* et alii in illum locum, refert *Feuardentius*.

Rapinam vero, ait D. *Thomas* art.4., esse violentam acceptionem rei alienae ab eo, qui ius habet rem illam habendi, rationabiliter resistente domino; per quam resistantiam implicatur differentia rapinae a furto; siquidem ad rationem rapinae necessarium est positivum involuntarium, sine quo non potest esse resistantia. Ad furtum vero sufficit involuntarium negative.

Dico 1. Etsi furtum et rapina ex genere suo sint peccata mortalia, gravius tamen peccatum est rapinae, quam furti. Primum patet ex quamplurimis Scripturae locis, quibus furtum prohibetur ut *Exod.* 20.v.14., *Tobiae* 2.v.2., *Psal.* 61.v.11. rapinas nolite concupiscere. Et II ad *Corinth.* 6.v.10. neque rapaces regnum Dei possidebunt. Et *Proverb.* 29.v.24. qui cum fure participat, odit animam. Et ratio est, nam dominium et ius essentialiter includit alios non posse disponere de rebus, quae sunt iuris alieni; siquidem iuri, quod est potestas aliquid agendi vel habendi propria voluntate, opponitur occulta vel manifesta acceptio absque voluntate domini; ergo etc. Quod si *Proverb.* 6.v.30. dicitur non esse gravis culpa, si quis furet, id intelligendum esset comparatione adulterii, de quo ibi sermo erat; quia in adulterio praeter peccatum contra temperantiam et iustitiam annexa etiam est necessario ruina spiritualis complicitis. Secundum patet, nam rapina est magis involuntaria et, ut mox dicam, includit etiam laesionem personae.

Dico 2. Furtum et rapina non solum accidentaliter, sed specie et essentialiter inter se differunt. Ita *D. Thomas art. 4.* Et probat; nam diverso modo est involuntarium domino furtum et rapina. Furtum nempe est involuntarium per ignorantiam; rapina per violentiam seu positive; verum haec ratio non videtur convincere, tum quia homicidium voluntarium est eiusdem speciei, sive fiat per violentiam et positivam resistantiam occisi, sive absque tali resi-^[531]stentia, ut si clam dormiens veneno occidatur; eodem modo acceptio usurae est eiusdem speciei, sive is qui solvit, propter difficultatem solutionis habeat positivam voluntatem non solvendi, sive absque tali involuntario positivo solvat. Ergo sequitur, ratio diversi voluntarii non est differentia essentialis actuum; semper enim distingueret actus speciem; tum quia, etsi in peccatis contra iustitiam requiratur ratio nocimenti involuntarii, haec tamen ratio est conditio quaedam generalis necessaria ad peccatum contra iustitiam. Ergo ex ea non potest sumi ratio diversitatis specificaе malitiae contra iustitiam. Vis igitur rationis *D. Thomae* in eo poni debet, quod rapina diverso modo contrarietur iuri alterius ex eo, quod fiat cum violentia. Rapina enim ratione violentiae contrariatur non tantum iuri alterius in rem, sed etiam personae habenti ius illud; quae, quamvis resistat, non permittitur tamen uti suo iure. At vero occulta acceptio est contra ius alterius, non est tamen immediate opposita personae, quae ius habet. Ergo diverso modo opponitur iuri alterius furtum et rapina. At species iniustitiae distinguuntur per oppositionem diversam iuris alterius; ergo etc. In homicidio autem occulto et cum violentia positiva non est par ratio. Utrum nempe eodem modo opponitur homicidium iuri alterius et personae habenti ius vivendi suis membris. Sicut ergo contumelia differt a detractioe, et ideo, qui per contumeliam detraxit, non satis est, si restituat famam, sed insuper honorem debet restituere, ita, qui rapuit, praeter restitutionem rei tenetur ad satisfactionem diversam, ratione iniuriae allatae personae, ut bene notat *P. Navarra lib.3.c.1.n.19.*

Dices peccatum formaliter consistit in privatione rectitudinis, et specie distinguitur ex diversa rectitudine, cui opponitur. At rectitudo iustitiae commutativae, cui opponitur furtum et rapina, eiusdem speciei est. Ergo, cum privationes eiusdem formae non possint esse diversae essentialiter, erunt eiusdem speciei. Respondetur: Hoc argumentum 1.2.q.7. est ex professo diluendum. Breviter dico, malitiam actus consistere in privatione virtutis habitualis, sed in privatione actualis bonitatis, quae debebat esse in actione, quando homo circa talem materiam operabatur; bonitas autem actualis cui opponitur furtum et rapina, diversa est. Rapina nempe dicit privationem bonitatis, quae esset in actu nolendi inferre violentiam personae et iuri alterius; quae bonitas diversa est ab illa, qua bona est nolitio non accipiendi occulte rem alienam.

DUBIUM II.

Quanta materia necessaria sit, ut furtum sit mortale?

Certum est ex parvitate materiae posse furtum esse solum veniale, ut doctores omnes consentiunt, excepto *Gabriele* 4.dist.15.q.3. notabili 5. et quibusdam iurisconsultis, quos refert *P. Navarra*, lib.3.c.1.n.27.; quorum sententia intolerabilis est et nullius aequitatis. Deinde certum est quodlibet furtum etiam minimum posse esse mortale, vel ex erronea conscientia, vel ex intentione mala graviter nocendi, plura furandi etc., vel si grave nocumentum adferat ablatio exiguae, ut si ablatione eius inhabilis reddatur sutor ad lucrandum. Eodem modo, ait *Navarrus* c.17. n.3., *P. Navarra* supra dub.4.n.46., *Soto* et alii, qui furatur rem exiguam, ex qua scit dominum accepturum notabilem molestiam, eo quod illa re delectabatur, peccare mortaliter, non quidem contra iustitiam, sed solum contra charitatem. Solum igitur controversia est, quae sit censenda quantitas notabilis, cuius damnum per se constituat peccatum mortale, abstrahendo ab aliis circumstantiis.

D. Thomas q.66.art.6. ad 3. ait solum minuta furta, quibus id quod accipitur, quasi nihil sit, excusat a mortali. *Navarrus* vero c.17.n.3. ait summam duorum regalium vel Juliorum (Julius autem decem circiter cruciferos valet) imo unius, imo dimidii esse materiam peccati mortalis. Cui consentire videtur *Cordubensis* et *Covarruvias* lib.1. novorum resolut. c.3. *Bartholomaeus*, *Medina* 1.2.q.88.art.4. ad 3. ait duos regales argenteos esse materiam peccati mortalis. *Soto* 5. de iustitia q.3.art.3. ad 3. ait esse quandam summam, quae per se, absque ullo respectu personarum sit sufficiens materia peccati mortalis, ut duo tresve aurei, etiamsi a rege surripiantur. Aliam vero esse, quae secundum se non esset materia peccati mortalis, tamen ob paupertatem possidentis est mortale, ut unus vel duo argentei seu Julii. Alii aiunt notabilem quantitatem determinandam esse absolute et secundum se sine respectu ad personas, quia alias a regibus et imperatoribus posset quis etiam castrum furari sine mortali, quia saepe illi tam abundant castris, quam pauperes argenteis, nec plus damni patiuntur amissione unius castri, quam pauperes amissione argentei. Quo argumento convicti quidam auctores autem a Petro *Navarra* relati fatentur in natura rei et obiective nullam omnino determinatam materiam furti mortalis, sed ex damno secuto aestimandum esse, an sit mortale. Quare alii aiunt hanc quantitatem notabilem, quae absolute spectari debet, non posse assignari in pecunia propter diversum valorem pecuniae in locis ac temporibus diversis; sed eam esse notabilem materiam, quae sufficit ad diurnam sustentationem pauperis [533] baiuli, ut hic v.g. sex cruciferi. Ergo in hac re cum *P. Navarra* lib.3.c.1.n.39., *P. Aragona* hic q.66.a.6.dub.2. concl. 3., cum *Soto*, loco citato, existimo imprimis quantitatem unius aurei, vel ut *Soto* et *P. Navarra* volunt duorum

aureorum ex se esse gravem peccati mortalis materiam, etsi contra principes committatur furtum; quamvis enim acceptio unius imo et centum aureorum in viris principibus non sit causa alicuius incommodi, illa tamen est acceptio boni notabilis, ex quo notabilis aliquis effectus oriri posset, ut emptio rerum notabilium, solutio famuli. Ideoque non tantum ex quantitate incommodi, sed ex quantitate boni ablati sumi potest materia furti mortalis; quae scilicet secundum se et absolute sufficiens est ad malitiam mortalem absque ullo respectu ad facultatem personae, contra quam furtum committitur. Si vero furtum sit ab eo, qui absque opificio honestam familiam alere potest, unius circiter talerii videtur constituere notabilem materiam. Ab iis vero, qui labore quotidiano vivunt, ad peccatum mortale sufficit auferre pretium laboris diurni unius hominis. Demum etiam minor quantitas sufficit ad peccatum mortale contra eos, qui sine eleemosynis ali non possunt. Ratio est, nam licet hae quantitates ex se notabiles non sint absque comparatione ad facultatem personae, tamen comparatione talium personarum sunt aliquid notabile, eo quod haec damna a talis hominibus non reputantur pro nihilo; quamquam satis probabiliter, ait *Navarra* n.36., quatuor regalium seu Juliorum summa non sufficere ad peccatum mortale, nisi furtum committatur contra pauperem.

An autem plura furta minuta contra eundem vel diversos commissa unum peccatum mortale efficiant, q.3. de restit.dub.1. diximus. Similiter, an qui cum aliis furatur exiguum, mortaliter peccet, ibidem dub.5. explicavimus.

DUBIUM III.

De furto uxorum, liberorum, religiosorum et famulorum etc.

Dico 1. Filios, uxores, religiosos peccare mortaliter, si furentur a marito, patre, monasterio notabilem quantitatem. Res est certissima et ex dictis iam constat. Solum difficultas est, quo modo attendi debeat haec materia notabilis respectu horum personarum. Ego existimo veram esse in hac re sententiam P. *Navarrae* lib.3.c.1.p.n.66., non eandem esse materiam furti mortalis in his et aliis externis. Sed potius respectu harum personarum notabilis quantitas aestimari debet ex consideratione status divitiarum, amoris et indulgentiae mariti, praelati, patris, etc., ratione quorum prudenter praesumi potest consensus [534] mariti, praelati, patris, etc. Et generaliter loquendo parentes, mariti etc. et si nollent quemque ab illis furtive et occulte accipi, tamen nolunt rationabiliter tam arcte sibi coniunctos et qui sunt quasi pars ipsius ac in ipso ius quoddam ad bona habent, ita obstringere, ut obligatos esse velint tam rigide et sub mortali ad non accipiendum vel ad restituendum. Quo no-

mine saepe minuta filiorum etc. furta excusantur, imo quidquid sit de furtis aliorum, de quibus supra, tamen minuta furta filiorum etc. non tam facile continuantur ad constituendum peccatum mortale, quia rationaliter praesumitur voluntas patris etc. remittentis obligationem restituendi, et sunt quaedam res, quas mariti, praelati etc. nolunt absumi, tamen illis absumptis non creduntur velle, ut filii, imo etiam famuli restituant. De religiosis illud in specie addit P. *Navarra* lib.3.c.1.p.3.dub.3. n.296., quod si res talis sit, quae ad privatum usum religiosi necessaria est, ut cibi, vestes etc., et superior intellecta necessitate non concedat, quod necessarium est, posse ipsum sine peccato auferre, quia superior, qui tantum est dispensator bonorum religionis, tenetur ea dare et si non det iniustitiam committit. Demum, religiosus non tenetur ad restitutionem, si rem aliquam religionis alienavit vel absumpsit, quia nihil proprium habet, ex quo restituat, sed solum suadere potest illi, qui alienavit, ut reddat; quamvis, si quos redditus ex debita licentia concessos haberet, ex illis tenetur restituere. Quantum vero et qua ratione possint uxores, religiosi, filii in eleemosynas et honestas recreationes insumere absque furto, disp.2. diximus.

Dico 2. Etsi famuli peccent contra iustitiam, si notabilem quantitatem rerum domini usurpent, vel non impediunt damna domini, qui ex officio tenentur impedire, tamen in furtis esculentorum et poculentorum pro seipsis factis fere nunquam peccant mortaliter. Ita *Navarrus* c.17.n.140., P. *Navarra* lib.3.c.1.p.3.dub.6.n.221., quia, inquit, dominus in his non est rationabiliter laesus, cum ob huiusmodi furta excusentur alii sumptus in cibo ordinario insumendi. Dixi (damna, quae ex officio); nam si quis domesticum advertat in suo officio defraudare dominum, praeterquam quod non potest licite statim deferre, sed servato ordine fraternae correctionis, non tenetur etiam ex iustitia, sed solum ex charitate deferre, si ipsi non incumbat ex officio impedire tales fraudes. [535] Si vero fur externus esset, putarem teneri quemlibet servum ex officio impedire, quia quilibet servus ex officio famulatus custos est domus, ratione externorum, ut idem *Navarrus* n.123. notat.

DUBIUM IV.

An qui defraudant gabellas et vectigalia*, furentur?

Cum nemo suis stipendiis militet (I. ad *Corinth.* 9.v.2.), certum est principem, qui laborat, ut custos pacis et conservator reipublicae, quando indiget sumptibus, posse a subditis exigere vectigalia, ut cum pascat

* Gabellae középkori latin kifejezés, a 16. sz.-tól sóadót jelentett. Vectigalia pedig útdót, ill. vámot.

gregem, fruatur etiam lacte illius I. ad *Corinth.* 9.v.7. ideoque ad *Rom.* 13.v.7. *Matth.* 22.v.21. iubentur subditi reddere tributa principibus. Ut autem iusta sint vectigalia, tria sunt necessaria. Auctoritas. Causa. Forma. Auctoritatem imponendi vectigalia habent solum principes absoluti, qui in temporalibus superiorem non cognoscunt in sua ditione, vel qui longi temporis proscriptione eam facultatem nacti sunt. Qui autem sine huiusmodi auctoritate imponunt vectigalia, portoria, incurrunt excommunicationem Bullae Coenae, de quo *Navarrus* c.27.n.61. Causa debet esse necessitas vel utilitas publica et non sola privata commoditas principis, nisi forte tanta esset illius inopia, ut secundum suum statum honeste vivere non possit. Forma est, ut servetur aequalitas proportionis, ita ut plus minusque cogantur solvere subditi pro ratione facultatis ipsorum; nec plura imponantur vectigalia, quam necessaria sint ad finem boni publici.

His positis certum est primo, cessante causa vectigalis, posse subditos amplius illa non solvere, ut si pro securitate animarum, pro pontium viarum, murorum, arcium refectione imposita sint, nec tamen securae sunt viae etc. Ut enim iniuste miles acciperet stipendium cessante tempore militiae, ita etc. Verum tamen est, quod si cessavit una causa, sed adhuc alia supersit, pro qua indici possent nova vectigalia, posset exactio continuari, et propterea cum dubium est, an cessarit causa, parendum est principi. Imo ut cum *Gabriele, Sylvestro, Angelo, Cordubensi* notat P. *Navarra* loco citato lib.3.c.1.p.3.dub.11.n.257., etiamsi a tempore immemorabili exigi solita sint vectigalia, si tamen cessavit causa, ob quam exigebantur, non tenentur subditi solvere; ut v.g. vectigalia occasione belli aedificationis arcium imposita, abso-[536]luto bello, arcibus etc. non debent solvi; quia in hac re praesumptio locum non habet, inquit P. *Navarra*, quod tamen non probat; nec video, quomodo probari possit, praesertim cum *Innocentius* papa in capitulo 26. de verborum significatione dicat peduglia, guidagia, salinaria (et eadem est ratio de aliis portoriis) ea esse licita, cuius non extat memoria introductionis.

Certum est secundo, laesum a principe posse, defraudando vectigalia et portoria, sibi satisfacere, si concurrant ea, quae ad licitam recompensationem furtivam necessaria dicemus dubio sequenti, quod scilicet debitum, si certum, aliter recuperari non possit etc. Ita post alios P. *Navarra* loco citato dub.10. Et ratio ex dicendis de furtiva compensatione constabit. Imo bene addit *Navarrus*, quod etiamsi princeps vendidisset publicanis huiusmodi vectigalia, possent nihilominus a creditoribus principis modo praedicto defraudare, quia princeps non vendidit, nisi quod ipsi iure debetur, at ab eo, qui non potest alia ratione recuperare a principe debitum, non debetur talis exactio, debita alias principi, si ipse mihi nihil debuisset; ergo etc. Quod si hinc damna patiantur publicani,

quod tamen vix fieri potest, cum semper multo minoris emant, quantum valeant vectigalia, restitutionem a principe petere possunt. Extra hos casus quaestio est, an debita sint vectigalia sub peccato et sub onere restitutionis, etiamsi non exigantur; atque ideo, si quis exacta vectigalia non solvat, certum non est ex locis Scripturae allatis, quod ad minimum, quando exigantur, solvi debent.

Prima sententia est, non teneri sub peccato mortali solvere subditos vectigalia; consequenter, si defraudent, non obligandos ad restitutionem. Ita *Navarrus* c.23.n.55. ubi hanc regulam universalem statuit: nullam legem saecularem etiam praecipientem, quae paenam annexam habet, obligare ad peccatum mortale, et paenam externam illi debitam. Deinde num.60. ex hoc infert, non peccare, qui sine vi et armis infert vel effert merces prohibitas fuga vel blanditiis decipiendo custodes etc., qui piscantur, venantur, caedunt ligna in loco prohibito. Non multum dissentit *Soto* lib.3. de iustit. q.6.art.7. versus finem, cum ait, satis esse, quod quisque solvat tributum, dum petitur. Idem repetit lib.4. [537] q.6.art.4. post 2 concl.; fundamentum est, quod ex *Navarro* attulimus.

Secunda sententia est communis *Gabrielis, Caietani, Medinae, Castro, Cordubensis, P. Navarra* lib.3.c.1.p.3.dub.8.n.229., teneri subditos in conscientia solvere gabellas, vectigalia etc. a principe imposita, etiamsi non petantur. Fundamentum est, nam ius naturae est, ut principi, qui pacem et iustitiam custodit, decens sustentatio pro se et ministris tribuatur; sed id fit tributorum etc. solutione; ergo etc. Quae ratio solum probat vectigalia, si simpliciter necessaria sint ad principis sustentationem, iure naturae solvenda esse; tamen, non obstante illa ratione, certum est posse de facto omnia vectigalia ita imponi a principibus, ut non obligent in conscientia ad solvendum, nisi exigantur, consequenter non peccent, qui absque vi non solvant. Et hac ratione de facto imposita esse censent auctores probatae sententiae, quorum iudicium in praxi, praesertim post factum, probabile existimo.

DUBIUM V.

De acceptis in necessitate et furtiva recompensatione

Dico 1. In extrema necessitate, quando scilicet periculum est vitae vel sanitatis, potest res aliena accipi, sine furto. Ita *D. Thomas* q.66.a.7., *P. Navarra* lib.3.c.1.p.4.dub.5. et theologi omnes. Ratio *D. Thomae* est, nam humana distributio rerum non potuit auferre naturalem facultatem et obligationem subserviendi vitae ex bonis, quae Deus propter humanam vitam creavit. Quare si dominus impediat, ne auferantur res ipsius in necessitate, iniuste facit prohibendo, uti iure suo extreme indigenti. Quod tamen intelligendum est, si dominus ipse non sit in pari necessi-

tate, ut disp.3.q.6.dub.2. dicebamus, ubi etiam explicavimus eum, qui in necessitate accepit, etiamsi veniat ad fortunam pinguiores, non teneri restituere, sed tunc solum, cum dominus rei teneretur gratis dare, in casibus enim, in quibus non tenetur dare gratis, sed tantum largiri mutuo etc., teneretur extreme indigens restituere, cum possit, ut ibidem q. ult. dub.2. dicebamus. Addendum vero est, non solum in extrema, sed etiam in gravi necessitate posse honeste accipi alienum, in illis casibus, in quibus dominus rei teneretur ex misericordia offerre rem suam, ut communiter docent Summistae.

[538] *Dico 2.* Jure naturae non solum licitum est compensationem sumere ex re debita alteri, sed etiam licite potest quis furtive auferendo satisfacere sibi, si debitum sit actuale liquidum, nec aliter possit recuperari. Prima pars patet, nam si ego tibi debeam centum et tu mihi quinquaginta, non aufero alienum, si retineam quinquaginta. Unde ex *Covarruvia* nota, P. *Navarra* lib.3.c.1.n.386.; quod etiamsi iurassem me redditurum centum, adhuc possem dictam compensationem facere, quia talis compensatio est quaedam solutio, ut habetur leg.4.ff.vet., qui potiores in pignore etc., ubi non interest, inquit Pomponius, solverit an compensaverit. In foro tamen exteriori ex deposito non potest fieri deductio vel compensatio, ut habet *Justinianus* leg.11.cod. de deposito, sed integre reddendum est depositum. Quamvis manendo in solo iure naturae, non video, cur non possit etiam ex deposito detrahi, quod debetur, siquidem licet vim vi repellere. Secunda pars patet. Et imprimis quidem, si conditiones in conclusione positae non adsint, certum est illicitum esse furtivam compensationem; tum quia iustus possessor laeditur et rationabiliter est invitus, si cum aliter recuperari possit debitum, occulte in res suas manum mittat alienus; tum quia, si debita incerta sint et per iudicis sententiam adiudicanda, qui occulte satisfacit sibi, usurpat officium iudicis et quidem in causa propria; tum quia exponitur creditor periculo bis solvendi. Si vero dictae conditiones concurrunt, compensationem fieri posse patet, nam iure naturae licet vim vi repellere; sed vim facit, qui liquidum debitum non vult reddere; ergo etc. Verum, ut dixi, id quod recuperatur, si non in specie, certo quo ad valorem, debet fuisse debitum ex praecepto iustitiae, charitatis vel misericordiae etc. Si enim non ex praecepto debeatur, sed tantum ex honestate debitoque morali, liberalitatis, gratitudinis etc. non potest licite fieri compensatio furtiva, quia tunc nulla infertur vis, atque ideo ab eo, cui saepe mutuum dedisti et qui ex antidoti gratitudine tenetur simile beneficium praestare, non potest clam mutuum [539] sumere. Praeterea debet esse debitum actuale et liquidum; unde nihil accipi ratione paenae, quae exigi ante sententiam non potest; nec ratione debiti, quod tantum putatur. Ad haec, si aliter recuperari potest tale debitum, non potest clam accipi, ut diximus, sed

si vel ratione poenae creditoris, vel quia iudex illum non cogit ex iniustitia, vel quia sine inimicitiiis, expensis, scandalo recipi non potest, vel quia desunt fides etc. aliter recuperari non posset, potest sibi clam satisfacere; cavendo tamen, ne debitum idem bis solvatur.

DUBIUM VI.

Inventa cui sint reddenda?

Non disputamus de inventione rerum, quae sub nullius sunt dominio, vel quia derelicta sunt, vel quia sub nullius unquam dominio privato fuerunt, ut aves coeli, conchae et lapilli in littore maris. Haec nempe portionem occupantis esse disp. 2. ostendimus. Similiter cum rerum inventarum certus dominus constet, illi est facienda restitutio; nam, ut inquit *Augustinus* serm. 21. de verbis Apost. relatis 14.q.5.c.5. Si quod invenisti et non reddidisti, rapuisti. Si vero post sufficientem diligentiam dominus inveniri non potest, controversia est, an danda sit res pauperibus, vel converti possit in propriam utilitatem, animo tamen restituendi valorem domino, si is cognoscatur.

Prima sententia est *P. Navarra* lib.4. de rehit. c.2.dub.9.n.75. *Ledesma*, *Mercadi*, *Bartholomaei*, *Medinae* ab ipso relati *Arragoni* hic q.66.a.5. et caeterum mihi. Ubi pro hac sententia citat *Sarmientum* et *P. Navarra*, qui omnes aiunt talia bona posse ab inveniēte tuta conscientia retineri. Favet *Soto* 5. de iustit. q.3.a.3. ad 2., ubi hanc sententiam ait niti efficacissimis argumentis, etsi hanc ipsam amplecti non audeat. Fundamentum praecipuum est, quod adfert *P. Navarra*, nam pauperes et loca pia nullum ius acquirunt in huiusmodi bona, cum non appareat, unde oriatur tale ius, nec ulla lege positiva obligamur, ut inventa demus pauperibus. Nam quod *Alexander III.* in c.5. extra de usuris ait in Concilio *Lateranensi* statutam paenam, ut usurarii restituant pauperibus, quando non supersit alius, cui deberentur usurae, illa peculiaris lex est, in peculiari debito ex delicto usurae, quae extendi non debet ad alia debita sine delicto.

Dicendum tamen est inventa huiusmodi et generaliter omnia bona incerti domini esse pauperibus vel locis piis eroganda, quando inveniēns adeo pauper non est, ut sibi ipsi applicari possit per modum eleemosynae. Ita *D. Thomas* q.66.a.5. ad 2. *Caietanus* ibi *Navarrus*, *Sylvester*, *Covarruvias* citati a *P. Navarra*. *Scotus* 4.dub.15.q.2. respondet ad argumenta in responsione ad 2., qui id probat ex *Augustino* superius relato, sed revera difficilis est huius sententiae probatio. [540] Probant aliqui primo ex decreto Concilii *Lateranensi* supra allato, ubi *Alexander III.* ideo ait debere reddere usurarium pauperibus, quia iuxta dictum *Augustini* non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum; sed ratio ostendit ibi non

statui legem humanam, sed explicari obligationem iuris naturalis. Nam si tantum legem positivam voluisset statuere Pontifex, omnino inepta fuisset illa ratio; si autem obligatio restituendi usuras pauperibus est naturalis, etiam inventa pauperibus restituenda erunt iure naturali, quod sic ostenditur. Nam peccatum iniustae acceptionis usurarii nullum ius tribuit pauperibus, ratione cuius debeant illis dari usurae, quando ignoratur dominus; ergo ratio, cur obligetur usurarius dare pauperibus, ea tantum esse potest, quod alienum retineri non possit, atque ideo pauperibus dari debeat, ut saltem hoc modo satisfiat; ergo in omni eventu, quo dominus rei ignoratur, similis obligatio naturalis invenietur. Sed haec ratio efficax non est, nisi supponamus id, quod verum non est: rationes definitionum Summorum Pontificum et Conciliorum semper esse veras et necessarias. Secundo, probat id *D. Thomas* hic q.62.a.5. ad 3. bona aliena converti debent in utilitatem domini, quando possunt, ergo si in utilitatem corporalem converti non possint, debent converti in utilitatem spiritualem; ergo dari debebunt inventa pauperibus etc. ad impetrandum bonum spirituale domino. Verum haec quoque ratio subiecta est calumniae; tum quia si quis ex motivo vanae gloriae daret inventa pauperibus, ut iustus, pius etc. haberetur, illa erogatio, cum sit peccatum actuale, non deferret utilitatem spiritualem domino, et tamen liberaret inventorem ab obligatione restituendi; ergo radix obligationis naturalis dandi pauperibus bona incerta non est illa, quod per restitutionem converti debeant in utilitatem spiritualem domini; tum quia si illud bonum spirituale esset finis huius restitutionis, sufficeret illa bona consumere alia ratione honesta, et offerre opus honestum pro utilitate spiritali domini. V. g. instituere honestum convivium ad conciliationem dissidentium, vel dando ista bona alicui inimico ad conciliandam amicitiam, quod opus non minus est satisfactorium, quam eleemosyna, et tamen per tales actus non iudicat *D. Thomas* satisfieri obligationi restituendi incerta; ergo etc. Tertio igitur alii probant, quia cum ignoratur dominus rei alicuius, nec constat, quid velit is fieri cum re sua, restitui debet res eo modo, quo magis convenit communi hominum voluntati, siquidem non est ratio ob quam impleri debeat voluntas unius potius, quam alterius. At nullus est usus, qui plurium voluntati convenire possit, quam si res incerti domini pauperibus aut usui religioso applicentur; ergo hoc ipsum fieri debet ex iustitia. Ex quo fundamento facile respondeat ad argumentum primae sententiae, non ideo danda esse pauperibus haec bona, quasi ipsi ius aliquod acquisiverint, vel quasi lex positiva id praeceperit, sed quia dominus talis rei, cuius determinata voluntas cognosci non potest, ius habet ut eo modo consumatur res ipsius, quo magis accedere praesumitur ad voluntatem ipsius. At id fit, si praedicto modo dispensentur talia bona. Possunt tamen lege civili vel ecclesiastica talia bona applicari alteri usui; et tunc ex iustitia ad talem usum applicari

debent bona incerta, quia dominus praesumitur consentire tali dispositioni, et contraria voluntas irrationabilis esset. Haec ratio [541] etsi probabilis videatur, propter illam tamen in praxi non ausim contrariam sententiam improbare; revera enim tam rationabiliter praesumi potest, cum quis aliquid amisit, velle ut sit inventoris, si post debitam diligentiam dominum non inveniatur, quam ut sit pauperum; et communiter viri probi, qui aliquid amisere, quod invenire se posse desperent, bonum illius rei usum precantur inventori.

DISPUTATIO VIII.

Quomodo in iudicio tam privato, quam publico servetur Iustitia?

DUBIUM I.

An et quando iudicium privatum internum sit iniustum?

Supponendum est dubium, suspicionem et iudicium inter se differre. Dubium nempe est, cum consideratis utriusque partis rationibus iudicamus rem esse incertum atque ideo neutri parti contradictionis assentimus. Suspicio est assensus et opinio ex levibus iudiciis cum tanta formidine oppositi, ut animus quasi fluctuet. Iudicium vero est interna aestimatio et assensus absolutus, vel evidenter vel saltem moraliter certus, quale haberi potest in rebus moralibus, in quibus ut plurimum non nisi probabilis certitudo habetur. Hoc autem iudicium potest esse vel de actione aliqua secundum se considerata, vel de persona, cuius est illa actio. Praeterea hoc iudicium oriri potest vel ex coniecturis et signis vehementibus, et tunc est prudens iudicium; vel ex levibus coniecturis sine sufficienti ratione et auctoritate; et hoc vocatur iudicium temerarium. Quod plerumque ex eo oriri dicit D. *Thomas* q.60.a.3. quod, licet coniecturae consideratis circumstantiis personae, loci, temporis, occasionis etc. non sint tales, quae moralem certitudinem generare possint, tamen certum iudicium fertur, vel quia ex propria pravitate aestimantur caeteri, qualis nempe quisque est, tales iudicat alios, ut saepe docet *Aristoteles*; et ut *Eccles.* 10.v.3. dicitur in via stultus ambulans, cum ipse sit insipiens, omnes stultos aestimat; vel quia odium, ira, invidia et similibus affectibus laborat, ex quibus facillime aliena facta in deteriorem partem accipiuntur; vel demum ex longa experientia; qua de causa senes valde suspicaces esse ait *Aristoteles* 2. *Metaph.* c. 16. initio, quia usu edocti sciunt multas fraudes in rebus humanis committi. His positis, in praesenti materia certum est primo, quod si privatum iudicium non sit circa mores alterius, sed circa alias res, quae nullo modo pertinent ad bonam aestimationem alterius, non pertinet ad iustitiam, nec talibus

iudiciis violari iustitiam. Ratio est, nam iustitia non versatur, nisi circa res, quae aliquod commodum continent; sed quando iudicium mere internum est sine ullo ordine ad opus externum, nisi pertineat ad mores vel ad [542] alia ornamenta, ex quibus pendet aliorum aestimatio, non potest auferre vel conferre commodum alteri; ergo iudicium, quod non versatur circa haec ornamenta, non potest esse actus iustitiae vel iniustitiae. Dixi (sine ordine ad opus); nam ut q.61.a.3. ad 3. ait D. *Thomas*, iudicium de re v.g. quod non sit alterius, si ordinetur ad auferendam rem alienam, pertinet ad iniustitiam. Ex quo principio bene infert D. *Thomas* loco citato a.4. ad 2., iudicium de actione alterius secundum se considerata non esse peccatum (quamvis iudicium falsum de rebus fidei, vel etiam de rebus agibilibus, quatenus est occasio peccandi, sit peccatum). Ratio est, quia tale iudicium non adfert ullum incommodum personae, cuius existimatio integra manere potest, si iudicetur ipse ex inconsideratione et sine peccato id fecisse. Sicut igitur, si author operis alicuius mali ignoraretur, posset de opere secundum ius inde ferri iudicium absque ullius iniuria, ita poterit etiam si sciatur author; quamvis a talibus iudiciis cavendum sit, quoniam aegre avelluntur a iudicio de personis.

Certum est secundo, non esse ullum peccatum iudicare de malis operibus praepositorum, et de peccato proximi, quando sunt iudicia rationabilia et sufficientia ad iudicandum pro qualitate rei et firmitate iudicii, etiam si tali iudicio imminuatur existimatio, quam de proximo habebamus. Ratio est, nam licet proximus habeat ius ad suam aestimationem, ut mox dicemus, tamen non habet ius impediendi naturalem potestatem iudicandi, quam quisque habet, atque ideo non habet ius, quo alii obligentur non iudicare male de rebus suis, si proponat illis rationes et indicia, quae ex qualitate rei sint valde probabilia ad movendum assensum. Deinde licet consultum sit et valde laudabile, ut non solum dubia in meliorem partem interpretemur, sed etiam, cum opus proximi secundum se manifeste malum est, ipsam personam excusemus, quod ex ignorantia, subita passione, bona intentione etc. atque ideo sine peccato fecerit; tamen ad id non tenemur, quando evidentia et validae coniecturae urgent; iuste enim praesumimus eum peccare, quia huiusmodi certitudo moralis in reliquis rebus humanis sufficiens est ad exercendas alias actiones, ergo etiam ad recte iudicandum moraliter sufficiet, licet metaphysice fieri possit, ut persona exercens talem actionem non peccet.

Certum est tertio iudicium etiam firmum de operibus aliorum, ex quibus aestimatio non multum minuitur, vel iudicium sine animi firmitate etiam de rebus maioribus, vel suspiciones temerarias et dubitationes non esse peccata mortalia, sed ad summum tantum venialia, ut innuit

D. *Thomas* q.60.a.3. in corpore, ex D. *Augustino* tom.9. tract.90 in *Joan-nem*. P. *Navarra* lib.2.c.4.p.4.n.448. Ratio est, quia iudicium, quando est sine firmitate, v.g. quando non iudicatur res esse certa morali modo, neque in cuius iudicio persistendum sit, non infert notabile incommodum proximo, quia non diminuit notabiliter aestimationem proximi, ergo non infert iniuriam notabilem, ergo non erit mortale peccatum. Deinde etiamsi iudicium sit firmum, si tamen est de rebus, quae non multum minuunt aestimationem, non peccatum mortale; nam ut mox probabimus, proximus non habet ius, quo cogatur alter cogitare de rebus illius, et habere positive bonam de illo aestimationem, sed solum habet ius, ne quis de ipso absque causa rationabili habeat malam aestimationem; atque ita grave ipsi [543] damnum generet; ergo ad iudicandum, an aliquod iudicium sit grave nocumentum proximi contra iustitiam, non debet considerari, quanta sit positiva existimatio, quae tollitur de animo iudicantis, ad quam non habet ius proximus, sed considerandum est, quanta sit in se mala aestimatio, quae de proximo generatur et quam mala sit ipsi. At non solum, quando iudicium est suspiciosum et incertum, sed etiam quando firmiter iudicamur de re, quae non multum minuit aestimationem, non est grave damnum proximi; ergo etc.

Objicit *Bartholomaeus Medina*, iudicium formidolosum, quod est sine firmitate vel dubitatio incompassibilis est cum aestimatione certa et bona, quae saepe praecessit in mente, et reipsa tollitur per iudicium formidolosum. At hoc est grave nocumentum proximi, a quo reipsa aufertur magnum quoddam bonum, id est certa aestimatio de bonitate; ergo erit peccatum mortale. Respondetur cum P. *Navarra* loco citato n.493., non inferri nocumentum alicui, nisi auferatur id, ad quod quis ius habebat, proximus autem non habebat ius ad positivam aestimationem certam, quae tollitur per iudicium formidolosum; siquidem possem ego de rebus ipsius nunquam cogitare; sed tantum habet ius, ne sine causa rationabili mala de illo habeatur aestimatio. Atque ideo ablatio aestimationis certae, quia non est ablatio rei debitae proximo, non est nocumentum proximi, nisi ratione positivae malae aestimationis.

Quae autem sit materia gravis notabiliter minuens aestimationem, ex iis, quae de infamia diximus, constat. Omnia enim illa, quibus fama proximi notabiliter laedi potest, etiamsi non sint peccata, censi debent materia iudicii mortalis. Atque ideo quamvis rarius accidere possit, ut iudicium de ignorantia alterius, ignobilitate etc. sit mortale, id est, ut P. *Navarra* putat loco citato n.450., ne quidem si iudicemus alium esse iudaeum, clerici filium etc. Interdum tamen talia iudicia possunt esse peccata mortalia, cum ex talibus sequitur contemptus proximi, iudicatur indignus amicitia, ineptus ad officia, ad quae alias dignus censeretur etc. Et idem iudicium est de peccatis venialibus, quamvis P. *Navarra* n.444.

putet iudicia temeraria de peccatis venialibus nunquam esse mortalia. Sed immerito; sicut etiam immerito censet n.466. omne iudicium temerarium peccati mortalis esse mortale. Sicut enim non omnis detractio de peccato mortali est mortalis, ut superius diximus, ita etc.; nullum enim in his discrimen assignari potest. His positis

Dico 1. Iudicium deliberatum et firmum sine causa rationabili factum de peccato proximi notabiliter imminuens eius aestimationem est peccatum mortale non solum contra charitatem, sed et contra iustitiam. Hac in re Doctores consentiunt. Dixi (deliberatum); si enim non sit plene deliberatum, non est mortale. Quod autem sit considerandum, ut advertentia et deliberatio sit plena, ut 1. II-ae explicatur. Dixi (firmum), id est quod moraliter certum et exploratum iudicatur, in cuius iudicio et aestimatione homo perseverare debeat, alias nempe non est mortale. Dixi (notabilem etc.), ut enim peccatum infamiae solum veniale est, sinon imminuat famam notabiliter, ita etc. Atque ideo fieri potest, ut iudicium de iuvene aulico, milite etc. non sit mortale; simile vero iudicium de clerico sit peccatum mortale; eo quod aestimatio iuvenum et ceterorum non ita pendet a talibus operibus, ut notabilem iacturam [544] aestimationis causent. Iam igitur, quod tale iudicium sit peccatum, patet ex *Matth.* 7.v.1., nolite iudicare etc.; ubi ut *Maldonatus* ex Patribus ostendit, non prohibentur publica iudicia ministrorum, sed privata et temeraria. Ad *Rom.* 14.v.4. Tu quis es etc. *I. Cor.* 4.v.5. nolite ante tempus iudicare. Quod sit contra charitatem, colligitur ex *I. Cor.* 13.v.5. charitas non cogitat malum, sed excusando operit multitudinem peccatorum. *I. Petri* 4.v.8. *Proverb.* 10.v.12. Quod vero sit contra iustitiam, colligitur ex *Joan.* 7.v.34. nolite iudicare secundum faciem, sed iustum iudicium iudicate; ergo si iudicium potest esse iustum, poterit etiam aliquando esse iniustum. Et ratio est, nam actus infamandi alterum per narrationem rei falsae vel occulti criminis est iniustitia et furtum famae alienae. At id non est contra iustitiam ob aliam causam, nisi quia talis narratio impedit bonam aestimationem et iudicium aliorum, ad quam aestimationem habet aliquod ius proximus, et illud ius violatur per detractorem. Ex quo ulterius sic argumentatur. Proximus non habet maius ius ad aestimationem, quae est in una persona, quam ad aestimationem alterius personae, ergo aequale ius habet etiam ad aestimationem eius, qui de rebus suis iudicare aggreditur, ergo per proprium iudicium violari potest hoc ius, quod proximus habet ad bonam aestimationem eius, qui de rebus suis iudicare aggreditur, quoniam scilicet tale iudicium tollit aestimationem ex animo iudicantis, sicut detractio tollit aestimationem ex animo audientis. Ut autem explicemus, quale sit hoc ius proximi ad aestimationem alterius, qui de suis rebus iudicare aggreditur, recolendum est, quod disp.1. et 3. diximus, obligationem, quae nascitur

ex iure alterius, interdum esse affirmativam, qua tenetur ad faciendum actum positivum, quale ius habet commodans ad traditionem rei commodatae, interdum negativam, qua obligatur non impedire, non laedere ius aliorum etc. Ius igitur, quod quis habet ad aestimationem, quae est in mentibus aliorum, non est ut alii obligentur habere positivam aestimationem, ut positive de illo bene loquantur etc., sed tantum est ius, quo obligantur alii ad non infamandum, non iudicandum male, sine rationabili causa.

Dico 2. Probabile est, iudicia temeraria non differre specie, ex eo, quod sint de diversis peccatis, proinde non esset necessarium eas species explicare in confessione, videtur esse communis sententia Patrum, quorum neminem legi, qui species iudicii temerarii distinguat, quod tamen facere debuerat, si putassent distingui specie. Probant id quidam, nam omnibus iudiciis temerariis aufertur bonum eiusdem rationis maius vel minus intra latitudinem eiusdem speciei, scilicet aestimatio proximi. Ex quo inferunt hi authores etiam detractionem omnem esse eiusdem speciei, quia et per illam aufertur bonum eiusdem rationis, scilicet fama; sicuti per furtum sive pecunia, sive equus etc. auferatur, semper furtum est eiusdem speciei.

DUBIUM II.

An et quomodo iudicium publicum sit actus honestus iustitiae?

Dico 1. Actus externus Superioris legitimi praenunciantis sententiam inter aliquos litigantes, [545] si debito modo fiat, licitum est et iustus. Habetur *Deut.* 16.v.18. constituentur iudices, ut iudicent iusto iudicio; ergo tale iudicium non tantum honestum, sed et iustum est, atque adeo ad virtutem iustitiae spectat. Et *I. Cor.* 6.v.4. Ratio est, nam hominum societas conservari non posset, nisi orta controversia de iure alicuius posset pacifice ab aliquo res dirimi, ad quem velut ad animatum instrumentum, ut habet *Aristoteles* 5.Ethic.c.4., possent omnes recurrere, ut usu experientiaeque res constat. Deinde opus debitum alteri ex iure, ex actu iustitiae, et actus iudicandi, qui praecedit a publico ministro pronunciante sententiam intra litigantes, est debitus litigantibus, qui ius suum debito modo probant; ergo per se pertinet ad iustitiam non minus, quam caeteri actus, qui debentur ex quasi contractu. Superiori nempe ratione officii stipendia, tributa etc. dantur cum eo onere, ut teneatur iudicare, dirimere controversias, iustitiam conservare. Nec repugnat *Apostolus* *I. Cor.* 6.v.7. Non enim dicit peccatum esse ius dici a iudice, sed dicit iudicia et querelas non posse esse sine iniuria praecedente intra contententes. Fallitur ergo *Tertullianus* lib. de Idololatria c.14.n.134., de corona militis c.11.n.122. illicitum esse dicens christianis exercere iudicia capitalia; contra quem bene disputat *Pamelius* in illa loca.

Dico 2. Iudices etiamsi sint in peccato mortali, per se loquendo nulum peccatum committere, si iustam sententiam dicant: ita *D. Thomas* q.60.a.2. ad 3., *P. Navarra* lib.2.c.4.n.455. licet *Alensis*, *Bartholomaeus Medina* et alii contrarium velint, sicut et *Wicleff*, *Huss*, et Waldenses apud *Castrum* lib.12. verbo Potestas; qui putarunt quolibet peccato mortali amitti iurisdictionem, sine qua ferri non potest sententia iudiciaria. Probatur tamen conclusio; nam primo certum est non amitti iurisdictionem peccato mortali quocumque, ut in *Concilio Constant.* a.8. et 15. definitur, et patet; tum quia *Jer.* 27.v.6. *Job* 34.n.30. Deus dicitur dare regna etiam impiis; tum quia iubemur obedire etiam discipulis superioribus *Matth.* 23. v.3. et *I. Pet.* 2.v.18.; tum quia si per quodlibet peccatum amittatur iurdictio et dominium, perturbabitur omnis bona administratio reipublicae, dabitur occasio calumniae, rebellionis, rapinarum, dum quisque bona proximi, quem in peccato esse putat, invadit, nec iudicis peccatoris sententiae acquiescet; tum demum quia fundamentum domini non est gratia iustificans, ut disp.2. diximus, sed vel ipsa natura hominis ad similitudinem Deo facta, vel electio, haereditas, donatio etc., quae per peccatum non tolluntur. Secundo, quod non peccet iudex, si in peccato sententiam dicat, patet, quia tali iudicio non laeditur iustitia, cum et iudex retineat iurisdictionem, et servet leges ac iustitiam; ergo non magis est peccatum iudicare in peccato, quam dare eleemosynam etc. Per accidens tamen, ratione scandali, potest peccare iudex, si peccatum ipsius sit publicum. Nec est similis ratio in administratione sacramentorum et iustitiae, ut 3.p.q.64.a.6. ad 1. docet *D. Thomas*; nam actus ordinis requirunt amicitiam Dei, et ideo ad illos peculiaris gratia sacramentalis confertur, quae non requiritur ad actus aliarum virtutum. Quod ut *Christus Matth.* 7.v.5. hypocritas vocat, qui iudicant alios, cum ipsi gravioribus peccatis sint onusti, id fit, quia qui festucam alienam movebat, significare volebat propriam sanctitatem et iustitiam, quam non habebat. Nec illud *Joan.* 8.v.7. obstat, qui sine peccato est etc. [546] Non enim dicitur ibi iudicem debere esse sine peccato, sed solum suadet Dominus debere iudices ex consideratione propriae infirmitatis mites et benignos esse in malefactores.

Dico 3. Ut opus iudicandi honeste fiat et iuste, atque adeo sine onere restituendi damna reorum, tres conditiones habere debet, inquit *D. Thomas*. hic q.60.a.2. prima conditio est auctoritas iudicandi seu iurdictio, nam ut *Rom.* 14.v.4. dicitur, alienum servum nemo potest iudicare. Et ratio est; tum quia iudicium publicum est quaedam lex particularis, at leges nemo potest ferre, nisi qui habet auctoritatem etc.; tum quia iudicis sententia debet imponere obligationem illi, qui superatur, ut reddat alteri ius suum, vel ut nihil amplius ab eo petat, alias enim inutilis esset iudicis sententia. At talis obligatio oriri non potest ex iudicio, nisi

illud feratur a superiore habente auctoritatem compellendi et obligandi, ergo etc. Nec contra hoc est quod I. *Cor.* 2.v.15. dicitur spiritualis iudicat omnia etc. nam illud solum intelligitur de iudicio directivo ad viam salutis, non de coactivo; et perinde est, ac si diceret Apostolus, omnia secundum leges divinas discernit et recte separat caduca ab aeternis, honesta ab inhonestis; ipse vero cum recte agat, a nemine iudicatur seu reprehenditur. Porro qui sine dicta auctoritate iudicat, peccat contra iustitiam; peccatum, quod D. *Thomas* vocat usurpatum iudicium. Haec autem potestas aliquando solum conceditur a litigantibus, cum ii arbitros eligunt, aliquando a Deo ipso; qua ratione a Daniele senes iudices examinati, a Moyse Aegyptius, a Phinees adulter occisus. Si tamen Daniel ipse iudicavit et non tantum convicit falsitatis, et Moyses per iustitiam vindictivam occidit, non vero illicite, aut per modum defensionis innocentis.

Secunda conditio est certa cognitio causae, de qua iudicat. Qui enim sine hac cognitione iudicat, cum periculo abiudicandi litem ab illo, qui verum ius habet, peccat contra iustitiam; peccatum, quod D. *Thomas* vocat iudicium suspiciosum vel temerarium. Quare examinari et audiri debent testes iuxta leges, in quibus qualitas probationum et testium explicatur. Nec aliter ferenda sententia. Ex qua conditione ortum habent duae illae iuris regulae, cum partium iura sunt obscura, favendum est potius reo, quam actori, etc. In obscuris minimum est sequendum. Cum enim nemo possit ultra certam probationem condemnari, ubi non est certa causa damnandi, nemo debet damnari, et, si quis damnandus est, in eo, quod minimum detrimentum continet, damnandus est.

Tertia conditio est rectitudo iudicii, ut scilicet praemissa causae cognitione, pro illo feratur sententia, cuius probationes sunt urgentiores. Iudex enim, tamquam minister publicus, ex publica sententia, quam a testibus legitimis accepit, ferre debet sententiam, non ex privato affectu, acceptione personarum. An autem probatum nocentem, quem scit esse innoxium, damnare possit, supra explicavimus. Circa examen etiam et inquisitionem, quam iudex facere potest, multa diximus superius. Caetera vero, quae de iudicio, testium, advocatorum etc. peccatis dici possent, facilia sunt et ex dictis intelliguntur. Quod vero D. *Thomas* a.5. tractat, an semper iudicandum sit secundum leges scriptas, ad materiam de legibus pertinet, in qua explicatur an principem astringant leges suae.

DISPUTATIO IX.

De contractus, emptionis et venditionis iustitia et iniustitia.

Contractus, ait *Ulpianus* lib.19. ff vet. de verborum significationibus, est ultro citroque obligatio, quod graeci synalagma vocant, seu quod clarius

est: Est pactum, ex quo ultro citroque oritur obligatio. Pactum nempe latius pabet, cum ut *Ulpianus* ait lib.1. ff. veteri de pactis, pactum sit duorum vel plurium in idem placitum consensio. Qua ratione simplex promissio, si acceptetur, pactum efficit, non contractum, siquidem is, qui acceptat promissionem, non obligatur ex iustitia ad quicquam. Emptio vero et venditio contractus est, quia et venditor tenetur tradere merces ea de evictione, de qua non tenetur is, qui donat, et emptor tenetur ad solvendum pretium, quamquam scio, nomen contractus interdum latius usurpari pro quovis pacto.

Contractus autem in genere sumptus duplex est, ait *Ulpianus* lib.7. ff. veteri, de pactis. Alius innominatus, qui ad unum ex illis quattuor generibus revocatur: do ut des, do ut facias, facio ut des, facio ut facias, ut habetur lib.5. ff. veteri de praescriptis verbis. Alii sunt nominati, ut emptio, locatio, commodatum etc.; ut enim illa lib.5. habetur, quando res, quae non est precium, datur pro precio, est emptio et venditio; quando vero rerum, quarum neutrum est precium, aut quarum utrumque est precium, datur pro alia re, est contractus innominatus, v.g. do ut des, monetam auream pro argentea. Item quando opera et factum alicuius est locabile et pro eo precium datur aut promittitur, est locatio aut conductio; quando vero datur aut promittitur res, quae non est precium, ex parte quidem dantis factum est contractus innominatus facio ut des, ex parte vero eius, qui dat vel promittit rem pro facto, est contractus do ut facias. V.g. do equum, ut manu mittas servum, ut colat tuos agros etc. Si demum factum pro facto promittatur, est contractus facio ut facias. V.g. reficio tuam domum, tu cole meos agros.

Solum circa illum primum contractum do ut des advertendum est illum non esse nisi permutationem, atque ideo permutationem generaliter sumptam sine aliqua ratione speciali superaddita, qualis in emptione superadditur, communiter a Doctoribus vocari contractum innominatum, ut late explicat *Ptolemaeus* tract.2.disp.252. Deinde, ut initio materiae de iustitia diximus, quidam contractus sunt, per quos transferuntur rerum dominia, alii, per quos non transferuntur. Demum alii contractus solo consensu verbis expresso quomodocumque perficiuntur, alii vero certam formulam verborum, instrumentorum etc. ex lege praescriptam exigunt, iuxta diversas consuetudines provinciarum. His positis

[548]

DUBIUM I.

Quis possit et quid vendere?

Venditio est distractio rei pro precio. Emptio autem est rei pro precio contractio. Et olim quidem solum fuit usus permutationis rerum, cum

quisque ea, quibus abundabat, pro iis, quibus indigebat, daret. Postea tamen, propter rerum inaequalitatem, ut calceorum ad boves, et quia saepe unus non egebat iis rebus, quibus alter abundabat, qui tamen rebus et opera alterius egebat, cum nemo sibi sufficiens sit, introducta est moneta, quae esset precium et mensura rerum caeterarum et ut *Aristoteles* ait 5. *Ethicorum* c.5. idcirco nummus dictus est a *nomó* [gör.], eo, quod lege et instituto, non natura constat, sicut olim pecunia dicebatur a pecude, eo quod, ut inquit *Plinius* lib.33.c.3. quondam apud Romanos pecudis nota signabatur. Disputant porro de emptione et venditione, ut alios taceam, latissime P. *Navarra* lib.3. de rep. c.2. sedecim dubitationibus, et *Molina* tomo 2. a disp.336. ad disp.380.

Emptionis contractus perficitur consensu utriusque partis; licet, ut saepe iam diximus, dominium non transferatur, nisi traditione; quam obrem recte dixit *Gaius* lib.35. ff. vet. de contrahenda emptione quod arrhae nomine pro emptione datur, non eo pertinet, quasi sine arrha conventio nihil faciat, sed ut conventio evidentius probari possit et si ab emptione recedatur, amittatur arrha. His positus

Dico 1. Etsi clericis licitum sit emere necessaria ad suos usus et vendere superflua, vel ea, quae ipsi artificiose effecerunt, illis tamen pro seipso negotiari nullo modo licet. Prima pars clara est, nam hoc ad oeconomicam gubernationem spectat, quam imprimis requirit Scriptura in episcopo I. *Timoth.* 3.v.4. et 5. Secunda pars patet ex cap.4.dist.9. primae, ubi Conc. *Carthaginense* iubet ut clerici artificio vel agricultura absque operis sui detrimento victum quaerant, ut fecisse legitur Paulus Apostolus *Act.* 18.v.3., I. *Cor.* 4.v.12. Quod vero emere et vendere ad negotiationem clericis non liceat, patet ex dist.88. ubi can.1. id docet Augustodun. can.2. *Gelasius* can.9. Hib. et *Honorius* III. cap. ultimo de vita et honestate clericorum. Et Conc. *Lateran.* sub Alexandro III, Extra. Ne clerici vel monachi saecularibus negotiis se immisceant, c.4. Clerici negotiantes iubentur removeri a gradu. Religiosi vero districtius etiam puniendi. Quae omnia innovat Conc. *Trid.* sess.22.c.1. de Reform. Ratio harum legum est, tum quia nemo militans Deo implicare se debet negotiis saecularibus II. *Timoth.* 2.v.4.; tum quia ut *Eccles.* 26.v.28. dicitur difficile exiit negocians a negligentia, et caupo non iustificabitur a peccatis laborum. Et c.27.v.1. qui quaerit locupletari, avertit oculum suum. Item, qui divites fieri volunt, incidunt etc. I. *Timoth.* 6.v.9. Dixi (negotiari); emptio enim, qua aliquid emitur, ut melius evadat arte vel industria et sic vendatur, non est negotiatio; ut si ematur lana, ex qua tela vel pannus conficiatur, [549] emantur vituli, qui crescentes carius vendantur, conducantur praepredia, ut eorum fructus vendantur. Sola igitur illa emptio et venditio est negotiatio, qua emitur aliquid, ut immutatum carius ad lucrum comparandum vendatur. Dixi (per se etc.); nam per

alium v.g. per consanguineum, cui pecuniam tradit, non putarem esse peccatum mortale, si clerici negotiarentur.

Dico 2. Omnia illa, quorum quis habet liberum usum lege non impeditum et sunt precio aestimabilia, licite possunt emi et vendi. Est per se nota conclusio, sicut nempe donari ista possent, ita poterunt vendi. Dixi (aestimabilia etc.), nam si talia sint, quae precio aestimari non possunt, nulla est venditio, ut accidit in omni materia simoniae. Dixi (liberum usum etc.), sicut nempe potest respublica cogere aliquem, ut tempore famis vendat suum frumentum, vendat domum, agrum etc. quando id necessarium est, vel in favorem religionis, ut si monasteria, templa, hospitalia sint amplificanda; vel ad bonum publicum, ut si sint viae, propugnacula etc. facienda, ut colligitur ex lib.12. ff. veteri de religiosis et sumptibus funerum, et bene probat P. *Navarra*, n.88., ita prohiberi potest interdum venditio rerum aliquarum, ut prodigis, minoribus etc.

DUBIUM II.

Quando sit illicita venditio et emptio?

Imprimis illud certum est, illicitum esse emptionem, si res non sit vere aestimabilis precio, vel si alicui prohibita sit emptio aut venditio, ut ex dictis patet. Praeter illa vero

Primo illicita est emptio et venditio, quamvis interdum valida esse possit, quando lege positiva prohibetur, qua ratione lege unica cod. de contractibus iudicum, prohibetur curatoribus provinciarum omnis emptio praeterquam alimenti et vestimentorum. Similiter prohibentur tutores et curatores emere aliquid a minoribus et lib.45. ff. ult. de contrahenda emptione prohibentur, qui aliena negotia gerunt, emere de rebus, circa quas negotia gerunt, ut executores testamenti de rebus legatus etc. Simili ratione in Bulla Caenae prohibetur infidelibus vendi id, quod usui esse possent in bello.

Secundo nulla est emptio et venditio, si error intercessit in substantia rei, iuxta ea quae disp.2. diximus, ut si vendatur auricalcum pro auro.

Tertio illicitum est et sacrilegum, licet validum, emere et vendere res in loco sacro, tamquam in foro publico, ut constat ex *Matth.* 27. et multis canonibus. Pacta tamen aliqua facere in templo, recte notat cum *Conrado, Soto, Medina, Molina* tract.2.d.344. non est mortale.

Quarto illicita est communiter emptio et venditio monopolarum, quando scilicet aliqui vel impediunt ne merces ad talem locum deferantur, vel obtinent, ut ipsi soli possint emere et vendere certas merces, vel conspirant non emere carius, nec vendere vilius id, quod etiam artifices facere solent. Hoc inquam illicitum est communiter, nam [550]

et cives carius emere coguntur, quam res valet, et privantur commoda negociatione, ex qua fieret, ut res vilius emi posset, si plures negotiarentur, quam emantur nunc summo et riguroso precio. Dixi (communiter), si nempe bono reipublicae expediret, ut unus tantum haberet autoritatem certas merces vendendi, eo quod tales merces, cum multis labores, sumptus, pericula exigant, non possint distrahi nisi unus esset deputatus, licite posset princeps permittere alicui, ut ipsi soli liceat tales merces vendere taxato precio moderato ut P. *Navarra* advertit n.89. Quia ratione videmus typographis concedi privilegia, ut certos libros nemo, nisi ipsi excudant et vendant. E quibus recte infert *Soto* 6. de Just. q.2. a.2. *Joan. Medina* q.36. de rest. *Conradus* q.51. de contractib. *Molina* disp. 345., P. *Navarra* n.84. Quod si mercatores inter se conveniant, ne unus emat carius nec vendat vilius, si precium illud non est iustum, vel quia vilius emunt vel quia charius vendunt, quam res valent, secundum summum et infimum precium teneri ad restitutionem excessus vel defectus precii, si tamen emant infimo precio, vendant vero summo et riguroso, iusto tamen, non peccare quidem contra iustitiam, sicut non peccarent, si absque vi et dolo persuaderent alteri, ne infra precium rigorosum venderet res suas, peccant tamen contra charitatem. Et si vi ac dolo caeteros mercatores ad id inducant, peccant etiam contra iustitiam. Pari ratione, qui tempore vilis annonae emunt omne frumentum vel alias merces, ut caritatem efficiant et carius vendant, certum est quod peccent contra charitatem; si tamen iusto precio vendant et emant, non video, quomodo peccent contra iustitiam.

Quinto, venditio, in qua intervenit dolus, qui est causa emptionis, quia scilicet mendaciis, iniustis laboribus, laudibus, dissimulatione vitiorum rei vendendae, quae detegi debebant etc., inducatur alius ad emendum, non tantum est iniusta, sed etiam nulla. Si tamen dolus non sit causa emptionis, validus est contractus; et multo magis validus erit, si ignorante venditore intercedat deceptio emptoris putantis v. g. rem esse utilem ad talem usum. Prima pars patet, quia sic deceptus non erat consensurus in contractum, nisi per errorem extorsisset consensum per dolum et iniustitiam venditor; ergo non minus erit involuntarius consensus ex tali errore, quam si per vim et metum extorqueretur; ergo est nullus contractus, quamvis, ut notat *Molina* in fine disp.352., si nulla interveniat inaequalitas in huiusmodi venditione, eo quod res non vendatur carius, quam valeat, non obligabitur sub mortali rescindere contractum venditor. Secunda pars patet ex iis, quae de errore circa causam impulsivam diximus. Atque hinc excusantur saepe mercatores ab obligatione restituendi, cum affirmant etiam cum iuramento rem plus valere, se carius emisse, quibus fides non adhibetur, cum constet hanc esse consuetudinem venditorum. Ex quo tamen constat peccare contra iustitiam vendentem, si rei vendendae occultum, sed sibi notum vitium notabile

in substantia, qualitate etc. non detegat, ut si vinum aqua dilutum pro puro vendat, [551] equum morbo aut vitio laborantem distrahat etc. Et si vitium rei tale sit, ex quo damna et pericula imminet emptori, ut si equus sit ferox, pronus ad lapsum etc. tenet ad resarcienda omnia damna, quae emptor inde accipit, licet si vendens non norit tale vitium, non tenebitur ad damna secuta, sed solum ad restituendam eam partem precii, qua minus valet res cum tali vitio. Ita fere habetur in lege prima cod. de aedilitiis, actionibus. et lib. primo ff veteri de aeditio edicto. Ratio est, nam venditor maiorem rei suae notitiam habet propter usum illius, ergo cum illam exponit vendendam, ut iustum pro ea precium accipiat, ad eum spectabit, ut venditio sincere et sine deceptione fiat; quo ad ea, quae se tenent ex parte rei venditae, sicut ad eumentem spectant ea, quae se tenent ex parte precii. Quare si cognito illo vitio, ex quo notabiliter minus utilis est res ad eum usum, ad quem emitur, emptor non erat illam rem empturus, nulla est emptio; ut bene ostendit *P. Navarra* n.53. Si vero empturus nihilominus erat, sed minori precio, ait *Molina*, debere restitui partem precii, quam daturus non erat pro illa re: Rectius tamen *P. Navarra* n.54. ait, nihil esse tunc restituendum, si iusto precio etiam summo res sit vendita, quia non laeditur aequalitas. Demum si vitium sit patens et manifestum, vel diserte et non tantum fraudulenter et in communi significatum emptori, quomodo solent vendentes interdum fraudulenter dicere equum esse caecum, claudum etc. et vitium etiam quod reipsa habet, inter alia vitia, quae non habet, intrudunt, si, inquam, cognito vitio emat nihilominus aliquis, venditor ab omni obligatione liberatur, immo ut *D. Thomas* 2.2.q.77.a.3. *Caietanus* ibi, *Soto* 6. de iust. q.3.a.2. *Molina* disp.953. aiunt, sive vitium sit manifestum, sive occultum, quando ex vitio nullum notabile periculum vel incommodum imminet emptori, habita ratione eius usus, ad quem emit, posse vendi rem absque manifestatione vitii eo precio, quo res cum tali vitio valet, etiamsi revera emptor cognito tali vitio empturus non fuisset; nam hic et aequalitas servatur et ex vitio nullum notabile damnum emptoris sequitur. Et nisi id dicamus, artifices praesertim timoratae conscientiae notabilia damna patientur, si minuta vitia rerum suarum detegant, ut quod carium sit parum adustum, colorem perdat etc.; tunc enim et parum vendet etiam vilissimo, cum interim malae conscientiae homines lucrarentur suo silentio. Quare obligatio detegendi vitia tanta est, quantum humana commercia et fragilitas patitur et quando notabilia damna paterentur emptores, nisi vitium detegeretur etc. E contra vero, si venditor putans rem suam vitiosam esse, ut gemmam putet vitrum esse, vilius vendat, idque emptor advertat, tenetur vel tempore emptionis vel postea augere emptor precium usque ad limites iusti precii infimi, ut *D. Thomas* q.77.a.2. et alii fatentur, nisi forte, cum uterque ignoret precium et valorem, ita conveniant, ut exponentes se periculo paciscantur

illud precium ratum esse sive plus sive minus valeat res. Hinc tamen non sequitur eum, qui scit thesaurum vel venas metalli latere in agro alieno, quem emit, debere detegere domino; vel pharmacopolam, si emat pratum aut herbas, quae in pabulum iumentorum venduntur, debere detegere ibi esse herbas medicas, hoc, inquam, non sequitur, vel quia cum ager venditur, [552] sola superficies venditur, vel quia res illa, quae venditur ad eum usum ad quem venditur, non plus valet in illo loco. Quod si deinde sua peritia ad alium usum magis utilem convertat pharmacopola rem emptam, est fructus artis et peritiae, non rei venditae, atque ideo emi potest ager communi precio, quo aestimatur ad usum, ad quem communiter vendi solet, quamvis id P. Navarra n.63. difficile videatur.

Sexto iniusta est venditio rei maiori precio, quam valeat ad eum usum, ad quem communiter vendi solet. Precium autem iustum aliud est legitimum, ait *Aristoteles* 5.Ethic.c.7. id est lege taxatum; aliud naturale, quod res habet sine lege publica ex circumstantiis rerum, locorum, affectus, aestimationis hominum, a quo maxime hoc precium pendet. Quo non consistit in indivisibili, siquidem iustum precium ex communi aestimatione desumptum aliud est summum et rigorosum, aliud medium seu moderatum, aliud infimum seu pium, quae tria precia intra latitudinem iusti precii sunt et habent latitudines, ut si medium precium sit decem, summum erit 11 vel 12, infimum vero 8 vel 9. Et ratio est nam cum istud precium consurgat ex multorum iudicio et aestimatione, non potest ab omnibus idem punctum attingi. Quare circa hoc iustum precium imprimis certum est, precium lege taxatum in indivisibili consistere et qui illud notabiliter excedit, peccat mortaliter. Unde bene notat P. Navarra n.3. quod licet aliquantum augeatur vel minuatur aestimatio mercium propter copiam etc., tamen potest vendi res precio taxato, immo illo et non maiori vendi debet. Nisi forte nimis notabiliter varientur circumstantiae, ex quibus pendet iusta taxatio, tum enim, si princeps non mutet taxam, incipit lex taxae iniusta esse, nec obligabit in conscientia, quamvis si non sit notabilis variatio, persistendum sit in precio taxato, cum non teneatur princeps facile mutare suas leges. Deinde certum est non violari in venditione iustitiam, quando non exceditur tota latitudo iusti precii et rigorosi, atque ideo posse eodem tempore rem similem charius vendi uni quam alteri, charius credita, quam numerata pecunia. Et hoc est quod lege 16 § idem *Pomponius* ff. vet. de minoribus et l. 22. § ultimo ff. vet. locati etc., ait iurisconsultus, naturaliter licitum esse contrahentibus se circumvenire, quod non ita est intelligendum, ut *Gerson* et quidam *Durandus* Minorita apud P. Navarram n.14. intellexit, quasi liceat rem vendere ultra iustum precium. Revera enim iustitia postulat, ut servetur aequalitas precii ad rem, atque ideo, licet in foro externo non detur actio, si vendatur res pluris, quam valet infra

dimidium iusti precii, in foro tamen conscientiae iniusta est talis venditio. Sensus igitur legum est intra latitudinem iusti precii licitum esse rem pluris vel minoris vendere. Ex quo infert P. *Navarra* n.18. quod si mercator vendat rem precio infimo, non peccabit contra iustitiam, si vel non mensurando fideliter tantum detrahat, vel per errorem ementis tantum amplius precii accipiat, quantum deest ad summum precium; licet nempe peccet contra fidelitatem propter dolum, verba et conventionem solidam non faciendo, [553] tamen non violat aequalitatem.

Quod vero censi debet iustum premium naturale rerum, difficile est determinare. *Scotus* 4.d.15.q.2.a.2. ad finem, quem sequitur *Maiores*, aiunt ex mercatorum iudicio pendere iustum premium, qui computatis expensis, vectura, conservatione, periculis etc. tanti vendant, ut iustam mercedem laboris, industriae, periculorum etc. habeat. Et si pereat pars mercium, posse reliquam partem carius vendi. Haec tamen regula non placet *Soto*, *Medinae*, *Covarruviae*, *Molinae*, d.348. Sed aiunt iustum premium desumendum esse ex rerum penuria vel abundantia, expensis, industria, labore, periculis in convehendis mercibus, ex multitudinis emptorum aut venditorum, ex pecuniae copia vel inopia, ex modo vendendi, ut si scholasticus libros vendat, vel in foro scrutario res mobiles vendantur ultroneae, nempe merces vilescunt. Potissimum tamen ex hominum communi aestimatione pendet rerum premium. Unde preciosae sunt apud Japones res quaedam apud nos iudicare. Quare recte notat P. *Navarra* n.9. merces, quae communem habent aestimationem, non licere pluris vendere, quam sit illa aestimatio, etiamsi privatus eas pluris aestimet. Solum excipiuntur merces quaedam, quae nec lege, nec communi aestimatione sunt taxatae, ut sunt gemmae rare etc. quae tamen valent, quanti seclusa vi et fraude vendi possunt. Cuius ratio est, quia tales merces non sunt necessariae reipublicae, sed ad solam curiositatem spectant, et ita nulla vis infertur emptori ob precii magnitudinem, sicut inferretur in rebus necessariis, si tantum valerent, quantum dominus vellet. Et de talibus mercibus intelligenda est lex 1. s^s si haeres ff. inforciato ad Senatus Consultus *Trebelliorum* et lex 81. ff. inforciato ad legem Falcis, ubi dicitur tantum valere res, quanti possunt vendi. In reliquis nempe rebus, licet quilibet sit moderator et arbiter rerum suarum, id tamen intelligendum intra latitudinem iustitiae et iusti precii.

DUBIUM III.

An et quibus ex causis liceat carius vendere
vel vilius emere, quam res valeat?

Dico breviter ex conditione vendentis vel ementis fieri saepe potest ut res iuste vendatur pluris vel ematur minori precio, quam alias valeret,

eo quod emptio vel venditio causa sit alicuius damni emergentis vel lucri cessantis. Ratio est evidens, nam illud incommodum est precio aestimabile, ergo propter illud licet augere vel minuere precium. Tunc nempe nihil superaccipitur ratione mercis venditae, sed ratione damni vel interesse quod amittitur, vel complacentiae et delectationis, qua se privat vendens.

Ex qua conclusione sequitur primo, si quis erga rem aliquam vehementer afficiatur, ut rogatus ab aliquo, eam vendet, posse carius vendere, quia ut *D. Thomas* q.77.a.1. ait, privat se affectione illa et oblectatione precio aestimabili vendens. Dixi (si rogatus), nam si vendens [554] cogatur propter aliquam suam utilitatem vel necessitatem vendere, nihil potest accipere ratione affectus, quia in hoc casu ipse sibi est causa privationis et damni, non emptor. Simili ratione, si emptio fiat in utilitatem vendentis potius, quam ementis, potest res vilius emi, ut cum quis necessitate precii offert suas merces, quas extra necessitatem eo precio non venderet, tunc nempe, etsi ut *P. Navarra* n.29. ait illam partem precii, quae desideratur, non magis censeatur donare, qui vendit, quam donet, qui usuram solvit necessitate coactus, eo quod pecuniam alio modo habere non possit. Tamen merces illae ex modo vendendi vilescent, sicut et ex licitatione sub hastatione in praedam militum etc.; in quibus, cum modus ille vendendi oriatur ex maiori copia mercium et inopia ementium, fit, ut precium rei minuatur. Ex eodem modo vendendi in magna quantitate fit, ut minoris emi possit res in copia, quia emptio haec fit in utilitatem vendentis, qui id optat et quasi rogat, ut in copia res emanant. Tunc enim multo plus lucratur, etiamsi minori precio vendat; tamen propter praecisam necessitatem ementis non potest res carius vendi, nisi ratione interesse vendentis; ut si vicina aedes mihi sit valde comoda et necessaria, non ideo potest carius vendi. Hoc nempe esset necessitatem et commoditatem ementis vendere; quod aperte iniustum est.

Secundo semper eum, qui emit cum pacto retrovendendi posse vilius emere, quia subiectio illa de retrovendendo, quae iniicitur emptori, precio aestimabilis est; sicut e contra, si emptor obliget vendentem ad retroemendum, cum imponat onus vendenti, potest sic carius rem suam vendere, ut fatetur *Molina* d.375. Unde male censet *Medina* et alii apud *P. Navarra* n.93. usuram esse, si res vendatur cum pacto retrovendendi, quia, inquit, illa quaedam impignoratio est potius usque ad tempus solutionis, quam vera venditio; ergo fructum pignoris sine usura percipere non potest. Verum falsum est illius principium: illa nempe vera est venditio, sed limitata et conditionata, atque ideo fructus rei ad emptorem spectat, nec in sortem computandi sunt, ut in pignore et si pereat, emptori periiit. Et talis venditio intercedere solet in multis censibus, ut infra dicemus.

Tertio sequitur, quod etsi usurarium sit carius vendere rem pecunia credita, quam numerata, ratione solius precii dilationis, tamen quod venditurus quis erat infimo precio iusto parata pecunia, licitum est summo precio iusto vendere credito, quia ibi non violatur aequalitas. Et insuper ratione lucri cessantis et damni emergentis, ratione expensarum, laborum, molestiarum in recuperatione precii, vel ratione *paenae*, quae imponitur si ad certum tempus non solvatur, vel demum ratione periculi, cui exponitur capitale, potest eadem res pecunia credita vendi ultra premium iustum etiam rigorosum. Prima pars est communis omnium Doctorum, quos late refert *P. Navarra* n.102. et *Molina* d.355. Et ratio est, nam in venditione credita pecunia, etsi non sit expressum mutuum, est tamen revera mutuum virtuale, perinde enim est, ac si pecuniam pro re vendita acceptam mutuo daret ad certum tempus; ergo sicut pro mutuo aliquid accipere ratione dilationis [555] pecuniae est usura expressa, ita sic erit usura palliata, quia scilicet mutuum est virtuale et non expressum. Secunda pars est *D. Thomae*, hic q.78.a.2. ad 7. et ex dicendis de mutuo constabit.

Solum controversia est, an ratione periculi amittendi vel subeundi molestiam, expensas etc. in recuperatione carius vendi possit ita, ut sicut tales expensas, postquam factae sunt, recuperare potest, possit ob metum probabilem illarum carius vendere.

Negant *Soto*, *Navarrus*, *Conradus*, *Molina* d.356. quia, inquit *Molina*, hoc et scandalosum est et illicitum, nisi tempore contractus manifestet venditor se propter has causas carius vendere et in rem consentiat emptor. Alias nempe, inquit, emptor non censetur velle emere pericula illa atque ita venditur illi, quod ipse non vult emere.

Rectius tamen *Joannes Medina*, *Maior*, *Cordubensis*, *P. Navarra* n.110. aiunt ratione periculi huiusmodi etc. posse licite rem carius vendi, si probabile sit periculum, quia v. g. emptor pauper est fugax, molestus in solvendo etc. Ratio est, nam licet mutuum gratis fieri debeat, tamen periculum perdendi capitale etc. pecunia aestimabile est, nec debet gratis dari, ergo vendi potest et retineri illud premium, etiamsi postea capitale integrum recipiatur; sicut enim in contractu assecurationis ratione suscepti periculi iuste exigit aliquid assecurator, ita in venditione ratione periculi, cui exponuntur merces, aliquid accipi potest; minus enim valet premium cum hoc periculo, quam sine illo; sicut e contra plus valet merces cum periculo laborum et expensarum recuperanda, sive id sciat emptor, sive nesciat. Caetera argumenta, quae e cap.6. et 19. de usuris contra hanc sententiam adferri solent, bene resolvit *P. Navarra*. Ex quo ulterius infert *P. Navarra* n.131. rem, quam quis servaturus erat ad tempus, in quo verisimiliter plus valeret, posse ad instantiam alterius vendi carius, quam de facto valeat, quia vendens privat se lucro;

si tamen non erat conservaturus, non potest, nisi currenti precio vendere; quod etiam probat *Molina* d.355. quamvis *Caietanus* hic q.78.a.2. ad 7, *Conradus* et alii putent posse licite ita vendi merces, ut suspendatur emptio et conventio de precio ad tempus solutionis, ut tunc tantum solvatur, quanti in praesenti valebunt merces; quod non videtur omnino improbabile; tunc enim nihil accipitur pro dilatione solutionis, sed differtur conventio de precio cum pari periculo utriusque partis. *Molina* demum d.357. addit posse res carius vendere credita pecunia ex alio capite, cum enim rerum precia etiam summa non consistant in indivisibili, sed crescant et decrescant in circumstantiis, atque ideo plus valeant, si multi sint emptores, minus si pauci, hinc fit, ut ex tali modo vendendi credita pecunia varietur aliqua circumstantia, propter quam res valeat, quam alias; atque ideo carius vendi possit, quia nimirum plures sunt emptores, quando tali modo venduntur, atque ideo augetur precium mercium.

Quarto licitum est rem vilius emere anticipata pecunia non solum intra latitudinem iusti precii infimi, sed et infra illam ratione probabilis periculi de traditione, lucri cessantis, damni emergentis, alias vero vilius emere extra hos et similes casus, non minus est usura palliata, quam si carius vendatur credito, ac ita recte docet *P. Navarra* n.127.; et ratio eadem est, quae de venditione credita pecunia. Atque ideo recte idem n.142. addit, vilius emi posse anticipata solutione, si vel magna copia simul ematur, vel ex modo [556] emendi res fiat utilior, quia scilicet offerunt suas merces v. g. rustici in vere offerunt vina vendenda in autumnno, quando et emptores sunt pauci, ideoque merces viliores fiant et velut in publica licitatione ultro offeruntur; et praeterea ut *Molina* d.360. sub finem ait, venditores multiplicantur, siquidem multi libenter vendunt anticipata pecunia, sicut multiplicari diximus emptores, cum res credito venduntur. Haec omnia et similia faciunt, ut minus valeant res, quae venduntur. Quamobrem etsi *P. Navarra* has postremas rationes non putet sufficientes ad emendum vilius anticipata pecunia, tamen fatetur multos viros doctos contrarium sentire, nec ipse ostendit, cur non sufficiant hae rationes. Extra hos vero casus non licet sine usura vilius emere anticipata pecunia, sed vel emptio conficienda est pro precio, quod res tempore traditionis habebit, vel pro precio, quod putatur plus minusque eo tempore habituram ut *Molina* d.358. advertit. Unde si ematur anticipata vas vini 15 florenis, quia putatur verisimiliter tempore vindemiae tantum circiter valiturum, etiamsi postmodum 20 valeat, non tenetur emptor, nisi ad 15, quia illud fuit iustum precium rei in spe cum periculo utriusque partis, sicuti iustum censetur precium iactus reti etiamsi nihil capiatur etc.

Quinto, etsi *Medina, Soto, Sylvester, P. Navarra* n.163., *Molina* d.361. putent usurarium esse, si debitum in futurum solvendum minori precio

emat is, qui certo sine expensis ac molestia illud recuperare potest, ut si cui debeat princeps centum, quod emat alius 90, quod et ego probabile puto; propterea imprimis, ut tollatur hac ratione occasio multarum iniustitiarum; tamen *Navarrus* c.17.n.230. Dict. in summa verbo Usura., *Innocentius* pontifex et alii id licitum esse putant. Et quidem ratione lucri cessantis, damni emergentis, periculi expensarum, gratiae, quam in recuperanda ea pecunia insumere quis debet, possit minoris emi tale debitum, certissimum est. Quod vero etiam his causis submotis, si absque fraude et dolo ultro offeratur, ut emat quis debitum centum florenorum pro 90, non violetur iustitia, probat *Navarrus*; quia hic non datur mutuum, sed emitur ius ad centum florenos: at ius illud minus valet, quam res ipsa, sicut res in spe minus valet, quam in re; ergo etc. Verum responderi ad hanc rationem potest emptionem illam esse mutuum virtuale, in quo pro 90 accipiuntur centum, licet per manum alterius. Simili ratione probare posset *Navarrus* posse aliquem 90 florenis, quos dat, emere ab alio ius ad centum florenos, quos post annum solvet. Vel dare illi merces, quae valent 90, quibus ematur ius ad centum. Et hoc modo omnes usurae iustae essent, si in iis emeretur ius ad centum. Ratio vero a priori huius rei ea videtur, nam pecunia futura, si certa est, non minus valet, quam praesens; alias omnia cambia sicca et omnes venditiones dilata solutione iustae essent. Similiter ius ad centum omnino certa tantundem valet ac si essent in arca. Illud tamen recte addunt auctores, quod si creditori parum valeret debitum, quod illi debet princeps, quia parvam spem recuperandi habet, tunc posse hoc debitum emi ab aliquo tanto precio, quantum valet creditori, licet emptor sciat se favore, gratia etc. apud ministros integre eam summam recuperaturum, quia premium iustum rei non est illud, quod ex industria ementis valet emptori, sed quod in se valebat vendenti; quamvis, ut infra dicemus, ministri, solutores et princeps ipse non potest sine usura [557] hoc modo emere, ut disp.313. ostendit *Molina*. Ex dictis colligitur solutio trium casuum in praxi utilium. Primo est, non esse usurarium illum contractum emptionis, quo alicui, pecunia indigenti, venditur pannus summo precio cum pacto, ut post annum solvet premium; interim vero, qui pannum accipit, eidem vendenti statim revendit infimo precio, parata pecunia, atque ita accipit mille cum iactura centum etc. Etsi nempe in hac re contra charitatem peccare possit mercator, si ex charitate teneretur dare gratis mutuum, vel scandalizet caeteros, tamen si iusto precio vendat et iusto precio, licet infimo recuperet merces, existimo cum P. *Navarra* n.170. non violare iustitiam, quicquid dicant *Caietanus*, *Navarrus*, *Angles*, *Molina* d.310 § observa. Haec enim est vera emptio et venditio et in ea servatur iustum premium, nec nulla usura palliata intercedit sive sciat vendens sibi statim revendendum, sive ignoret. Secundo sequitur solutio illius quaestionis, an qui scit rem brevi minus valituram, possit eam

currenti precio vendere? Et quidem si res vendenda ex vitio intrinseco brevi sit minus valitura, tunc si res statim consumenda ematur, vendi potest currenti precio; si tamen emeretur ad conservandum, monere deberet vendens de vitio, iuxta dicta superius. Si vero ob circumstantiis extrinsecis res sit minus valitura, certum est, si utraque pars illam circumstantiam sciat, vel utraque ignoret, iustam esse talem venditionem. Si vero solus vendens sciat v. g. brevi appulsuras naves. etc., censent *Conradus, Gabriel et Cicero* lib.3. Officiorum iniustam esse talem venditionem. Rectius tamen *D. Thomas* q.77.a.3. ad 4., *P. Navarra* n.72., *Molina* d.354. et alii docent licitum esse talem venditionem, si sine fraude et dolo fiat, quia mea sententia privata, non mutat praesens rerum precium, quod non ex privato iudicio, sed ex communi aestimatione pendet; ergo sicut si vendens nesciret brevi superventuras merces, currenti precio vendere posset, ut omnes fatentur, ita etc. Argumenta contraria bene resolvit *P. Navarra*. Illud solum addit *Molina* peccare contra iustitiam eum, qui scit occulte mutandum a principe valorem monetae et ideo plus expendit, vel scit taxandum frumentum et ideo plus vendit, quamvis id *Covarruvias* ab ipso citatus non approbet. Et idem iudicium ait esse *Molinae* de eo, qui scit civitatem obsidendam etc. et ideo suadendo, mentiendo, inducit alios, ut emant res suas. Si tamen sine mendaciis et fraudibus venderet, inquit *Molina*, non peccaret, nec teneretur restituere. Tertio, quod si res v. g. Viennae plus valeant, quam hic et vendens portaturus erat res Viennam ibique venditurus, potest illa res hic vendi maiori precio, quam sit currens precium huius loci, ea conditione, ut Viennam a vendente devehatur. Puto tamen, quod non possit tanti vendi, quanti venderetur Viennae. Ratio primae partis est, quia ratione interesse, quod amittit, qui hic vendit, venditurus Viennae potest aliquid amplius accipere. Ratio secunda est, quia cum post emptionem periculum ventionis sit emptoris, non autem venditoris (nisi is assecuraverit), res nempe si sine culpa pereat, domino perit, illud autem periculum est precio aestimabile, ergo ratione illius aliquid deduci debet. Quarto, sequitur solutio illius dubii, quod tractat *Molina* d.363., an videlicet, si committatur tertiae personae, ut vendat rem aliquam infimo precio, vel emat medio, ipse autem sua industria pluris vendit, vel emit vilius, an, inquam, excessum illum possit pro se retinere tertia persona? Etiam si hac de re non convenerit cum eo, cuius [558] negotium agit, si nempe convenit, res est liquida. *Angelus* verbo Emptio n.28. ait posse retineri tamquam fructum industriae. Negat *Molina* id licite fieri, nisi quando alium in locum iret ad emendum vel vendendum. Quod mihi quoque placet ante factum, post factum tamen non facile obligarem ad restitutionem, quia tametsi peccet contra fidelitatem negotia gerentis, non video tamen, quomodo peccet contra iustitiam, si sua industria in

eodem loco charius vendat, siquidem non peccaret, ut *Molina* fatetur, si sua industria in alio loco carius venderet.

Supererat adhuc explicandum, cui pereant et cui fructificent res venditae ante traditionem. De quibus vide *Molinam* disp.366. et 368. P. *Navarram* lib.3.c.2.p.1.dub.13.n.152.

DISPUTATIO X.

De mutuo, usura, montibus pietatis, et censibus

Haec disputatio patet latissime. Nos pro temporis angustia solum principia grandia explicabimus. Late vero post alios de his disputant P. *Navarra* lib.3.c.2.p.2. *Molina* de mutuo quidem tom. 2. a d. 300. usque ad d. 335. de censibus vero ad d. 381.

DUBIUM I.

Quid sit mutuum?

Mutuum, inquit Justinianus, in Institutionibus: quibus modis re contrahatur obligatio? Initio, quia ita a me tibi datur, ut ex meo tuum fiat. Est autem mutuum traditio rei ad usum ita, ut fiat accipientis et restituas postea tantumdem eiusdem valoris. Dixi (ut fiat accipientis), ut hoc modo a commodato, precario etc. distinguerem mutuum, siquidem res commodata non transit in dominium commodatarii, ideoque si pereat absque illius culpa, commodanti periit, mutuum autem perit mutuuario. Dixi (postea etc.), nam de ratione mutui est, ut ne restitutio fiat statim, ut fit in permutatione, restitutio autem fieri debet vel tempore in contractu praefixo, vel si terminus non sit praefixus, quandocumque mutuans repetit, et nisi reddatur debito tempore, tenetur mutuarius resarcire damna et luere cessantia mutuantis, nisi forte sine sua culpa differat solutionem. Iure tamen positivo aliqua circa hanc redditionem mutui sunt constituta. Nam imprimis statutum est, ut si quid mutui datum est ecclesiasticis, civilibus, locis piis, etc. non teneantur solvere civitates et loca pia, nisi mutuans probare possit conversum esse mutuum in utilitatem civitatis, monasterii etc. Quod si id [559] probare non posset, quaerat suum apud eum, qui nomine civitatis, monasterii etc. mutuum a se accepit, ita fere habetur in fine authentici. Hoc ius porrectum Cod. de Sacrosanctis Ecclesiis et refert etiam *Gratianus* 10.q.2.c.2. Quare si praelatus accipit mutuum, etiam cum consensu capituli, quod solvi non potest absque venditione bonorum immobilium, nisi probetur illud mutuum in utilitatem monasterii etc. conversum esse, non tenentur solvere. Et ratio est, quia non possunt alienari bona immobilia huiusmodi absque evidenti utilitate Ecclesiae; ergo etc.

Si tamen mutuo potest satisfieri ex fructibus redditum, tenetur praelatus solvere, etiamsi mutuans non probet in utilitatem monasterii etc. fuisse conversum mutuuum. Mortuo vero praelato non tenentur solvere monasteria et ecclesiae, nisi probet mutuans monasterium etc. fuisse in necessitate illius pecuniae, quomodocumque postea praelatus insumpserit. Similiter si quid filiis non emancipatis mutuo detur ex SC^o Macedoniano, liberi sunt filii a solutione, ut hac ratione tollantur occasiones parricidiorum, quae fierent a filiis obaeratis, si tenerentur ad solutionem. Quamvis ut *Molina* d.301. advertit, varias haec res limitationes habeat; nam SC^m Macedonianum locum non habet, si filius habeat bona castrensia, si miles sit, si dicat se esse emancipatum, si mutuuum non sit in pecunia, sed in tritico etc., si sciente et non contradicente patre accipiat mutuuum, si in studiis procul a patre sit et paterna pietas non recusaret illa pro quibus mutuuum petitur, si mutuuum convertit in utilitatem patris, si a patre praepositus fuit alicui negociationi. Addidi demum (tantundem eiusdem valoris etc.), sive enim eadem res nondum deterior facta, sive alia eiusdem speciei et valoris reddatur, sufficit, imo etiamsi reddatur pecunia v.g. diversae materiae vel formae, dummodo sit eiusdem precii, sufficit, nisi contrarium caveatur in contractu.

Porro licet *Justinianus* loco citato materiam mutui velit esse solum res, quae in pondere, numero et mensura consistunt, tamen in aliis quoque rebus fieri mutuuum, nihil impedit, ut in lignis, bobus etc.

DUBIUM II.

An petere vel dare usuram sit peccatum restitutioni obnoxium?

Supposito quod usurae nomine intelligatur precium usus rei mutuo datae, ut ex D. *Thoma* q.78.a.1. constat.

Dico 1. Etsi peccatum sit petere ad usuram vel petere mutuuum ab eo, quem scio exacturum usuram, si desit causa rationabilis, tamen propter utilitatem vel necessitatem peti potest mutuuum ab eo, qui scitur exacturus usuras. Primum patet, quia petere actum, qui sine peccato exerceri non potest, est malum, sed actus dandi ad usuram est talis; ergo etc. Secundum patet, nam lege charitatis tenemur vitare, quando sine incommodo possumus, peccatum et scandala etiam pharisaica proximorum; ergo etc. Tertia pars patet, quia hoc non est [560] cooperari peccato alieno, sed est rationabili ex causa uti peccato alieno in utilitatem propriam et offerre illi, quod scit ex malitia ipsius fore occasionem peccati; imo cum *Navarro*, *Soto*, *Caietano*, addit *Molina* d.335., licitum esse petere mutuuum ab usurario etiam ad torreamenta et alias vanitates, quando indecorum esset, si a talibus rebus se subtraheret, nec sine rubore id fieret. Si tamen absque ullo incommodo vitari possem talia, non posset accipi mutuuum dicto modo.

Dico 2. Iure divino, ecclesiastico et naturali illicita est usura. De iure divino constat *Eccles.* 8.v.8.13.17.plas.14.v.5. et *Luc.* 6.v.34. et 35. Iure ecclesiastico prohibetur in lib. de Usuris et a Conc. *Niceano* can.2.dist.47. In *Clementina* vero Unica de Usuris ss ult. haeresis damnatur, quia dicit usuras esse licitas. Quod vero sit contra ius naturale, probatur, nam qui dat mutuo centum, si praecise ratione mutui potest recipere centum decem, vel illos decem accipit tamquam precium illorum centum, vel pro usu illorum centum, quos mutuatur, vel pro honesto opere dandi mutuum; nihil enim aliud est, pro quo accipere possit. Sed contra ius naturale est accipere pro his illa decem; ergo etc. Minor probatur, nam imprimis accipere maius precium pro re, quam valeat, est contra ius naturae, nisi interveniat aliquid v.g. lucrum cessans, damnum, periculum etc., ratione cuius aliquid amplius accipitur; sed si pro centum accipiantur centum et decem, vel pro decem frumenti modii accipiantur undecim manente eodem precio pecuniae et modii, plus accipitur, quam res valeat; ergo etc. Dixi (manente eodem precio), cum nempe licitum sit accipere integrum valorem rei, quae mutuo datur, si tempore mutui v.g. in vere modius plus valeat, quam tempore messis, quando restituendum est mutuum, potest tanto amplius accipi, quanto plus valuit frumentum tempore mutui; ibi enim non tam est mutuum, quam venditio tritici precio currenti credito, et eodem precio emere triticum precio currenti tempore solutionis. Similiter si pro usu aliquid amplius accipitur, vel accipitur pro usu, quem illius rei habet mutuans et pro eo accipi non potest, ut disp.2.q.1. in fine dicebamus, quia valor decem florenorum aliud non est, quam utilitas ad usum, ergo si valor florenorum sunt floreni decem, nullus est alius valor, qui usui respondeat; ergo etc.; vel pro usu, quo se privat mutuarius et quidem, si illa privatio sit causa damni, lucri cessantis etc. est precio aestimabilis ultra valorem rei datae. Si tamen non est causa horum, aequale illi redditur, etiam quod usum, si reddantur centum, quia tantum iam valet illa res ad usum, quantum ante mutuum, si ex privatione usus ad certum tempus nullum incommodum accepit mutuans. Nec ratione iusta actio dandi mutuum vendi potest magis, quam iusta actio vendendi, et tamen haec vendi non potest. Et ratio est, quia actio mutui vendendi etc. intra latitudinem iustitiae commutativae sufficienter recompensatur per actionem tantumdem reddendi. Aliam rationem adfert P. *Navarra* n.180. aliam alii, sed inefficaces.

Dices *Deut.* 23.v.20. promittitur usura alienigenarum et *Luc.* 19.v.23. reprehenditur servus, qui ad usuram non dedit. Leges etiam civiles ff. et cod. de usuris permittunt usuras. Et ratio favet, quia scienti et volenti non fit iniuria. Respondetur: vel illa lex *Deuteronomii* [561] tantum fuit permissiva in foro exteriori ad duritiam cordis, vel certe licitum fuit Judaeis dare ad usuram inimicis populis; sicut nempe licitum est spo-

liare hostes, ita etiam licitum est illis dare mutuum cum pacto plus accipiendi, ad recuperanda alia debita, ut dubio sequenti dicemus. Ut enim *Ambrosius* ait 14. q. 4. cap. ult. ab illo usuras exigere possumus, cui iure nocere possumus. Et eodem modo intelligendus est locus *Deuteronomii* 88.v.12., nisi ibi faenoris nomine mutuum intelligatur. Christus autem illa metaphora significat nos gratiae Dei cooperari debere, et nomine mensae intelligit licitam negotiationem, nomine usurae lucrum honestum. Leges vero civiles abolevit lex ecclesiastica. Demum volenti iusta voluntate, qua scilicet absolute quidem vult propter necessitatem, nollet tamen sine illa, potest fieri iniuria. Talis enim voluntas iniuste et illicite extorta non sufficit ad liberalem donationem, nec ad transferendum dominium, si desit iustus titulus transferendi, sicut deest in solutione usurae, in qua praeter liberalem donationem alius titulus non est, quam solutio iusti precii, quae ut ostendimus, in usura non reperitur. Dixi (iniuste et illicite), nam voluntarium mixtum, si non sit extortum, sufficit ad transferendum, ut v. g. si quis donaret feminae spe alliendi ad peccatum, non donaturus, si sciret illam non censuram etc.

Dico 3. Non solum accipientes usuras, sed et qui pecunias dant usurario, ut exerceant usuram advocati, iudices etc., qui iuvant, ut usurae exigantur, notarii instrumenta conficientes, testes in instrumento conficiendo, factores, et demum omnes, qui pro usurario efficaciter cooperantur ad usuram peccant mortaliter, et in defectu usurarii tenentur solvere non tantum usuras, sed et damna, quae ex usurarum solutione patitur mutuatarius. Consentunt auctores omnes, quos late refert *P. Navarra* n.422., *Molina* d.331. Dixi (usurario, ut usuras exerceat); nam ut *D. Thomas* q.78.a.4. ad ult. ait, si quis deponat pecuniam apud usurarium, ut eam tutius conservet, non peccat, etiamsi usurarius abutatur illa pecunia. Dixi (qui pro usurario etc.); cooperatores nempe petentis usurae non magis peccant contra iustitiam, quam is, qui pro se mutuum petit cum promissione usurae; etiamsi instrumenta conficiant. Ratio conclusionis est, quia hi omnes vere sunt causa iniusti damni mutuatarii. Addit tamen *P. Navarra* n.427., servum usurarii, qui sine nimis importunis exactionibus, comminatione etc. petit et accipit usuram nomine domini, non teneri restituere; teneretur tamen, si cogeret, quia esset causa efficax damni; non est autem efficax causa, inquit, ipse, si accipiat, auferat, custodiat etc. usuras. Praeterea principes, qui ob necessitatem tolerant usurarios ad redimendam vexationem populi, ait *Navarrus*, non teneri ad restitutionem, dummodo nullum illis auxilium praebeant, quamvis lege pontificia cautum sit cap. 12. Extra de usuris et alibi, ne Iudaeis usuras permittant principes.

Dico quarto varias esse impositas paenas usurariis. Nam imprimis notarii, usurarii, item qui ita palam exercent usuras, ut nulla tergiver-

sione celari possit, infames sunt ante sententiam iudicis, ut habetur lib.20.cod. Ex quibus causis infamia irrogetur et 3.q.7.c.2. Similiter clericus usurarius infamis est cap.11. extra de excessibus praelatorum; [562] et deponendus ab officio et beneficio obtento, repellendus ab obtinendo, ut habetur d.47.cap.1 et 2. Praeterea non admittuntur ad communionem corporis Christi, carent sepultura ecclesiastica, et illorum testimonium ipso facto est nullum. De quibus et similibus paenis late *Molina* d.334.

Dico quinto, non solum usurarius, sed et haeredes tenentur usuras solvere; non omnes tamen, sed tantum secundum vires haereditatis, licet in foro externo etiam ultra illas cogantur solvere, si cum adierunt haereditatem, non confecerunt inventarium. Haec conclusio est communis doctorum, quamvis *Molina* tomo 1.d.217. et tom.2.d.332. putet etiam ultra vires haereditatis teneri haeredes totam usuram solvere, si non confecerunt inventarium. Nostra tamen conclusio absque ulla limitatione inventarii confecti habetur cap.2. de usuris in 6. Et ratio est, nam etsi defuncti sicut actiones, ita et passionibus de obligatione ad haeredes trans-eant, praeter paenas, quae ob delictum defuncti infliguntur. Id tamen intelligendum est secundum vires haereditatis, quamquam in foro externo quis praesumitur mala fide egisse et occultasse partem haereditatis, qui non confecit inventarium, idcirco in paenam culpae praesumptae iniungitur, ut etiam ultra vires haereditatis solvet. Prudenter vero addit *P. Navarra* d.17.n.414., quod si plures sint haeredes, etiamsi alii haeredes non solvent partem usurarum, non teneri tamen quemquam illorum totam usuram per se solvere, sed solum eam partem debiti, quae ad eum ratione portionis haereditatis pertinet; sicut nempe dividuntur bona usurarii, ita dividuntur et debita. Dico sexto, usurarium non acquirere dominium rerum per usuram acceptarum, ut contra *Scotum* et *Navarrum* ex communi sententia dicent *P. Navarra* d.14.n.388. et *Molina* d.326. Et ratio est, nam nuda traditione non acquiritur dominium rerum, nisi adsit iustus titulus, ut habetur lib.31. ff. veteri de acquirendo rerum dominio. Sed in usura nullus est titulus donationis vel emptionis, ut diximus; ergo etc. Quare causa, cur non acquirat usurarius dominium, non illa est, quod lex naturae prohibeat talem contractum, nam etiam contractum matrimonii post votum simplex castitatis et venditionem rei cum traditione, postquam ab alio precium illius sine traditione acceptum est, lex naturae prohibet, et tamen posterior venditio cum traditione valida est; sed causa, ut diximus, est quia talis contractus iure naturae ineptus est ad transferendum dominium, cum in eo desit iustus titulus.

Ex his facile intelligi potest teneri usurarium restituere fructus rerum fructiferarum nomine usurae acquisitarum, ut agri etc. deductis impensis, quia res fructificat suo domino. At usurarius non est dominus usurae; ergo etc. Imo, si per negligentiam usurarii non fructificet

res huiusmodi, tenetur usurarius damna quoque reddere. Fructus tamen industriae suae non tenetur usurarius reddere, cum illis ipse sit dominus, ut recte *D. Thomas* hic q.78.a.3., *P. Navarra* lib.4.c.1.dub.9.n.59.; atque ideo, quia pecunia est res ex se infrugifera, si quis usurae nomine solum pecuniam accipiat et non res frugiferas, nulla lucra per pecuniam, usura, furto etc. acquisitam tenetur restituere, etiamsi illa pecunia aliena negotietur cum peccato. Quemadmodum etsi iniuste facit, qui furtivam clavem conficit vel quaestum corpore facit ac tamen lucra sibi acquirit, ita in praesenti etc. Et ratio, quia pecunia non est res [563] fructifera, sed si quid per eam acquiritur, est fructus industriae. Nemo autem tenetur fructus suae industriae dare alteri; ergo etc. Deinde si lucrum illud teneretur reddere domino pecuniae, teneretur pro usu pecuniae. At pro usu pecuniae nihil accipi potest; si enim posset, licitae essent usurae.

Argumenta *Altisiodorii*, qui contrarium sensit, bene solvit *P. Navarra*.

DUBIUM III.

Quid sit usura, quam multiplex, et quando committatur?

Dico breviter, usuram esse lucrum rei pecunia aestimabilis immediate ratione mutui proveniens tacite vel expresse. Ex qua definitione quinque conditiones ad usuram necessariae colliguntur.

Prima conditio est, ut in contractu usurario interveniat mutuum formaliter vel virtualiter; et quidem, ex mutuo formali usura aperta oritur, ex virtuali palliata. Sicut supra diximus, palliatam esse usuram, cum ex eo praecise, quod res credito venditur, carius venditur. Quare cum quis accomodat aurum vel argentum, aureos etc. alteri, causa ostentandi vel ut coquantur in iusculo, recte docet *D. Thomas* q.78.a.1. ad 6., posse accipi lucrum, sicut et ex permutatione pecuniae, ut in materia cambiorum dicendum est, quia in his casibus nullum est mutuum.

Secunda conditio est, ut lucrum aliquod acquiratur, item aliquid, quod non erat ante suum et sibi debitum. Defectu cuius conditionis, si obsit scandalum, licite potest quis mutuum dare ea conditione, ut debitum ex iustitia et liquidum sibi reddatur, ut habet *Alexander* III. c.1. de usuris et *D. Ambrosius* 14.q.4.c.ult. et alii apud *Molinam* d.304. ad 1., *P. Navarra* n.356. Ratio est, quia ibi non accipitur precium mutui, sed debitum alio titulo. Deinde iniustitia committi non potest in exigendo eo, quod mihi debetur. Si tamen debitum non esset ex iustitia, sed ex gratitudine, vel non esset liquidum, sed litigiosum, non posset exigi. Quamquam *Molina* d.309. putet etiam a medico, avvocato etc. in illo casu, in quo ii tenerentur sub mortali curare etc. sine usura, exigi posse pactum, ut me curent pro iusta mercede. De quo latius *P. Navarra* n.357. Ex eodem capite licet exigere occasione mutui, ne ab alio iniuste vexemur;

illud enim non est pactum de lucro ex mutuo, sed de vitando peccato mutuatarii. Unde non video, qua ratione dixerit *Molina* d.313., illicitum esse illum contractum mercatorum, quo in partem solutionis dant principibus, quibus debent debita empta ab aliis tanto precio, quantum valebant venditoribus, hoc est exiguo.

Tertia conditio est, ut lucrum immediate preveniat ex mutuo. Unde qui ex mutuo non intendit lucrum immediate, tamquam precium mutui, sed favorem, benevolentiam, amicitiam, et ex favore et gratitudine alterius intendit etiam principaliter, ut adeptione beneficii, officii etc., non est usura, ut docet *D. Thomas* q.79.a.2., *Molina* d.305., *P. Navarra* n.196. et alii, quamvis *Conradus* et *Medina* contrarium velint. Ratio est, [504] nam imprimis gratitudinem alterius et amicitiam ex mutuo intendere non minus licet, quam ex quovis alio honesto opere; licet enim benevolentia et amicitia alicuius pluris saepe aestimatur, quam pecunia, ex se tamen non est de numero rerum, quae vendi et precio aestimari possint, et quarum comparatione oriri posset civilis obligatio eo, quod interius lateat et sponte ac libere impendantur, vel non impendantur. Deinde ex alterius liberalitate et gratitudine etc. intendere rem precio aestimabilem non coacte et ex necessitate tamquam precium mutui et iure debitum ex mutuo, non est velle usuram, quae in dicta necessitate precii mutui consistit, sed est velle alium ex liberalitate bene nobis facere; quae voluntas honesta est et licita, cum in eius obiecto nihil sit contra honestam et rectam rationem. Deinde impossibile est laedere aliquem contra iustitiam in eo, quod ipse potest non dare et omnino sponte dat. At quod aliquis mera gratitudine dat, omnino sponte et gratis dat, ergo in eo non laeditur contra iustitiam, ergo licitum est intendere talem donationem. Imo recte notat ex *Caietano Molina* disp.305., quod etiamsi mutuans excitet verbis mutuatarium significans aequum esse, ut gratus sit, atque ita aliquid ultra sortem mittat, non committere usuram, dummodo non exigat tamquam precium debitum mutui, sed speret tantum ex gratitudine mutuatarii, licet nempe ut *Luc.* 6.v.34. et 35. dicitur nihil sperari debeat ex mutuo, tamquam precium illius, et perfectionis sit, si nihil speretur etiam ex liberalitate mutuatarii, hoc tamen non est per se malum.

Quarta conditio est, ut res, quae accipitur, sit precio aestimabilis. Cuius defectu diximus amicitiam sperari posse, et multo magis amicitia Dei, augmentum gratiae et gloria sperari potest. E contra vero usura est, (ut recte notat *Molina* d.307. et seqq.), si tamquam precium mutui exigatur remissio iniuriae et iustae vexationis per actionem iuridicam; si exigatur, ut mutuatarius alio tempore tantumdem mutuet, ut se eligat, vel praesentet ad officium, ut emat apud se, molat in sua molendino, fide iubeat per se, obsequium sibi vel suis praestet, edat suum agrum,

vineam etc. pro iusto precio, ut mulier sui copiam faciat etc. Omnes enim istae obligationes civiles sunt precio aestimabiles. Scio *Sotum* 6. de Iust.q.1.a.2. et *Navarrum* putare, non esse usuram, si quis paciscatur de remissione iniuriae, quia, inquit *Soto*, haec gratis dimitti solet. Scio etiam *Angelum*, *Maiorem*, *Almainum* putare non esse usuram obligare mutuatarium, ut vicissim in necessitate det mutuum, quia, inquit, licet tantundem recipere pro mutuo, quantum datur, ergo pro beneficio dandi mutuum licet obligare ad simile beneficium. Haec tamen mihi non probantur, nam quod iniuriae gratis dimittantur saepe, nihil ad rem facit; siquidem et pecuniaria debita saepe gratis dimittuntur. Ad fundamentum *Angeli* diximus dubio praecedendi, beneficium illud sufficienter compensari intra limites iustitiae, redditione mutui, quatenus vero beneficium est, non inducit obligationem civilem, sed tantum naturalem gratitudinis. Atque ita, si exigatur propterea civilis obligatio, exigitur aliquid precio aestimabile ultra sortem.

Illud tamen recte notat *P. Navarra* n.236. et *Molina* d.309., quod si quis peteret mutuum, posset respondere alter: nolo tibi dare mutuum, sed conducam anticipata pecunia [565] operas tuas, emam vinum tuum, et paciscatur vel tantum se daturum, quantum eo tempore communiter dabitur aliis, vel determinatum precium, quantum triticum operae plus minusve illo tempore putantur valiturae. Si enim hoc modo, etiam infimo precio, conducat quis operas anticipata solutione, non committit usuram. Imo ut ibidem ait *Molina* ex *Caetano* et aliis, si quis det mutuum, non quidem cum pacto, sed cum tali limitatione, do tibi mutuum eo usque, quousque apud me moles, emes, nec velit illud tamquam precium mutui exigere, sed solum nolit in beneficio mutui perseverare cum eo, qui non vult beneficium rependere et ingratus est, nullam committi usuram. Et quod amplius est, *P. Navarra* n.241. ait, non esse usuram, si quis mutuum det et pro eo quidem nullum exigit precium, addat tamen pactum, ut alter statim celebret alium contractum, qui non sit cum damno et incommodo notabili accipientis mutuum, ut v.g. do mille mutuo, sed ita, ut mihi hoc vendas, ut statim mutues illud aliud, quod ego egeo. Quod etiam innuere videtur *D. Thomas* q.78.a.2. ad 4. cum ait, non posse obligari mutuatarium ad mutuandum in futurum, posse tamen simul aliud mutuum recipi; cuius rei meo iudicio nimis insufficientem rationem dat *P. Navarra*. Probabilius fundari potest haec sententia in illo principio, quod ex *Molina* de molendo, emendo etc. attulimus. Quamquam *Molina* d.318. putat usuram esse, si quis ita det mutuo, ut alterum cogat assecurare transmissionem mutui ad alium locum a mutuante suscipi, ut postea ratione huius assecurationis aliquid det mutuatarium mutuanti et assecuranti; in quo, an consequenter loquatur *Molina* ad ea, quae de molendo dixerat, aliorum esto iudicium.

Ex eodem principio inferunt auctores communiter usuram committi, si detur mutuum hac conditione, ut pars accipiatur in mercibus, quibus mutuarius non indiget certo et determinato precio; vel ut partem accipiat in debito, quod difficile recuperatur; vel ut quod accipitur nunc, cum minus valet triticum, pecunia etc., reddatur tantumdem, quando certo scitur plus valiturum triticum etc. In his enim omnibus aliqua obligatio civilis pecunia aestimabilis intervenit; unde, quamvis si periculum aequale sit, de maiori vel minori valore frumenti, quod mutuo datur, tempore solutionis, iuste posset utraque pars se periculo exponere et ita convenire, ut tantumdem solvatur post tres menses, sive plus sive minus tunc valeat; si tamen par periculum non est utriusque, sed potius verisimiliter creditur plus valituram rem tempore solutionis, non posset exigere, ut res tantumdem daretur tempore solutionis, quantum acceptum fuit, sed satis est si tantum reddatur, quantum fuit precium eo tempore, quo datum est mutuum; atque ita, si quis det mutuo mille auros, centum ulnas etc. cum pacto, ut post annum solvatur in auro; interim vero crescat precium auri etc., non debet solvi in simili moneta, nisi iuxta valorem aureorum tempore mutui, ut disp.312. ostendit *Molina*, quia in contractibus potissimum ratio habetur quantitatis valoris. Eodem modo bene infert *P. Navarra* n.253. contra *Sotum*, *Navarrum* et alios, quod si probabile sit minus valiturum aurum, frumentum tempore solutionis, quam valeat tempore mutui, posse obligari mutuatarium, ut tantum frumenti det, quantum emi posset tempore solutionis illo precio, quod frumentum valet tempore mutui; atque ita, ut pro decem modis quindecim vel etiam plures reddat. Et ratio huius eadem est; nam in contractibus iustitia non pendet ex perfectione naturali rei, sed ex precio; atque ita iustum est, ut pro re valente [566] tres florenos recipiat rem, quae valet totidem. At fieri potest, ut tempore solutionis non decem, sed quindecim modii valeant tot florenos; ergo etc.

Quinta conditio est, ut lucrum hoc proveniat ratione mutui. Si enim non ratione mutui, sed ex alio capite accipiatur lucrum, non est usura. Et imprimis accipi potest amplius ex liberali donatione mutuarii, si quidem non minus est capax doni mutuans, quam quilibet alius. Quantum autem ex circumstantiis doni, personae donantis praesumi possit vera donatio et non coacta ex metu, ne in futurum negetur mutuum, citius repetatur etc.; ex arbitrio prudentis pendet, de quo late *Navarrus* n.320. Deinde amplius accipi potest, si statuatur paena, nisi tali tempore solvatur mutuum, tunc enim, si creditor deficiat, tenetur ultra sortemolvere paenam, ut omnes auctores fatentur, quos recensent *Molina* d. 317. et *P. Navarra* n.330.; dummodo tantum haec observentur, scilicet ne in hac paena committatur usura mentalis; et si absque ulla culpa mutuarii solutio fieri non possit, paena non exigatur; iniuste enim exigi-

tur paena sine culpa, nisi subsit causa. Demum, ut paena sit moderata et iusta, non excessiva, ut mora solutionis sit notabilis; nam unius diei, imo et hebdomadae mora nullam censet *P. Navarra*. Demum quod si partem solvat, sed non totum, paena etiam ex parte relaxetur iuxta proportionem solutionis factae. Addit demum optime *P. Navarra* n.341. quod etiamsi quis sua culpa redditus sit impotens ad solvendum, si id factum non est in fraudem creditoris, sed v.g. potitando factus est infirmus, ex homicidio incarceratus etc., non deberi paenam exigi. Nam paena illa non debetur, nisi propter iniustitiam. At hic nulla committitur iniustitia, siquidem non committitur ante terminum constitutum, ut patet, nec tempore praefixo, cum eo tempore iam sit impotencia; ergo etc. Tertio, amplius sumi potest ratione moralis et verisimilis periculi amittendi mutuum, quia v.g. mutuatarius est alienigena, fugitivus, perditae vitae, ratione molestiae et sumptuum in recuperatione mutui, vel ratione alterius periculi peculiaris, cui se exponit mutuans, et demum ratione cuiuscumque operis et gravaminis, quod mutuatarius subit causa mutui; ut si alibi debeat recipere solutionem, alio transmittere mutuum etc. In quibus tamen casibus, quia non ratione mutui, sed ex alio capite sumitur amplius, quam datum sit, nulla est usura. Ut in simili de venditione, quae fit credita pecunia, supra diximus. Et ratio est, quia exponere se tali periculo est precio aestimabile. Quarto, licitum est amplius accipere ultra sortem aliquid ratione lucri cessantis et damni emergentis, sive quis rogatus det mutuum, sive sponte offerat, quia scilicet omittit lucrum, quod acquireret, si non daret mutuum, vel certe aliquid e suis bonis destruitur, deterius redditur, eo quod mutuo det pecuniam, qua rem suam custodire debebat, vel certe cogitur ipse ab alio ad usuram accipere. Certum enim est posse licite suam iacturam exigere mutuatarium a creditore, ut *D. Thomas* q.78.a.2. ad 1.docet, quia illa iactura est precio aestimabilis, nec patitur aequitas, ut mutuans pro beneficio dispendium patiatur. Quare, etiamsi in pactu deductum non sit damnum, tamen mutuatarius ex vi mutui tenetur ad damna, quae ex mora ipsius culpabili incurrit mutuans, licet non teneatur ad damna, si illa nec deducta sunt in pactum, nec ex mora sua culpabili patitur creditor. Ut vero ratione damni [567] emergentis vel lucri cessantis iuste amplius accipiat tempore contractus, monendus est mutuatarius de damno etc., ut si ab alio recipere velit mutuum, qui sine suo damno dare potest, ab eo accipiat. Ratione vero lucri cessantis etsi *D. Thomas* q.78.a.2. ad 1., *Soto* et alii negare videntur posse amplius accipi, certum tamen iudico aliquid accipi posse ratione lucri cessantis, ut etiam *D. Thomas* q.62.a.4. fatetur, cum caeteris auctoribus, quos refert *P. Navarra* n.285. Tamen, ut ratione lucri cessantis aliquid iuste accipiat, opus est, ut lucrum sit verum, non fictum, quia scilicet revera illam pecuniam daturus erat mutuans ad negotiationem lucrosam et non detenturus in

arca; quod non accidit, quando mutuans habet pecuniam otiosam in arca, etiamsi alia pecunia negotiari mallet. Deinde non debet totum lucrum seperatum exigi, sed deductis laboribus, expensis, periculo, eo quod plus valet certum minus, quam incertum amplius. Haec igitur si concurrant, clarum est posse aliquid accipi ratione lucri cessantis, nam tale lucrum speratum est aliquid precio aestimabile; ideoque, si quis per vim impediatur mercatorem ab eo, veram iniustitiam committit; praeterea si precio aestimabile est, ergo vendi potest ei, cuius causa se quis privat tali lucro; sicut vendi possunt fructus agri, piscationis sperati. Recte tamen cum *Medina* et aliis notant auctores non posse a mutuante exigi anticipato lucrum cessans ex ipso mutuo, ita ut v. g. si mille dentur mutui, extrahantur anticipato lucri cessantis gratia centum, atque ita dentur tantum nongenti, licet in chyrographo mille continentur. Hoc, inquam, iniustum est, ut probat P. *Navarra* disp.9.n.307., tum quia mutuatarius tunc tantum accipit nongenti et tamen solvit intentione pro mille, quos non accepit; tum quia licet in precio rerum aliarum solutio anticipata peti possit; quando non est in detrimentum solventis, tamen in mutuo fieri non potest, ut pars mutui necessarii detrahatur sine iactura emolumenti, quod ex mutuo quaeratur. Quinto, demum iusta causa accipiendi ultra sortem est, si concurrant alia pacta in traditione pecuniae, de quibus disputet *Valentia* 22.disp.6.q.25.p.2., ubi primum contractum eum ait esse posse, si coniungantur contractus societatis cum assecuratione capitalis et assecuratione lucri certi minoris pro maiori minus certo, ut si ego dem Joanni mille, qui negociari vult, emere praedia etc., ut negocietur utriusque nomine, moraliter autem ego certo spero me pro parte lucri respondentem mihi ratione societatis habiturum decem, possum Joanni dare ex illis decem; tres, ut ipse assecuraret capitale non periturum, ex aliis deinde septem, qui adhuc restant, possum iterum dare duo vel tres Joanni, ut ipse assecuraret certum lucrum quinque florenorum pro centum; huiusmodi enim contractum licitum esse ex communi sententia probat idem q.24.p.2. Secundum contractum ponit *Valentia*, si emitur census realis ex re fructifera cum pacto, ut possit utrimque redimi; sicut et qui dat pecuniam, obliget se, quod velit centum revendere, quando offeretur precium; et qui accipit pecuniam, obliget se, quod velit eadem pecunia redimere censum, quandocumque alteri libitum erit, interim vero relinquatur res fructifera apud accipientem pecuniam, cum onere, ut pro usu illius solvat, v. g. quinque pro centum. Circa quem contractum illud adverte imprimis, propter illud onus, quod imponitur accipienti pecuniam, ut alter possit eam repetere minus ab illo exigere [568] posse, quam posset alias ratione census exigere; ut si alias pro censu non possent accipi, nisi quinque, quemadmodum in imperio cautum est, ne accipiantur, nisi quinque ratione huius oneris, minus accipi debet, v. g. quatuor. Deinde etsi iste contractus iure naturae licitus

sit, tamen a *Pio V.* prohibitus est census omnis redimibilis ex parte emptoris, sicut et a *Carolo V.* in comitiis Augustanis anno 1548. Ubi igitur receptae sunt, et in usu iuxta constitutiones illicitae sunt tales usurae.

Quia vero difficile est simplicioribus tales formalitates considerare, utile documentum dat de hac re *Valentia*, quod si simplices vim talium contractum non intelligant, ideoque absque expressa determinatione contractus societatis vel emptionis census dent centum et recipiunt quinque ultra sortem quotannis, eo quod iudicant id se licite facere, cum videant alios viros doctos et pios id non improbare, et intendunt contractum celebrare eo modo, quo licite possunt, putandi sunt ex vi generalis huius intentionis uno ex dictis modis licitis sumere lucrum ex pecunia; atque ita ex vi generalis illius intentionis erit vel contractus vel societatis, cum assecuratione capitalis et lucri certi minoris; id, quod census realis utrimque redimibilis, si detur pecunia supra agrum etc., multo etiam verius est, si utraque pars exprimat se eo modo velle accipere quinque pro centum, quo licite accipere et dare possunt. Quomodo autem ex hac doctrina non sequatur nullam umquam committi usuram, explicat *Valentia* in fine p.2. Addit praeterea p.3. quod si post diligens examen dubium sit, an contractus fuerit iustus vel non, is qui accipit lucrum, non tenetur restituere, quia ut supra diximus, possessor in dubiis non debet privari possessione. Et similiter, si nullus titulus iustus vel iniustus expressus sit in contractu, quo aliquid accipitur ultra capitale, adsit tamen intentio ita accipiendi, ut alii licite accipiunt, non sunt cogendi ad restitutionem; si aliquis ex praedictis iustis titulis intra illos inveniri potuit, sed praesumendum est illos uno ex dictis duobus contractibus lucrum acquirere, si tamen nullus illorum titulorum locum inter illos habere possit, quia v. g. qui accipit pecuniam, non habet res immobiles frugiferas, non lucratur, ut in societate fieri debet etc. Restituere debet id, quod accepit ultra sortem, si adhuc supersit, vel certe id, quo factus est ditior, ea vero, quae bona fide accepit et absumpsit, non tenetur restituere, ut ex dictis de restitutione constat.

Addidi ultimo in definitione usurae (tacitae vel expressae) ad comprehendendam usuram mentalem; etiamsi enim nihil expresse caveatur in contractu de usura, si tamen is, qui mutuo accipit, offerat aliquid tempore solutionis, vel ante quasi gratis, revera tamen non offerret, nisi vereretur, ne alias non daretur mutuum, repeteretur capitale, etc.; atque ideo offerat propter metum idque cognoscat mutuatarius, tenetur restituere tamquam usuram; si tamen non cognoscat, sed bona fide tamquam oblatum gratis ex gratitudine accipiat, retinere poterit. Coniecturae vero, ex quibus id cognoscat, esse possunt, si v. g. cum dat mutuatarius, non ostendit vultum tristem, non metum et coactionem, sed ex consideratione amicitiae paupertatis, iacturae, liberalitatis etc. mu-

tuatarii, prudenter prae- [569] sumitur gratis dare. Si vero is, qui mutuum dedit, animo percipiendi precium, mutui accipiat huiusmodi dona, committit quidem usuram mentalem, non tenetur tamen restituere, si mutuatarius omnino gratis ex liberalitate et gratitudine donavit, ut P. *Navarra* n.216. docet. Et ratio est, nam in praesenti obligatio restituendi oriri non potest, nisi ex iniuria et iniusta laesione. At nulla est talis laesio, si omnino gratis dedit usurarius; et consequenter, nam accepta per simoniam mentalem, modo absit pactum expressum, non debent restitui, ut communi sententia bene probat idem *Navarrus* lib.2.c.2.n.388.; ergo multo minus accepta per usuram mentalem.

Ex quibus omnibus rectissime infert *Molina* cum reliquis patribus, d.313. manifestam iniustitiam committere ministros principum, qui vel recipiunt aliquid a debitoribus principis, ut expectent solutionem; vel negociantur interim pecunia principis, sicque in causa sunt, ut differatur solutio eorum, quae princeps debet, vel accipiunt aliquid ab iis, quibus princeps debet, ne solutionem retardent, sed praeferant ipsos et citius solvant, quam reliquis, pro quo ne princeps quidem ipse potest accipere remissionem partis debiti. Nam si habent ministri vel princeps, unde solvant, non est in potestate illorum retardare solutionem iniuste, nec est iustus titulus aliquid accipiendi, ne iniuste retardetur solutio. Si vero pecunia non est, qua omnibus satisfiat, iniuste efficitur venale quis, cui praeponi debeat, cum ex iustitia illi prius teneatur solvere, qui iuxta dicta de ordine restitutionis ius habent praelationis. Et si nullus habeat tale ius, non potest sine iniustitia unus praeferri, sed debet proportionaliter dividi inter creditores id, quod habetur. Et ministri, qui talia agunt, tenentur in conscientia non solum solvere creditoribus principis damna, quae patiuntur ex dilatione solutionis, sed etiam principi debent reddere damna, quae patitur, eo quod ipsi omnia carius vendantur, propterea quod non fiat solutio debito tempore.

DUBIUM IV.

An montes pietatis sint usurarii?*

Montes pietatis summa quaedam pecuniae sunt a viris piis collata et ad hoc deputata, ut inde cuicumque egenti mutuum detur, ne ab usurariis exhauriantur, vel res suas vili precio distrahere cogantur. Datur autem ex illo monte mutuum ad certum tempus, relicto pignore. Quod si intra tempus deputatum non solvatur, continuo venditur pignus et ex precio solvitur mutuum; si quid praeterea superest de precio pigno-

* Montes pietatis: „zálogházak”: olasz ferencesek által alapított pénzügyintézetek, amelyekből kamattal v. záloggal kölcsönözhetek pénz.

ris, domino redditur. Verum quia necessarii sunt ministri, domus, libri rationum, et caetera instrumenta, ut custodiri pecuniae et pignora possint, ut dari et repeti possint mutua; idcirco, ne capitalis summa minuat, statutum est, ut qui mutuo accipiunt, exiguum quid solvant singulis mensibus ultra sortem pro quantitate summae, quam acceperunt, ut hoc modo ministri alii possent, integro semper, sine augmento et decremento manente capitali. Hos montes *Soto* de Just.q.1.a.6., *Caietanus* et alii usurarios putant. Fundamentum est, nam privatus mercatur pro custodia suae pecuniae, ex qua mutuum dat, non potest quidquam exigere a mutuuario, siquidem expensis domini custodiri [570] pecunia debet, ergo etc.

Dico tamen cum *Navarro*, *Medina*, *Molina* d.325. et aliis auctoribus, licitum esse talem montem. Definitum est in *Lateranensi* sub Leone X. sess. 10., quam definitionem frustra infirmare et eludere conantur *Caietanus* et *Sotus*, cum certum sit Concilia generalia in fidei et morum doctrina non errare. Ratio naturalis est, nam potest mutuans deducere in pactum, ut ipse ratione mutui nullum damnum patiatur, et firmare, si quod patietur, id cogatur solvere mutuuario; ergo potest expensas omnes ab eo exigere, quae fiunt, ut mutuum semper paratum habeatur in gratiam mutuarii.

Ad fundamentum *Caietani* respondetur, non solum privatus mercator, sed et communitas debet facere sumptus ad conservandam suam pecuniam, quando illam non ordinat in commodum mutuarii; si tamen illa conservatio ordinetur ad commodum mutuarii, potest etiam privatus mercator licite se indemnem servare, dicto modo accipiendo, licet ultra sortem tantum, quantum ad custodiam pecuniae et ad recuperanda debita necessarium est.

DISPUTATIO XI.

De Iniustitia distributiva acceptionis personarum,
et beneficiorum Ecclesiasticorum.

DUBIUM I.

An acceptio personarum sit peccatum mortale contra
iustitiam distributivam?

Certum primo est acceptionem personarum esse peccatum mortale ex *D. Thoma*, hic q.63.a.1.; et probatur ex *Jacob*. 2.v.1. et 9. Si personas accipitis peccatum operamini. Et *Ecclesiasticus* 20.n.24. est qui personae acceptione perdet se. Et simile habetur c.42.v.1. ex quibus hoc peccatum

grave esse et quantam animae perditionem efficiat, colligitur. Ratione idem ex dicendis constabit.

Solum difficultas est, an acceptio personae sit vitium oppositum soli iustitiae distributivae.

Gabriel *Vazquez* 1.p. disp.86.c.4.n.22. ait vitium acceptionis personae in eo consistere, ut non servetur aequalitas propter affectum erga aliquam personam. Et quidem si haec aequalitas violetur in distributione boni communis, ait, acceptionem personae esse contra iustitiam distributivam, se vero in bonis propriis, contra commutativam. Fundamentum est primo, nam in actu iudicandi iniuste in favorem unius cum detrimento alterius, vel in actu iustitiae vindicativae infligendi paenas non debitas [571] est peccatum acceptionis personarum, ut fatetur D. *Thomas* q.63.a.4. et D. *Augustinus* lib. 2. contra duas epistolas Pelagianas c.7., ubi acceptionem personarum ait esse, quando qui iudicat, relinquens causae meritum alteri contra alterum suffragatur. At in tali iudicio nulla est distributio boni communis, sed tantum est applicatio boni illius privati, de quo litigatur. Et qui in tali lite non ex ignorantia, sed quia personae litiganti bene est affectus, rem illam abiudicat a domino, violat aequalitatem arithmeticeam dati et accepti; ergo violat iustitiam commutativam. Secundo idem D. *Thomas* a.3. in fine corporis ex D. *Jacobo* c.2.v.3. docet actum honorandi divitem propter solas divitias esse acceptionem personae, et tamen, qui signa honoris exhibet, nulla bona communia distribuit, ergo non violat iustitiam distributivam. Respondent aliqui honores esse bona communia, quae a republica debent distribui, committuntur tamen privatis, ut secundum proportionem exhibeant. Sed hoc fictum est, tum quia etiam si tantum duo homines essent in mundo, ut Adam et Eva, adhuc exhiberi possent actus observantiae et signa honoris, et posset esse peccatum contra virtutem observantiae, non secus ac nunc; ergo etc. Tum, quia ex natura rei est in quolibet potestas exhibendi honorem alteri, nulla expedita commissione reipublicae. At talis potestas non esset, si signa honoris et reverentiae per se essent bona communia, quorum privati non haberent plenum et immediatum dominium; ergo nulla est talis commissio reipublicae. Sed potius quilibet est dominus suarum actionum liberarum, per quas honorat alios. Cum igitur iustitia distributiva esse non possit circa res, quarum quis habet privatum et plenum dominium, sicut habet quisque dominium actuum, per quos honor exhibetur, non minus, quam aliarum actionum liberarum, non potest actus honorandi privatus ad iustitiam distributivam spectare.

Communis tamen sententia est D. *Thomae* q.63.a.1., *Aristotelis* 5.Eth. c.2. et seq. *Durandi* 4.d.46.q.1.n.6., *Soti* 3. de Iust.q.5.a.1. acceptionem personarum esse distributionem boni communis sine aequalitate debitae proportionis, atque ideo esse contra iustitiam distributivam, cuius est

dividere bona communia, item bona, quorum nulla particularis persona habet proprietatem, ne quidem quoad partem, sicut v.g. in communi haereditate habent privati dominium privatum alicuius partis cum iure ut ex ipsorum voluntate dividatur separeturque illa pars. Sed quorum dominium penes communitatem est copulatim sumptum, talia nempe bona sunt materia iustitiae distributivae, ut supra diximus, quae si applicari debent personis particularibus, servari debet aequalitas geometrica pro dignitate et qualitate, quae attenditur in tali applicatione. Atque hinc constat, cur vocetur hoc vitium acceptionis personae, quia scilicet in illo non attenditur qualitas, secundum quam fieri debet distributio, sed alia qualitas personae ad causam non spectans, ut amicitia, commoditas distribuentis etc. Fundamentum huius sententiae est, quia in omni acceptione personarum invenitur aliqua distributio boni communis, ut clarum est in omnibus aliis eventibus, praeterquam in casibus tactis in 1. sententia. Ad quos tamen respondere potest. Ad primam respondet *S. Thomas* q.63.a.4. ad 1. in iudicio iniusto duo posse considerari; scilicet rem, de quo litigatur, [572] et commune officium iudicis auctoritatem habentis ad iudicandum; quae auctoritas est bonum commune eorum, inter quos iudicat. Licet res, de qua litigant, sit privatum bonum unius. In eodem igitur actu per respectum ad diversa bona duplex malitia est, scilicet contra commutativam iustitiam adversus privatum dominium, quod quis habet in re litigiosa; et contra distributivam per respectum ad commune officium contra ius, quod habent privatae personae ad defendendum ius, de quo est controversia et acceptio personarum. Quae responsio, etsi oppugnari non facile possit ab iis, qui ut disp.1.q.3.dub.2. concl.1. dicebamus, eundem simplicem actum posse esse iustitiae distributivae et commutativae, mihi tamen, ut ibi dicebam, id non satis probatur, atque ideo hoc argumentum *Vazquez* mihi valde probabile videtur.

Ad secundum argumentum, convincitur meo iudicio, in privatis actibus honorandi non posse esse acceptionem personarum proprie dictam, ut concedit *Caietanus* q.63.a.3., quamvis fateor posse violari iustitiam commutativam per omissionem actus honoris, quae interdum contumelia reputatur, ut si quis praeventus honore non resalutet iuxta consuetudinem patriae; illa nempe ommissio pro iniuria et contumelia habetur. Quamvis enim homines non habeant ius affirmativum, ut propter suam excellentiam alii ex praecepto affirmativo iustitiae teneantur illum honorare, ut in materia de detractone diximus, est tamen in illis ius negativum, quo alii obligantur non afficere ipsum contumelia. Ex quo iure saepe oritur obligatio exhibendi honorem eo, quod illius ommissio aequivalet contumeliae. Licet, inquam, ut dixi, possit committi iniustitia commutativa in exhibitione privata honorum, non video tamen, quomodo in illa committi possit iniustitia distributiva. Quare *Caietanus*

putat *D. Thomam* impropria sumere acceptionem personarum, cum ait, eam committi in honorando divitem. Vel certe, ut ego puto, id solum voluit *D. Thomas*, quod *Jacobus* Apostolus, qui loquitur de acceptione personarum, quae invenitur in collatione sedis Ecclesiae, quae annexam habent ecclesiasticam dignitatem, in qua praeferre divitem solo respectu divitiarum, relicto paupere instructiore et sanctiore, est acceptio personarum. Et hoc modo explicat. *D. Jacobum Augustinus* epistola 29. post medium, et ipse contextus indicat; probat enim Apostolus id fieri non debere exemplo Christi, qui ad munera Ecclesiae elegit pauperes in mundo, divites in fide; ergo loquitur de simili electione, quam figurata sedis nomine significatur.

DUBIUM II.

An et quando committatur vitium acceptionis personae
in collatione beneficiorum?

Supponendum est primo beneficium ecclesiasticum esse ius et potestatem perpetuam percipiendi [573] fructus ex bonis Deo dicatis, competens clericis ob divinum officium. Dixi (perpetuam) ad differentiam sacellaniae ad nutum auferri ab illis, pensionis ad vitam vel certos annos, quae extinguuntur vel ad nutum extinguí possunt; cum tamen beneficia ecclesiastica, etsi vacare possint, extinguí non possint sine auctoritate pontificis vel episcopi. Dixi (ex bonis etc.) id est ex bonis, quae fideles ex pietate in Deum contulerunt ecclesiis. Dixi (clericis), quia capaces non sunt beneficiorum ecclesiasticorum, nisi qui ad minimum primam tonsuram habeant, ut constat ex c. extra de transactionis. Dixi (propter divinum etc.), ut titulum beneficii, seu rationem, propter quam illud ius clerico competat, explicarem, nempe officium, quod consistit in orando et laudando Deum, offerendi sacrificium, vel serviendi offerenti etc. Ratione cuius officii competit ius percipiendi redditus beneficii, non quidem tamquam precium divini officii, quod nullo aequali precio aestimari potest, sed in sustentationem personae, quae illud officium exercet, siquidem divinum officium quasi passionem coniunctam habet ius sustentationis, nisi clericus cedat suo iuri et gratis servire velit, contentus bonis propriis vel elemosynis, quas sperat. Beneficium autem ecclesiasticum primo dividitur in regulare, quod scilicet personis religiosis conferri debet, ut abbatiae, parochiae annexae abbatiis; et saeculare, quod per clericos voto religionis non adstrictos administrari solet, nec sine dispensatione conferri potest religiosis, ut canonicatus, episcopatus etc. Illa autem censentur esse religiosa vel saecularia beneficia, quae vel ex prima institutione talia sunt, vel pacifica possessione a saecularibus vel religiosis praescripta sunt, ut habetur cap. 5. de praebendis in 6. iuxta ea, quae de praescriptionibus beneficiorum supra dixi-

mus. Secundo dividitur beneficium in illud, quod nullam curam animarum, nec iurisdictionem spiritualem in foro externo habet annexam et hoc vocatur beneficium simplex ut sacellaniae, altariae, canonicatus, et praestimonia, quae sunt portiones beneficiorum ecclesiasticorum, dari solitae clericis studentibus vel contra infideles etc.; in illud quod et curam animarum et iurisdictionum in foro externo habet annexum ius, scilicet puniendi, iudicandi, excommunicandi, ut sunt episcopatus aliquae, abbatiae etc; in illud, quod sine cura animarum habet iurisdictionem externam, ut sunt multi archidiaconatus, diaconatus etc; et demum in illud, quod curam animarum habet absque iurisdictione in foro exteriori, et hoc vocatur absolute beneficium curatum, quale est parochorum.

Suppono secundo multas requiri conditiones ad hoc, ut legitime acquiratur beneficium. Primo enim necessaria est aetas legitima, nam ut *Trid.* sess.23.cap.6. de reform. habet, nullus ante 14. aetatis annum habere potest beneficium. *Trid.* sess.24. vero cap.12. prohibet, ne ullus ad dignitates, quibus annexa est cura animarum, ante annum 25. eligi possit. Praeterea, quia statutum est in Conc. *Trid.*, ut cui episcopatus collatus est, intra tres menses consecrationem suscipiat, et nisi susceperit, ad fructum [574] restitutionem obligentur, et si postea intra totidem menses id facere negligat, ipso iure privatus sit episcopatu, ut habetur sess.23.cap.2. de reform. Episcopatus vero nonnisi 30 anno aetatis completo suscipi possit. Hinc fit, ut nemo sit capax beneficii episcopalis ante annum 30. Eodem modo, quia statutum est, ut cui collata est parochia, iusto impedimento cessante intra annum, si non suscipiant sacerdotium, a die pacificae possessionis ipso iure sint privati beneficio, nisi episcopus ratione studii cum eo dispenset per septennium, ita tamen ut primo anno subdiaconus fiat, ne post absoluta studia a clericatu resiliat, ut habetur cap.14. et 34. electione in 6. Et in *Trid.* sess.22.cap.4. Idcirco nemo ante aetatem, quae ad suscipiendum subdiaconatum vel sacerdotium necessaria est, potest tale beneficium acceptare. Addidit vero ius particulam illam (iusto impedimento cessante), nam ut cap.35. de elect. in 6. habetur, si iustum absit impedimentum, ut infirmitas, occulta irregularitas, a qua cito liberari non possit, non privatur beneficio post annum, etiamsi non initiatus. Demum, ut uno verbo dicam, cum ante 22. annum saltem uno die inchoatum nemo possit esse subdiaconus, ante inchoatum 23. diaconus, ante inchoatum 25. sacerdos, ut habetur in *Trid.* sess.23.cap.12. de reform., sequitur eum, qui adeptus et beneficium requirens subdiaconatum, debere inchoare saltem uno die annum 21, qui diaconatum 22, qui sacerdotium 24, ut sic post annum a suscepto beneficio ordinari possit. Atque ideo cum in omnibus ecclesiis cathedralibus omnes canonicatus et portiones annexum habeant ordinem ad minimum

subdiaconatus, ut in *Trid.* sess.24.cap.12. et *Trid.* sess.22.cap.4. de reform. habetur, hinc fit ut nemo sine dispensatione acceptare possit canonicatum, nisi sit aetatis praedictae.

Secundo necessaria est ad beneficium nativitas talis, qualem iura requirunt; imprimis enim illegitimi sine dispensatione episcopi, ne quidem ad simplicia beneficia, quae tantum quattuor minores exigunt, promoveri possunt. Ad beneficia vero curam animarum habentia sine Pontificis dispensatione non possunt praemoveri, ut habetur cap. 1. de filiis presbyter. in 6. Imo nec ad canonicatus ecclesiae cathedralis, quia ut ex *Trid.* diximus, tales canonicatus ad minimum subdiaconatum annexum habent, atque ideo cum episcopus non possit ad maiores ordines habilitare illos, nec canonicatum conferre potest sine Pontificis dispensatione. Quod tamen intelligendum est de illegitimis, qui non sunt religiosi. Nam ut habetur c.1. extra de filiis presbyt: Regulares illegitimi ad sacros ordines promoveri possunt, praelati esse non possunt. Etsi enim *Sixtus V.* statuerit, ut spurius in ordine laicorum fratrum maneat, id tamen *Clemens VIII.* anno 9 1. calendis maii data Constitutione ad ius commune revocavit, sicut et Constitutionem de procurantibus abortum, sumentibus, venena sterilitatis, de immunitate Ecclesiae etc. Praeterea Conc. *Trid.* sess.25.cap.15. de reform. ultimo prohibet ne filii presbyterorum in iis locis, ubi eorum patres beneficium aliquod ecclesiasticum [575] habuerunt, ministrare, pensiones vel beneficia ulla habere possint; imo nec filii quidem legitimi ante susceptos ordines geniti possunt sine dispensatione Pontificis beneficium, quod ipsorum pater immediate ante possedit, adipisci, ut habetur c.4. Extra, de filiis presbyterorum. Quamvis ut ibidem c.7. dicitur, si patre defuncto media intercedit persona, potest filius legitimus beneficium suscipere. Praeterea filii haereticorum, fautorum, receptatorum, defensorum haereticorum et nepotes eorum ad primum scilicet et secundum gradum per lineam paternam, per maternam vero ad primam tantum, incapaces sunt beneficii ecclesiastici, ut habetur cap. 2. s^s haeretici, et cap. 16. de haereticis in 6. Ubi etiam illo cap.2. eos, qui ad intercessionem haereticorum beneficium obtinuerunt, perpetuo incapaces redduntur ad omnia beneficia; quod tamen vel iam abrogatum est contrario usu, vel de iis solum intelligendum, quorum parentes per iudicis sententiam damnati sunt propter haeresim, nam ut illo cap.16. habetur, de iis loquuntur canones (qui tales esse probantur), ubi verbum probantur pro iuridica probatione sumi debet, cum paenae sint restringendae. Similiter cap. 5. de paenis in 6. qui cardinalem insequuntur, percutiunt, capiunt vel id facere mandant, ratum habent etc., praeter infamiam perpetuam et alias paenas, etiamsi eorum filii episcopi sint, ipso iure privantur omni beneficio, nec filii vel nepotes eius ullum beneficium adipisci possunt.

Tertio, qui beneficium suscipit, celebs esse debet. Et quidem maioribus ordinibus votum solenne castitatis est annexum, ita ut si subdiaconus matrimonium contrahere attentet, irritum sit, et praeter alias pae-
nas statuitur, ut spoliatur beneficiis ecclesiasticis, ut habetur in c.8.d.27. et causa 24.q.1.c.40. et c.1. et 2. Extra, de clericis coniugatis. Nam etsi olim diaconi ordinari poterant etiam, qui nollent caelibes vivere, ut habetur dist.8.can.8. postea tamen prohibitum est, ne vel ad subdiaconatum quis promoveatur, qui nolit caelebs vivere, ut habetur d.28.cap.1. et cap.2. de clericis coniugatis. Unde beneficia clericis coniugatis collata ipso iure sunt nulla, ut habetur cap.5. extra de clericis coniugatis, et favet *Trid.* sess.22. de reform. cap.4. in fine. Quamquam si quis beneficia habens, etiam in maioribus ordinibus constitutus, uxorem ducere tentet, non putem ipso facto privari illum beneficio et fructibus illius ante sententiam iudicis, ut colligi videtur ex cap.1., 3. et 5. extra de clericis coniug.

Quarto demum, ut quis sit capax beneficii acquirendi, non solum irretitus non esse debet maiori excommunicatione, irregularitate, suspensione, violatione interdicti, sed etiam iure naturae requiritur in ipso scientia et integritas corporis necessaria ad rite obeundum officium, pro quo datur beneficium. Praeterea vitae probitas et intentio permanendi in statu clericali, ut recte *Navarrus* c.25.n.117.; nam imprimis collatio excommunicato facta irrita est et nulla, cap.7. Extra, de clerico excommunicato. Idem habetur de suspenso, cap.8. Extra, de consuetudine; de interdicto cap.1. Extra, de postulatione praelatorum. De irregularitate cap.2. Extra. De clericis pugnantibus in duello, quamvis minor excommunicatio non reddat irritam collationem beneficii, ex cap.10. Extra, de clerico excommunicato. Et licet haec reddant incapacem ad acceptandum beneficium, tamen non inducunt [576] privationem adepti beneficii ante sententiam iudicis. Et praeterea, si quis cum ignorantia invincibili excommunicationis etc. suscipiat beneficium, putat *Navarrus* validam esse collationem. De scientia vero, res clara est, quia beneficium non datur nisi propter officium, ergo scientia, quae ad officium peragendum necessaria est, necessaria est ad beneficium adipiscendum, atque ideo illiterati non possunt habere beneficia. Ex cap.7. Extra, de electione et Conc. *Trid.* sess.22.cap.2. de reform. Quamquam cum *Trid.* sess.21. cap.6. de reform. statuit, ut parochis illiteratis vicarii assignentur, supponere videtur collationem illiterato factam validam esse. Quanta autem requiratur scientia praesertim rerum fidei in episcopis et aliis, in materia de fide diximus. Integritatem vero corporis necessariam ad exequendum officium requiri et ratio allata probat et habetur c.10. extra de renunciatione. Si tamen post susceptum beneficium superveniat impedimentum, non est clericus privandus beneficio, sed per vicarium

praestari debet officium, ut sapienter habetur titulo de corpore vitiat. Insuper vitae honestatem in illis requiri clarum est, quia praelucere aliis verbo et exemplo debent, et eorum vitia plurimos in ruinam trahunt per imitationem. Demum necessaria est intentio perseverandi in statu ecclesiastico, alias deciperetur Ecclesia in re gravis momenti, cum non conferret beneficium, nisi iudicaret perseveraturum clericum in suo statu; qui tamen haberet animum perseverandi in illo statu sub conditione, si videlicet frater primogenitus sine haerede non moriatur, si alia causa rationabilis contrarium non suadeat etc., non peccaret; imo etiam qui tantum ad tempus vellet in statu clericali durare, v. g. dum studens etc. licet peccaret, non teneretur tamen fructus interim perceptos restituere, si interea suo officio satisfecit. Demum, si quis suscipit beneficium, quod requirit sacerdotium etc., tenetur habere intentionem suscipiendi sacerdotium intra annum, et si illum animum non haberet vel certe mutat decursu anni, peccat quidem; si tamen officio satisfecit, non tenetur restituere fructus illo anno perceptos, ut contra *Sotum* bene docet *Navarrus* c.25.n.118.

Tertio suppono varia item observari debere a clericis circa administrationem beneficiorum; nam imprimis parochus tenetur intra duos menses a die adeptae possessionis professionem fidei facere coram episcopo vel vicario ex *Conc. Trid.* sess.24.c.12. de reform. Praeterea omnes, qui beneficia curam animorum habentia obtinent, tenentur iure divino residere et per se curare, ut habet *Trid.* sess. 23.c.1. de reform. Nam iure divino et naturali tenentur praestare officium pascendo gregem. At id sine residentia non fit; ergo. Praeterea recta ratio dicat, ut qui habet officium et commodum officii, habeat et onus; est enim contra ius naturae, ut unus habeat commoda beneficii, alius onera. Quando tamen evidens utilitas vel necessitas Ecclesiae aut obedientia superiorum accedit, possunt per tres menses abesse, parochus quidem cum licentia episcopi, episcopus cum licentia metropolitani, vel eo absente suffraganei antiquioris; [577] quod si vero ultra tres menses in anno absint, continuo vel interrupte, definit *Conc.* non facere fructus suos. Pari ratione idem *Conc.* sess.24.c.12. de reform. canonicis, si ultra tres menses in anno absint, iubet dimidium proventuum tolli primo anno. Secundo vero anno omnes proventus. Et quamvis *Navarrus* c.25.n.121. putet ante iudicis sententiam non deberi restitui fructus ab illis, qui ultra tres menses illicite abfuerunt, tamen *Trid.* sess.23.c.1.a.12. manifeste contrarium innuit. Quinque autem causas enumerat ibi *Navarrus* ex iuribus, propter quas potest quis licite abesse ultra tres menses. Prima est studium theologicum per duos annos. Secunda obsequium episcopi. Tertia obsequium papae. Quarta legitima licentia. Quinta honesta consuetudo.

Ad haec, licet iure divino illicitum non sit habere plura beneficia, ut per se patet, quia tamen periculosissima res est, iure praecipit Ecclesia,

ut nemo possit plura beneficia habere, nisi ex dispensatione Pontificis ob causam rationabilem, ut habetur in *Trid.* sess.7.c.2. et 3. de reform. et sess.24.c.17. de reform. Quod vero id periculosissimum sit, patet, tum quia ut in illa sess.7. ait. *Trid.* valde felix est, qui vel unam Ecclesiam bene administrat, nedum plures; deinde hoc modo valde minuitur cultus et honor divinus; magis nempe honoratur Deus a pluribus, quam ab uno; laeduntur proximi, quia multi sacerdotes pane mendicato vivere coguntur, dum alii plura beneficia aggregant, ut suo luxui serviant, populumque scandalizant. Dixi ex dispensatione ob causam rationabilem; cum enim Pontifex non sit dominus beneficiorum, sed dispensator, non potest sine causa rationabili in hac re dispensare. Iustae autem causae habendi plura beneficia et dispensandi in pluralitate beneficiorum illae sunt, quas enumerat *Navarrus* c.25.n.128. Si videlicet ad sustentationem talis personae non sufficiat unum beneficium, qua ratione disp. 2.q.3. circa 3. ostendimus. Principem filiis plura beneficia conferri posse: si desint alii idonei. Si prudentia, sagacitas, doctrina, virtus, nobilitas, potentia tanta sit, ut plus ipse profuturus sit absens, quam alius praesens; si unum sit beneficium simplex alterum curatum, ut habet *Trid.* sess.24.c.7. Quare c.8. s^s cum vero *Extra*, de electione. Dicitur: episcopus (si non sit mere titularis id est, qui nullam habeat bonorum ecclesiasticorum administrationem, ut suffraganei puri) a die consecrationis amittere ipso iure omnia priora beneficia. Eodem modo, quandocumque secundum beneficium curatum sine dispensatione obtinetur, statim ipso iure vacat primum, ut habetur in *Trid.* sess.7.c.4. de reform. et in *Extravaganti**, *Execrabilis*, de praebendis.

Demum etsi ut disp.2. probavimus, ecclesiastici sint domini reddituum, tamen non sunt domini beneficiorum; ac proinde licet bona ecclesiastica, quae servari non possunt, alienare et vendere possit praelatus, bona tamen immobilia et preciosa mobilia, quae servari possunt, ut calices etc. non possunt alienare sine iusta causa, servata formula ac solemnitate praescripta in iure. Iustae autem causae sunt prima necessitas Ecclesiae, ut si debita alio modo extingui non possint. Secunda utilitas, ut si vendatur vilius dominium, ut melius ematur. [578] Tertia pietas, ut si necesse sit subvenire gravibus necessitatibus proximorum, pro quibus et calices confringi et vendi debent ut *S. Ambrosius* et *Augustinus* relati 12.q.2.c.70. et 71. Quarta est incommoditas, ut si plus incommodi adferat res Ecclesiae, quia longe abest, infructuosa est, ut habetur 12.q.2.c.54. Solemnitas autem necessaria ad vendendum, commutandum

* Extravagantes — egyházjogi dekrétumok, amelyeket Gratianus még nem használt fel (innen a neve: a külön kujtorgók). Legfontosabb gyűjteményei: Liber Extra (a szövegben csak Extra), Liber sextus, Clementina stb.

etc. est imprimis, ut si ecclesia est cathedralis, praeter consensum episcopi praecedat tractatus et accedat consensus capituli et subscriptio, ut habetur 22.q.2.c.52. et c.1. et 7. Extra, de iis quae fiunt a praelatis. Si vero alienanda sint bona monasterii, subditi episcopo, praeter consensum capituli necessarius est consensus episcopi, sicut etiam in alienatione bonorum parochiae, ut saepe in iure habetur. Nec tamen illicita est alienatio sine causa et dictis formulis, sed etiam hypothecatio vel emphytheosis perpetua, adeo ut cap.5. extra de rebus ecclesiasticis alienandis et in *Extravaganti Pauli II.* ambitiose, de rebus Ecclesiae non alienandis. Et in *Trid.* sess.25.c.11. de reform. etiam locatio bonorum ecclesiasticorum ad tempus longum, hoc est plus, quam ad triennium, sit penitus irrita. Et sic *Molina* tom.2.d.466. cum *Panormitano* et aliis censet, periuros esse episcopos, qui iurarunt se non alienaturos bona ecclesiastica, si ea ad longum tempus locent; eo quod in materia bonorum ecclesiasticorum nomine alienationis etiam locatio ad longum tempus intelligitur. Licet igitur ante *Paulum II.* licitum fuerit locare ad decennium, ut patet ex *Clementina* prima de rebus ecclesiae non alienandis, *Paulus II.* tamen sub paena suspensionis ab administratione ecclesiae prohibuit locationem ultra triennium, licet ut *Caietanus* verbo Excommunicatio, *Navarrus* c.26.n.149. notant, illa bulla non est ubique usu recepta. Addit *Molina* loco citato id non intelligi de locatione eorum bonorum, quae ad sustentationem episcopi vel beneficiati spectant, tamquam propria illorum beneficia, ut praedia etc., sed de habendis beneficiis, quae non ad ipsum, sed ad ecclesiam, hospitalia etc. spectant. Sua nempe propria locare possunt ad vitam, ita tamen, ut locatio expiret mortuo episcopo vel beneficiato, de quo latius *Molina* d.468. His praemissis circa distributionem bonorum ecclesiasticorum

Dico 1. Naturalis obligatio est ex virtute religionis et iustitiae commutativae, ut personis idoneis conferantur ecclesiastica beneficia. Ita *Innocentius III.* in Conc. generali cap.29. Extra. de praebendis, *Soto*, P. *Navarra* lib.2.c.2.p.2.n.132. Ratio est, nam beneficium ecclesiasticum est bonum quoddam, institutum ad sustentationem ministri divini officii. Ergo natura sua supponit in ministro qualitatem proportionatam, ut servire possit officio. Quare et contra religionem peccatur, cum non constituitur aptus minister et contra iustitiam commutativam, tum quia propria sustentatio ministri idonei contra voluntatem Ecclesiae illi datur, qui non potest praestare officium, pro quo talis sustentatio deputata est. Tum quia idcirco fideles praestant decimas etc., ut illis idonei ministri assignentur. Ex quo sequitur ex collatione beneficii personae indignae facta oriri obligationem restituendi Ecclesiae illa bona, quae indigni clerici perceperunt. Et haec quidem obligatio prima est in ipsa persona indigna percipiente fructus et officium non praestante. [579]

Secundo in conferente. Tertio in iis, qui cum peccato cooperati sunt ad iniustam collationem. Et quidem si defectu alicuius qualitatis, cui collatum est beneficium, sit prorsus incapax beneficii atque ita nulla sit collatio, omnes fructus percepti integre debent restitui; si vero et collatio valida fuit et aliqua officia praestita sunt, licet non omnia, quae praestari debebant, retineri potest pars fructuum respondens officio praestito; alia pars, respondens officio intermisso, reddi debet. Et si sit spes habendi maiorem scientiam et aptitudinem ad praestandum officium, vel supplendi per tertiam personam impotentiam, retineri potest beneficium, excepto uno casu a Conc. *Trid.* sess.5.cap.1. de reform. expresso, si videlicet praebenda vel praestimonia deputata sint pro lectore theologiae et interprete Scripturae; nisi enim ii per seipsos id munus exequi possint, nulla est collatio.

Dico 2. Etsi valida sit collatio digno facta, praetermisso digniore, est tamen peccatum mortale relicto digniori, qui inveniri et promoveri commodè potest, eligere minus dignum ad beneficia curam animarum habentia. Ita D. *Thomas* q.66.a.2. ad 4., *Caietanus* in Summa verbo Electio. et Ientaculo 12.q.4., *Abulensis* in cap.22., *Navarrus* q.115. et seq. et alii communiter, quos refert et sequitur P. *Navarra* loco citato n.120. Probat id *Navarrus* n.130. et 133. Nam iuris naturalis est, ut praemia melius decertantibus tribuantur. At ecclesiastica beneficia sunt praemia laborantium in virtute et litteris; ergo etc. Sed hoc nullius est momenti, nam ut ex definitione ecclesiastici beneficii constat, ius illud competit clerico propter officium in sustentationem et non ut praemium diligentiae praecedentis, sed ut stipendium, eo quod relictis aliis curis, servit officiis Ecclesiae. Probatur igitur conclusio, nam ex Ecclesiae et fundatorum intentione certum est beneficia digniori dari debere, ut constat ex *Innocentio* III. lib.3. decretal. tit.12. cap. unico, ubi Pontifex Mediolanensi Archiepiscopo sic scribit: Non ex affectu carnali, sed discreto iudicio debuisti ecclesiasticum officium in persona magis idonea dispensare. Ubi tamquam gravis culpa reprehenditur contraria collatio beneficii. Et *Trid.* sess.24. decreto 2. de reform. cap. 1. ait peccare mortaliter eos, qui non eligunt tales, qui digniores et Ecclesiae magis utiles iudicantur. Ibidem c.18. severe praecipit, ne parochia conferatur nisi digniori et magis idoneo. Idem docet *Augustinus* epistola 29. citata dub. praeced. ex *Jacobi* 2.v.3. Ex quibus et aliis *Hieronymi*, *Bernardi*, *Chrysostomi* locis optime hanc conclusionem probat P. *Navarra* n.121. Et ratio naturalis est, nam ex natura rei quando bona publica distribuuntur, distribui debent pro dignitate et servata proportionem; hoc enim est munus iustitiae distributivae, ut ex *Aristotele* et D. *Thoma* diximus, et alias nulla est virtus iustitiae distributivae, nec ulla obligatio ipsius. Sed beneficia ecclesiastica sunt bona publica ad sustentandos ministros deputata,

ergo ex natura rei conferri debent servata proportionem dignitatis et aptitudinis ad serviendum divino officio; cum enim beneficium sit quoddam bonum, quod dividi non debeat, sed integrum dari ad sustentationem certi ministri, atque ita non possit pluribus dari ex iustitia distributiva; illi dari debet, qui omnibus [580] pensatis aptior est ad serviendum officio.

Dico 3. Etsi P. Navarra loco citato n.146., Soto 3. de Iust. q.6.a.2., Aragona hic q.63.a.2. velint non esse mortale, si beneficia simplicia conferantur minus digno, verius tamen est etiam illa conferri debere iis, qui digniores sunt ad officium, quod annexum est talibus beneficiis, etiamsi non sint digniores ad alia officia ecclesiastica. Patet, tum quia *Innocentius III.* citatus agit de beneficio, quod annexam non habebat curam animarum, scilicet de cancellariato canonicorum, et tamen dicat debuisse dari magis idoneo; tum quia alia beneficia eo quod sint bona et stipendia publica, dari debent aptioribus ad eam curam gerendam. Ergo et alia beneficia, quae ordinantur ad alia officia, quamvis, ut dixi, necesse non sit, ut in distributione talium beneficiorum attendatur maior dignitas ad alia officia, ad quae non ordinantur talia beneficia. Atque ita licet multi inaequales sint quoad curam animarum, eo quod minus polleant scientia, prudentia etc., possunt tamen aequales vel etiam digniores esse ad beneficia simplicia; et hac ratione iustae sunt multae distributiones horum beneficiorum, etsi non dentur iis, qui ad curam animarum aptiores essent.

Dices, Apostolus I. *Timoth.* 3.v.2. et ad *Tit.* 1.v.6. enumerans episcopi qualitates, non meminit dignioris, omnium electioris, sanctioris. Deinde si beneficium conferatur digno, nulla fit iniuria Ecclesiae, servatur enim aequalitas inter personam dignam et fructus beneficii, nec digniori, cum is nullum ius habeat ad beneficium; ergo etc.

Respondet optime *Caietanus* illo Jentaculo 12. q. 4. Apostolum enumerare qualitates, quas habere debet episcopus, sed non explicasse qualitates, quas habere debet collatio beneficii eo, quando fit ex bonis publicis; praedictae autem qualitatis ea est ratio, quia ex distributiva iustitia exigitur in huiusmodi bonis. Iniuria autem duplex committitur, quando beneficia non dantur dignioribus: Primo contra communitatem, cuius bona infideliter distribuuntur. Secundo contra digniorem, cui beneficium ex iustitia distributiva dandum erat.

Dico 4. Maior ista dignitas in ordine ad beneficium ecclesiasticum attendenda est ex morum honestate, scientia, prudentia, dexteritate etc. Ratio est, nam imprimis morum honestas maxime confert ad qualitatem orationis et laudis divinae, quod est primum officium divinum commune omnibus beneficiis; confert etiam ad populi aedificationem et ideo primo loco considerari debet in ministro Ecclesiae. Scientia etiam prae-

sertim ad curam animarum maxime necessaria est. Docte tamen addit *D. Thomas* q.63.a.2. in corp. ait fieri interdum posse, ut quis sit maiori sanctitate et doctrina praeditus, sit tamen minus dignus ad beneficium, si ab alio excedatur in prudentia et dexteritate in rebus gerendis, potentia saeculari etc. eo, quod omnibus pensatis, qui minus doctus et sanctus est, magis idoneus esse possit. Et ibidem ad primum ait, praelatos posse praeferre [581] aliis consanguineos, dummodo sint digni, quia in hoc praeeminent, quod de ipsis magis confidere potest, eos unanimiter secum negotia Ecclesiae tractent. Atque ita Pontifices in promotione nepotum excusari possunt. Et ratio horum est, quia in distributione bonorum Ecclesiae non est consideranda sola qualitas absoluta ministri, sed potius maior aptitudo ad serviendum Ecclesiae cum maiori utilitate.

DE VERBO INCARNATO

Betoldás az Opera Omnia V 513 után

Göttweig Cod. 570

fol. 72v 1. sententia est *Suarii*...

76v Art. 6 et 7. An plures personae divinae unam naturam vel una persona plures naturas possit assumere?

77v QUAESTIO IV. DE NATURA ASSUMPTA

78r Dubium: An assumi possit natura humana cum propria subsistentia

80r QUAESTIO V. DE UNIONE EX PARTE PARTIUM HUMANAЕ NATURAE

Dubium: Quas partes assumpserit hypostatice Verbum?

81r QUAESTIO VI. DE MODO ASSUMPTIONIS, QUANTUM AD ORDINEM ASSUMENDI

82v QUAESTIO VII. ET VIII. DE GRATIA ET VIRTUTIBUS CHRISTI DOMINI

Dubium 1: An et quanta gratia habitualis fuerit in Christo?

86r Dubium 2: An Christus Dominus eguerit gratia habituali ad suam sanctitatem vel ad recipiendam unionem hypostaticam?

87v Dubium 3: An Christus secundum humanitatem fuerit caput hominum et angelorum influens gratiam in illos?

90r Dubium 4: De virtutibus Christi Domini

90r QUAESTIO IX., X., XI., XII. DE INTELLECTU ET SCIENTIA CHRISTI DOMINI

Dubium 1: De scientia divina Christi Domini

101v Dubium 2: De scientia beata animae Christi Domini

107r Dubium 3: *De scientia infusa Christi Domini*

Ez már megvan az OO V 514-től

III. PARS, QUAESTIO III:

DE MODO UNIONIS EX PARTE NATURAE ASSUMENTIS

[72v] ... certum est, nullam dari subsistentiam absolutam in Deo, quia nihil absolutum est, quod per identitatem communicatum non sit tribus distinctis personis. Si vero nomine subsistentiae intelligamus rationem in se et per se existendi absque indigentia alterius subsistentis, tunc disputatio est, an talis ratio absoluta sit in Deo.

Prima sententia est *Soarii* hic disp.11.sect.3. et 4.; et disp.34. *Meta-*phys.sect.1. num.3. et seq. *Fonsecae* 5.Met.c.8.q.5.sec.5. in fine. *Molinae* 1.p.qu.29.art.2.disp.3.concl.2. affirmantium in Deo dari unam subsistentiam absolutam et tres relativas. Pro hac sententia citat *Suarez Scotum*, *Durandum* et alios pro secunda sententia referendos. Sed immerito. Licet nempe illi auctores admittant subsistentiam absolutam, negant tamen ullam aliam praeterea admitti debere in divinis. Unde ut bene ostendit *Gabriel Vazquez* 1.p.disp.125.c.2. Primus *Caietanus* fuit, qui hanc sententiam docuit 3.p.qu.3.art.2. et aliis locis citatis a *Vazquez*. *Caietanus* secutus est *Miranda* et totidem recentiores nominati, qui probant imprimis dari in Deo subsistentiam absolutam, tum auctoritate *Augustini*, quam pro secunda sententia adferemus, tum ratione: nam esse divinae naturae etiam ut per intellectum praescinditur a relativis personalitatibus, est completum et infinitum in genere entis; ergo essentia divina etiam ut sic concepta includit in se modum in se et per se existendi. Ex seipso patet, partim quia si est Ens completum, non potest esse tantum id, quo est, sed etiam quod est; partim quia si est Ens infinitum simpliciter, ergo est Deus et non tantum Deitas, ergo in se et per se existens, alias non esset Deus, sed tantum Deitas in abstracto; partim denique, quia ille modus in se et per se existendi est perfectio simpliciter, ergo in conceptu Entis infiniti simpliciter includi debet, cum de ratione Entis infiniti simpliciter sit includere omnem perfectionem simpliciter, non tantum identice, sed et formaliter. Secundo quod tres divinae personae habent etiam tres subsistentias relativas, probatur primo, nam imprimis si nomen subsistentiae eo modo sumamus, quo Patres, hoc est pro persona seu supposito, de fide certum est in Deo esse tres subsistentias et hoc modo saepe loquuntur concilium *Ephesinum* et *Constantinopolitanum*. Si vero nomen subsistentiae sumatur in abstracto pro ratione subsistendi, fatetur *Suarez* illa sec.4.: dicitur fortasse, non esse de fide, quod dentur tres subsistentiae. Probat tamen *Suarez* dari ex Conciliis, in quibus Sanctissima Trinitas numerabilis dicitur

propter personalibus subsistentiis. Verum ut *Suarez* illi addit et probat *Vazquez* loco citato in fine capitis 4.: concilia nomen subsistentiae accipiunt in illa priori significatione, in qua suppositum seu personam significant, idcirco solum ratione probari potest haec sententia. Primo quidem, quia si in divinis tantum est una subsistentia, ergo tantum erit una [73r] persona et unum suppositum seu unum subsistens substantive, et consequens est Sabellianum, ergo etc. Sequela probatur, quia subsistentia est, quae formaliter constituit personam, cum nihil aliud sit persona, quam rationalis naturae individua et incommunicabilis subsistentia. Sed in divinis non multiplicantur concreta substantive accepta, nisi multiplicetur forma constituens, ut paulo post dicemus. Ergo si ratione personae formaliter includit subsistentiam incommunicabilem, non poterunt esse tres personae, nisi sint tres subsistentiae incommunicabiles: Et si unum solum horum duorum, quae constituunt rationem personae, numeraretur, non possent numerari seu plures esse personae. Confirmatur, nam ideo in Christo Domino est unica persona, quia est unica subsistentia, ergo si in Deo tantum est una subsistentia, tantum erit una persona. Secundo probatur ex mysterio Incarnationis: nam de fide certum est unicam personam divinam esse incarnatam, et in eo consistere mysterium Incarnationis, quod humana natura subsistat subsistentia Verbi. At si unica tantum esset subsistentia in divinis personis, terminasset Verbum humanam naturam in aliqua ratione communi toti Trinitati. Ex quo ulterius sequeretur, etsi non immediate et per se primo, tamen simpliciter et absolute, quamlibet personam fuisse incarnatam et hominem, ut ostendit *Suarez* disp.12-sect.2. Et ratio est, nam quicquid convenit divinae personae ratione alicuius perfectionis absolutae, convenit aequae omnibus divinis personis. Vg. creare, gubernare, intelligere essentialiter etc. Sed si unica esset tantum subsistentia absoluta in Deo, quae terminaret naturam humanam, terminare naturam humanam conveniret Verbo ratione subsistentiae absolutae communis toti Trinitati, ergo etc.

Secunda sententia est dicentium unicam esse in Deo subsistentiam absolutam et communem tribus divinis personis. Ita fere veteres Theologi, quos ex recentioribus secutus est vir immortalis memoria dignus *Stephanus Tuccius*, in cuius scriptorum fragmentum aliquod nuper incidi. Quare placet verbis ipsius paucissimis interiectis hanc sententiam proponere. Ait igitur, unica est subsistentia trium personarum divinarum non relativa, sed absoluta et essentialis, non incommunicabilis, sed communis tribus personis et sicut quaelibet persona est Deus, una eademque Deitate, ita quaelibet persona et relatio subsistit unica communi subsistentia, quae circumscripta omni relatione convenit naturae divinae facitque subsistere personas subsistentia essentiali, ita ut solum

in modo eam habendi differant personae, eo quod Pater a se, Filius a Patre etc. habeat. Itaque relatio non est subsistentia personalitatis, sed incommunicabilis modus subsistendi, qui modus triplex est, cum sit unica [73v] subsistentia. Haec sententia est *Divi Thomae* q.9. de potentia a.5. ad 13-m, ubi ait proprietates personales non esse principium subsistendi essentiae, sed potius proprietates habere ab essentia, ut subsistant. Idem habet q.8.a.3. ad 7-am, et multa alia loca *Divi Thomae* adfert *Suarez* hic disp.11.sect.4. initio et sect.3. in 2-a sententia. Secuti sunt hanc sententiam *Victoria* et *Soto* ut refert *Medina* hic qu.3.a.2. in secunda sententia. Idem docet *Durandus* tum alibi saepe, tum etiam in 3.d.1.q.2. *Marsilius*, *Ferrariensis*, *Capreolus*, *Paludanus* relati a *Suarez* locis citatis. *Scotus* 1.d.5.q.2.a.3. difficultate 3-a et d.26.q.1. Ad auctoritates pro secunda sententia et 3.d.1.q.2. et quodl. 3.a.3. ante responsionem ad 1-m quodl. 4.a.2. ad finem et alii. Probatur primo ex *Augustino* 7. de Trinit. c.4. in fine, ubi probat non recte graecos dicere in Deo tres hypostasies et substantias, si enim ait hoc est Deo esse quod subsistere, tam non erunt dicendae in Deo tres substantiae, quam non dicuntur tres essentiae; si autem aliud est Deo esse, aliud subsistere, relative ergo subsistit, ita iam substantia non erit substantia, quia relativum erit. Sicut enim ab eo, quod est esse, appellatur essentia, ita ab eo, quod est subsistere, dicimus substantiam. Absurdum autem est, ut substantia relative dicatur, omnis enim res ad seipsam subsistit, quanto magis Deus! Et c.5. hoc est inquit Deo esse, quod subsistere; non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem. Quocirca ut substantia Patris ipse pater est non quo pater est, sed quo est, ita et persona Patris non aliud est, quam ipse Pater. Ad se quippe dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum Sanctum, sicut ad se dicitur magnus etc. Haec *Augustinus*. Ex quibus ita licet argumentari: Quicquid in Deo est, ad se unum est et indiscretum, ut saepe docet *Augustinus* lib.5. de Trinit. c.5.6. et seq. et initio lib.8. Sed subsistentia in Deo est ad se, ut *Augustinus* ait, ergo etc. Deinde quicquid ad rationem substantiae spectat, est ad se et consequenter unum, ut *Augustinus* ait, sed subsistere ad rationem substantiae spectat; ait enim *Augustinus* a subsistere dici substantiam, ergo etc. Praeterea in Deo non est aliud esse et aliud subsistere seu personam esse. At esse est tantum unum et essentiale, ergo et subsistere. Deinde si datur subsistentia relativa, sequitur Patrem relative subsistere. At secundum *Augustinum* hinc sequitur substantiam non esse substantiam, ergo etc. Ad haec persona Patris est idem cum substantia Patris. At persona Patris non est sola natura, sed natura subsistens, ergo natura subsistens est ipsa substantia et essentia Patris. Denique si persona Patris esset ad aliud, ergo sicut dicimus Patrem et Filii Patrem, ita dicere possemus personam Patris esse personam Filii. Favet *D. Thomas* 1.p.q.29.a.4. ad 1-m, cum ait personam dici ad se, quia non sicut relatio-

nem per modum relationis, sed per modum substantiae. Nec est ad propositum, quod respondet *Fonseca* illos Met.c.8.sec.8. relationem posse dare esse absolutum, cum inquit et relatio creata possit absolute concipi quatenus ens est et accidens: hoc inquam non est ad propositum, [74r] ostenditur enim in *Physica* etiam ipsum esse in transcendente, quod includitur in relatione esse ad aliud, cum totum esse relationis sit ad aliud. Favet demum huic sententiae *Anselmus* in *Monolog.* c. 49. Pater, ait, gignendo dat Filio essentiam, ut per suam essentiam, sapientiam et vitam subsistat, sapiat, vivat. Secundo probari potes ratione, tum quia ut *Augustinus* dicebat, substantia et persona non dicitur ad aliud, sed ad se. Ut si subsistentia, quae est ratio substantialis et velut ultimum complementum substantiae relativae, esset substantia, non esset Ens absolutum, sed respectivum, ergo etc., tum quia subsistentia est modus quidam se habendi rei in se, sed in ordine ad aliud, ergo etc. Alias rationes contra primam sententiam inferius adferemus.

Ad argumenta, quibus ostendebat *Suarez* dari tres relativas subsistentias, respondent auctores huius sententiae. Ad primum. In hac sententia nullum esse periculum Sabellianismi. *Sabellius* enim solis nominibus distinguebat Patrem, Filium et Spiritum Sanctum. Haec vero sententia concedit tres proprietates personales relativas inter se distinctas, ut fatetur, non solo nomine, sed revera multiplicari in Deo ea, quae sunt ad aliud, licet non multiplicentur ea, quae sunt ad se, inter quae reponit haec sententia cum *Augustino* subsistentiam. Tres vero sunt in divinis personae, licet sit unica subsistentia, quia ut putat *Durandus* 3.d.1.q.2.n.7. et D. *Thomas* q.9. de potentia a.6. ad 3. et 4. nomen personae non significat essentiam et subsistentiam absolute, sed ut habet principium incommunicabilitatis. Licet ergo natura et subsistentia non numerentur in divinis, tamen incommunicabiles rationes multiplicantur. Sicut igitur non minus ingreditur rationem personae natura rationalis, quam subsistentia, tamen etsi eadem sit et non multiplicata natura in personis divinis, recte nihilominus dicimus esse tres personas et tres subsistentes, ita licet subsistentiae non multiplicentur, si tamen rationes incommunicabiliter subsistendi multiplicentur, dici poterunt esse tres personae divinae propter tres rationes incommunicabiliter subsistendi, quae sunt rationes constitutivae personae, et a natura divina differunt per intellectum, tamquam respectivum ab absoluto. Quamvis igitur in humanis, numerus personarum numerat et naturas et subsistentias incommunicabiles, in Deo tamen nec naturas, nec subsistentias numerat, sed solam proprietatem personalem relativam incommunicabilem, quam formaliter significat in divinis persona. Persona enim divina in ratione personae formaliter constituitur per relationem, ut relatio est et incommunicabilis modus essendi. Et haec relatio ut est idem cum natura di-

vina, subsistit subsistentia absoluta, cui identificatur. Unde recte notat *Durandus* 1.d.26.q.1. ad 1. relatio in divinis distinguit supposita [74v] non substantialiter, sed tantum relative. Et hoc est singulare in divinis, quod persona substantialis non constituatur nisi per relationem, siquidem constitui non potest, nisi per rationem incommunicabilem. Omnis autem ratio absoluta, quae in Deo est, communicabilis est tribus personis, quia continetur in infinita perfectione naturae divinae, quae communis est omnibus personis. Ad confirmandum. In Christo Domino ex unitate subsistentiae infertur unitas personae, non autem in Deo. Et ratio est, quia ut, recte *D. Thomas* q.8. de potentia a.3. ad 7., ad rationem personae duo requiruntur, subsistentia et incommunicabilitas, quod si alterum desit, persona non erit. Licet ergo natura divina habeat subsistentiam absolutam ex se, non habet tamen incommunicabilitatem, nisi per relationes; idcirco nec est persona sine relationibus. At vero in Christo Domino, quia fuit unica subsistentia, incommunicabilis fuit etiam unica persona. Ad 2-m respondet *Durandus* 3.d.1.q.2.n.7. et 13. tres personas non fuisse incarnatas, sed solam personam Filii. Licet enim, quod convenit alicui personae ratione essentiae praecisae, omnibus personis competat, tamen unio personalitatis Verbi non convenit Verbo ratione essentiae praecisae, sed ratione essentiae terminatae per relationem personalem; haec enim immediate et per se unita est humanitati. Eadem est responsio *Victoriae* et *Soti* apud *Medinam* hic q.3.a.2. in 2. sententia. Et hoc est, quod ait *D. Thomas* hic a.2. in corp. naturam divinam esse terminum assumptionis non secundum seipsam, sed ratione personae, in qua consideratur, unita est enim humanitas subsistentiae incommunicabilis Filii, non absolutae subsistentiae simpliciter, sed ut per incommunicabilitatem relativam et personalitatem Filii contracta est.

Dico 1. probabilius est nullam in divinis dari subsistentiam absolutam, sed solas relativas, ita *Alensis*, *Bonaventura*, *Richardus*, *Marsylus*, *Genebrardus* et alii, quos citat et sequitur *Gabriel Vazquez* 1.p.disp.125.c.3. et omissis probationibus *Vazquez*, quae mihi non videntur efficaces, probatur primo ex concilio *Nicaeno*, quod per *Leontium* respondens cuidam patrum ut habetur lib.2. Actorum Concilii *Nicaeni* fol.131. edit. Colon. anni 1581. opera *Pisani*. Ait: Quidquid per se subsistit, quatenus per se subsistit, propriae naturae personam habet. Ergo secundum *Nicaenum* concilium omnis subsistentia est ratio constituens personam. At id verum non esset, si in Deo daretur subsistentia absoluta, ergo etc. Confirmatur ex modo communi loquendi Patrum, ex quo clarum est subsistentiam non esse solam existentiam rei in se absque sustentante, sed potius esse rationem incommunicabilis existentiae, ut constat ex *D. Basilio* epistola 43., *Richardo de S. Victore* lib.4. de Trinit. c.20., *Theodoro* [75r] tract. de Trinit. et aliis Patribus. At in divinis nulla est ratio

absoluta incommunicabilis, ergo nec ulla subsistentia absoluta. Secundo probatur ratione, nam subsistentia non potest subsistere per aliam subsistentiam, sicuti nec Ubi potest esse alicubi per aliud Ubi, nec nigredo potest esse nigra per aliam nigredinem etc., siquidem ista sunt essentialiter rationes communicandi hos effectus seipsis, ac proinde illos habere non possunt per participationem. Qua de causa diximus superius incommunicabilitatem per unionem hypostaticam esse de ratione subsistentiae. At si in divinis praeter tres relativas subsistentias daretur una absoluta, sequeretur sane uniri hypostatice relativis subsistentiis et per illas subsistere; ergo etc. Minor probatur, nam subsistentiae relativae communicant se per identitatem absolutae subsistentiae, si haec datur; siquidem omnes perfectiones absolutae penitus idem sunt a parte rei cum subsistentiis relativis. Ergo communicant illi subsistentiae absolutae, si datur, suas proprias rationes formaliter, hoc est, rationes subsistendi relative. Implicat enim contradictionem, ut aliqua ratio formalis communicet se alteri, quin communicet illi suum effectum formalem. Et si res aliqua capax non sit talis effectus formalis, nec erit capax rationis ipsius formalis. Ergo vel subsistentia absoluta subsistet per relativas subsistentias, vel certe impossibilis erit absoluta subsistentia cum relativis. Sed, ut diximus, primum esse non potest, ergo postremum.

Suarez illa disp.11.sect.5. adfert varias responsiones ad hoc argumentum easque bene refellit. Nam quod aliqui aiunt per subsistentias relativas solum addi absolutae subsistentiae rationem incommunicabilitatis et non rationem subsistendi, nullius est momenti, siquidem relativae subsistentiae cum sint rationes positivae dando seipsas, non possunt dare talem incommunicabilitatem, quae sit sola negatio, sed communicare debent aliquod fundamentum positivum, ex quo consurgat talis negatio. Et haec est ratio subsistendi relative, ergo relationes communicare debent absolutae subsistentiae positivae rationes subsistendi, quae sint fundamenta illius negationis communicabilitatis.

Respondent alii, subsistentiae absolutae communicari a relativis subsistentiis effectum formalem, cuius est capax, scilicet incommunicabilitatem relativam positivam non communicari, tamen illi esse subsistens, quia huius incapax est absoluta subsistentia. Licet igitur subsistentia relativa identificetur absolutae subsistentiae, tamen relatio, quatenus subsistens est, solum identificatur materialiter absque eo, quod denominet subsistentiam absolutam subsistere. Quatenus vero est fundamentum incommunicabilitatis, identificatur absolutae subsistentiae, velut ultimus terminus, a quo formaliter constituitur. Hoc vero [75v] explicant simili existentiae absolutae, quae non accipit a tribus existentibus relativis, ut existat, licet illi unitae sint per identitatem. Sed hoc totum inane

est, tum quia illa incommunicabilitas positiva aliud non est, quam ratio, per quam res constituitur taliter subsistens, ergo non potest dare esse incommunicabile, quin det esse subsistens; tum quia omnino impossibile est, ut aliqua ratio formalis coniungatur alicui, quin det illi suum effectum formalem, ut diximus. Ergo si subsistentia relativa est ratio subsistendi, implicat, ut coniungatur alicui et non det illi subsistere, ut ex terminis clarum est. Nec verum est, quod de existentia adferebatur, ut alibi probandum est. Respondet igitur *Suarez* subsistentiam relativam non dare esse incommunicabile et per se naturae divinae, sed solum personae constitutae per ipsam. Sed hoc nullam habet probabilitatem. Nam de ratione subsistentiae est, ut sit terminus alicuius naturae substantialis, quam seipsa constituat subsistentem; ergo etiam subsistentia relativa constituet naturam divinam subsistentem, licet si admittatur absoluta subsistentia, non constituet naturam divinam per se, propter aliquam ipsius indigentiam, quasi videlicet sine subsistentia relativa non esset natura divina sufficienter per se constituta. Sed propter infinitam perfectionem naturae divinae. Si autem concedatur natura divina subsistere subsistentiis relativis, quod negari nulla ratione potest, manifesta est vis argumenti nostri. Tertio probatur conclusio ex eo, quod argumenta omnia, quae pro absoluta subsistentia adferuntur, nullius sint firmitatis. Imprimis igitur ad auctoritatem D. *Augustini* respondetur. Si aliquid probant dicta *Augustini*, non primam, sed secundam sententiam probant. Sed nec illam efficaciter probat auctoritas *Augustini*, nam *Augustinus* eo loco ostendit non bene dici a Graecis in divinis esse tres hypostases, quia et *Augustinus* et *Hieronymus* nomine hypostasis intelligebant substantiam, verebanturque, ne si in divinis tres substantias diceremus, putarent imperiti tres etiam essentias dici. *Augustinus* igitur hypostasim subsistentiam et substantiam pro eodem sumit, et ideo, sicut in Deo non concedit tres substantias, sed unam eamque absolutam, ita nec concedit tres subsistentias, sed unam absolutam. At vero si nomen hypostasis eo modo sumamus, quo sumunt hodie Scholastici, scilicet pro incommunicabili existentia rei per se, de fide est tres esse in Deo hypostases, nec id *Augustinus* negaret, consequenter nec subsistentias relativas negaret, nec diceret Deum non subsistere ad aliud. Solum igitur in diverso usu vocabuli fundatur argumentum ab auctoritate *Augustini* ductum.

Ad rationem *Suarrii* optime respondet *Vazquez* illa d.125.c.6. Et breviter [76v] respondetur essentiam divinam per intellectum praecisam a personalitatibus relativis esse infinitae perfectionis radicaliter, verum ad hanc infinitatem non requiritur, ut includat formaliter omnem perfectionem tam personalem quam essentialem, atque ideo etiam complementum personale et perfectionem relativam, sed sufficit, si includat omnem perfectionem absolutam. Similiter essentia divina per intellec-

tum separata a personalitatibus non intelligitur completa in ratione subsistendi, sicut non intelligitur completa in ratione personae, eo quod intelligitur sine illa ratione, per quam constituitur persona. Sed tantum intelligitur concretum quoddam, nempe Deus, cuius significatum formale est Deitas, et connotatur aliqua subsistentia in communi, abstrahendo ab absoluta et respectiva. Denique subsistere incommunicabiliter est perfectio simpliciter, quae tamen non convenit Deo ratione naturae, sed ratione personae estque communis omnibus divinis personis non secundum rem, quia non est una subsistentia reipsa communis ipsis, sed solum universalitate praedicationis. Demum ut haec et similia argumenta facile resolvantur, sciendum est aliud esse agere de Entitate divina ut est in re; hoc enim modo infinita est haec Entitas in tota latitudine Entis continetque omnes perfectiones tam absolutas, quam relativas; aliud vero est agere de illa entitate ut concepta a nobis conceptu inadaequato, videlicet ut praecise est natura et ut sic non involvitur in illa, nisi perfectio, quae tali conceptu repraesentatur. Quia igitur natura ut natura semper concipitur ut id, quo aliquid est, et ut distincta aliquo modo a subsistentia, hinc fit quod si natura divina concipiatur absque subsistentia, non concipitur infinita in ratione subsistentis, sed solum concipitur ut natura infinita radicaliter, quia concipitur ut radix subsistentiae attributorum ac proprietatum, quamvis ut sic concepta non includat haec omnia formaliter, ac proinde nec dici possit infinita eo, quod haec omnia includat in sua ratione, sed solum radicaliter.

Ex his constat contra 1-m sententiam, praeter tres subsistentias relativas non esse admittendum aliam absolutam. Quod vero tres relativae potius dentur, quam una absoluta, satis probabiliter ostendunt argumenta in 1. sententia allata, licet, ut in 2. sententia diximus, valde apparenter ad illa respondeant auctores secundae sententiae.

Dico 2. divina natura non potest immediate per aliquam perfectionem absolutam terminare naturam humanam. Probatur, nam ut initio articuli diximus, non potest divina natura humanam terminare, nisi in ratione subsistendi, in qua intelligi potest natura humana incompleta esse. At non est ulla subsistentia absoluta in Deo praeter tres relativas, ergo nec ulla ratio absoluta per quam terminet. Confirmatur, natura humana [76v] non potest uniri et terminari substantialiter, nisi cum eo et ab eo, quod est terminus substantialis. Sed nulla ratio divina absoluta potest esse terminus; ergo etc. Minor patet, nam terminus non est, quod ex se communicabile est; siquidem terminus seu ultimum est, in quo clauditur et terminatur progressus constitutionis substantialis, ac proinde talis esse debet, ut communicari amplius non possit ad constitutionem substantialem. At omnis ratio absoluta existens in Deo terminari potest et constituere substantialiter cum personalitate relativa; ergo etc. Ex quo etiam confirmatur praecedens conclusio.

ARTICULUS VI., VII.

An plures personae divinae unam naturam, vel una persona plures naturas possit assumere?

Dico 1. Una persona divina potest assumere plures naturas. Ita D. Thomas et communiter Theologia. Et ratio est, nam in eo nulla est repugnantia, nec ex parte naturarum nec ex parte personae, ut bene ostendit Suarez hic disp.13.sect.3.

Solum dubium est, an in illo casu persona assumens plures humanitates dicenda esset unus homo vel plures? Scotus, Capreolus, Altisiodorus et D. Thomas in *Magistro Sententiarum*, quos late refert et sequitur Gabriel Vazquez 1.p.d.155.cap.4. et 5., aiunt in illo casu dicendos esse plures homines. Probant ex D. Thoma 1.p.q.39.art.3., ubi docet nomina concreta substantiva, vel ut clarius dicam, res quae non praedicantur per modum formae adiacentis alteri, sed ut per se stantes, pluraliter vel singulariter dicuntur non secundum unitatem vel pluralitatem suppositorum, sed secundum unitatem vel pluralitatem formarum seu naturarum. Ed idcirco ait D. Thomas non dici tres Deos, licet sint tria supposita divina. At nomen homo est concretum substantivum, ergo dicetur singulariter vel pluraliter pro numero naturarum, atque ideo si naturae humanae sint plures, dicentur plures homines.

Verius tamen est, quod docet hic D. Thomas art.7. ad 2. et sequitur Suarez disp.13.sect.3., Valentia q.3.punc.4. In eo casu propter solam multitudinem naturarum assumptarum non posse dici esse plures homines, sed unicum. Probatur, nam in rebus, quae praedicantur tamquam per se stantes et subsistentes, non potest esse praedicatio in plurali, nisi et natura seu forma, quae praedicatur et supposita, in quibus talis forma subsistit, multiplicentur, ut optime notat Molina 1.p.qu.36.art.4.disp.2. et patet primo inductione. Quia licet quis habeat plures artes, plura dominia, regna etc., non dicitur tamen nisi unus artifex, rex, dominus etc.; huiusmodi autem res praedicantur per modum per se stantis; nisi enim hoc modo praedicarentur, tres divinae [77r] personae dici posset tria principia, tres Domini etc., sicuti adiective dicuntur tres sapientes, imo etiam tres omnipotentes, ut notat Vazquez illa disp.155.c.8. Ergo ad praedicationem in plurali etiam in nominibus, quae significant formam per modum rei per se stantis, non sufficit sola multitudo formarum, sed praeterea requiritur multitudo suppositorum. Quod etiam alio exemplo ostendi potest. Nam in Christo Domino sunt duae naturae completae, et tamen non dicitur Christus plures substantiae, sed una propter unitatem personae, ergo praeter pluralitatem formarum, ut con-

creta substantiva pluraliter dicantur, necessaria est etiam pluralitas personarum. Ac proinde si eadem esset persona, quae plures naturas assumeret, non posset dici plures homines, sed unus homo. Secundo probatur ratione a priori, quam innuit *Suarez*. Nam multitudo significat divisionem et includit negationem, per quam unum possit de altero negari. Ergo nunquam potest dici aliquid esse plures homines, nisi unus homo possit de alio negari. At si una persona assumeret plures naturas, unus homo non posset negari de alio, impediret nempe unitas suppositi talem negationem, sicuti modo in Christo Domino negari non potest Deus de homine, sed potius propter unitatem suppositi affirmari debet. Hoc argumentum, sed multo inefficacius propositum, conatur *Vazquez* loco citato c.6. Sed ex dictis facile est evasiones refellere. Nec vero pugnat secum *D. Thomas* hic et l.p., ut arbitratur *Vazquez*, nam in l.p. has duas verissimas regulas assignet. Prima est res, quae significantur ut inhaerentes alteri seu concreta adiectiva, pluraliter aut singulariter praedicantur ex sola unitate aut multitudine suppositi habentis formam. Secunda est res, quae significantur ut per se stantes, non praedicantur pluraliter ex sola multitudine suppositi, sed etiam formae. Hoc est, et formae et suppositi multitudo requiritur, ut concreta substantiva pluraliter praedicantur, et sufficit vel solius formae, vel solius suppositi unitas ad huiusmodi rerum singularem praedicationem. Recte igitur dixit *D. Thomas* l.p. pluralitatem et singularitatem in iis rebus, quae sunt per se stantes, attendi secundum formam, non quod sola forma sufficiat ad pluralitatem, sed quod illa quoque requiratur in his rebus, cum tamen in adiectivis non requiratur, ex sola siquidem multitudine suppositorum pluraliter praedicantur nomina adiectiva. Sufficit ergo ad unitatem concreti substantivi unitas formae, etiamsi supposita sunt multa, et ideo unicus dicitur Deus propter unitatem divinae naturae; et e contra etiam, sufficit unitas suppositi ad unitatem huiusmodi concretorum, etiamsi formae sint plures.

Dico 2. Possunt plures personae divinae eandem naturam humanam simul assumere, ita *D. Thomas* hic et communiter Doctores, quos late referunt *Suarez* disp.13.sect.2., *Valentia* qu.3.p.3., licet *Scotus* et quidam alii contrarium velint. Ratio est, [77v] nam divinarum personarum ea est ratio, ut una non excludat aliam a communione eiusdem naturae, quemadmodum ex mysterio Trinitatis clarum est, ergo ex parte illarum nulla est repugnantia. Nec ex parte naturae humanae. Nam licet limitata perfectio humanitatis causa sit, ut humanitas naturaliter non possit habere plures personas, quemadmodum natura divina propter suam infinitatem postulat plures personas; tamen ea perfectio limitata non potest esse ratio, ne per absolutam Dei potentiam possit terminari a pluribus personis, quemadmodum enim limitata perfectio non impedit,

quominus Deus per naturam humanam possit plura et plura in infinitum producere.

Nec contra hoc est *Anselmus* lib. 2. Cur Deus homo c.9.; ut enim bene explicat *Suarez* in commento articuli 6. Solum negat *Anselmus* plures divinas personas potuisse assumere eandem naturam in unitatem personae, hoc est, ita ut esset unica persona; in illo enim casu, etsi esset tantum unus homo, essent tamen tres personae.

QUAESTIO IV.

DE NATURA ASSUMPTA

In hac quaestione certum est primo Verbum divinum sicut assumpsit hanc singularem naturam, ita potuisse assumere quamlibet aliam, immo et naturam angelicam, ut docet *D. Thomas* art.1. ad 3. et colligitur ex cap.2. ad Heb. v. 16. ubi commendat *D. Paulus* Dei clementiam ex eo, quod non angelos, sed semen Abrahae apprehenderit. At inde non recto commendaretur, si omnino assumi non potuisset natura angelica.

Certum est secundo quamlibet naturam substantialem potuisse assumi a Verbo, etiamsi intellectualis non fuisset, ut ex communi sententia ostendit *Suarez* disp.14.sect.2., *Valentia* d.1.2.4.p.1., *Augustinus* tomo 1. lib. de vera religione c.16. et *Tertullianus* lib. de carne Christi c.4.n.38. Si de lupa, inquit, aut sue aut vacca prodire voluisset, et ferae aut pecoris corpore indutus praedicaret, tua opinor illi censura praescribat? Turpe hoc et indignum Dei Filio, et stultum, qui ita credat: Sit plane stultum, si de nostro sensu iudicemus Deum. Et probatur, tum quia in triduo mortis corpus mansit unitum hypostatice Verbo sine vita intellectuali, ergo natura substantialis non intellectualis capax est unionis hypostaticae cum Verbo. Et de facto materia prima assumpta est hypostatice, nec aliter tota humanitas assumpta est, quam quod eius partes unitae sint Verbo hypostatice. Ergo sicut materia prima imperfectissima, ita quaelibet forma substantialis assumi potuit. Tum quia quaelibet [78] natura substantialis est capax subsistentiae; ergo potes illi communicari subsistentia Verbi. Verum tamen est a subsistentia Verbi naturam irrationalem non denominari personam, quia ratio personae non dicit solam subsistentiam talem, sed connotat naturam rationalem, atque ita eadem subsistentia, si sit in natura rationali, personalitas est, si vero in irrationali, non est personalitas, quia ratio personae non provenit a sola subsistentia formaliter, sed a subsistentia in tali natura. Siquidem persona non differt a subsistentia per aliquem diversum modum terminandi, sed per respectum ad naturam rationalem. Ob eandem

rationem illa personalitas non potest aliam naturam praeter intellectua-lem reddere sanctam, iustam etc., quia sanctitas est immaculata puritas creaturae intellectualis, sicut simitas est curvitas nasi. Licet igitur crea-tura rationalis assumi non possit a Verbo, quin per ipsam assumptio-nem sanctificetur, potest tamen irrationalis.

Certum est tertio accidens non posse assumi hypostatice a Verbo; patet tum quia personalitas ex natura sua est terminus substantialis, componitque unum substantiale et per se nimirum unum suppositum cum eo, quod terminat. At cum accidente non potest componere unum suppositum; ergo etc. Tum quia modus connaturalis existendi accidentis, qui est inhaerere, non potest convenire substantiae, ergo nec modus connaturalis existendi substantive, qui est subsistens, poterit convenire accidenti. Unde male quidam censuerunt de facto accidentia Eucharistiae assumi a Verbo.

Certum est quarto Verbum divinum de facto non assumpsisse perso-nam creatam seu hominem, sed tantum humanitatem. De fide enim est definitum in concil. *Calcedonensi* in 5. synodo etc. in Christo Domino unicam esse personam. Et id probant argumenta, quibus q.2.a.1. osten-dimus eundem fuisse Filium Dei et hominis. Quod si interdum Sancti Patres dicunt Verbum assumpsisse hominem, id figurate est intelligen-dum, et homo pro humanitate sumi debet.

Solum igitur superest dubium unicum

DUBIUM

An assumi possit natura humana cum propria subsistentia

Apud omnes certum est id, quod praecedenti quaestione probavimus, subsistentiam non posse assumi hypostatice ac proinde nec naturam ut formaliter subsistentem. Ratio est, nam subsistentia ex natura et essentia sua est ultimus terminus naturae, ergo non potest ulterius ter-minari. Deinde id solum potest terminari aliena subsistentia, quod cum illa potest componere suppositum. At sola natura substantialis potes componere suppositum, ergo illa sola potest terminari. Subsistentia vero non est natura substantialis, sed modus naturae, ergo etc. Ratio a priori assignata est praecedenti quaestione. Quandocunque enim aliquid est ratio formalis alicuius effectus, non potest per aliam ratio-nem formalem a se distinctam habere talem effectum. Unde nec ubi per aliud ubi constituitur in loco, nec albedo per aliam albedinem est disgregativa visu etc., ergo similiter etc. Idem probatur ex definitione personae saepius explicatae. Necessaria enim est ad rationem personae

incommunicabilitas per unionem hypostaticam, per quam distinguitur a natura substantiali singulari, ut c. praecedenti a. 2. ostendimus, ergo etc.

Solum igitur superest difficultas, an natura substantialis retenta propria personalitate et subsistentia naturali, possit assumi a Verbo eo modo, quo ex communi sententia diximus humanitatem terminata una personalitate divina posse etiam aliis terminari et quo de facto natura divina terminata est tribus subsistentiis relativis. Quae difficultas solum habet locum in eorum sententia, qui subsistentiam ex natura rei distinguunt a natura, nam in sententia *Scoti* certum est naturam humanam retenta propria subsistentia non posse assumi a Verbo. Ratio est, nam si subsistentia nihil aliud est, quam ipsa natura cum negatione dependentiae ab alio, ut vult *Scotus*, eo ipso quod natura habet propriam subsistentiam, includit negationem dependentiae ab aliena subsistentia. At si assumeretur ab aliena subsistentia, non includeret talem negationem, sed potius involveret dependentiam ab alieno supposito; ergo etc.

Prima sententia est dicentium implicare contradictionem, ut natura, retenta sua connaturali subsistentia, terminetur ab alieno supposito. Ita *Suarez* hic disp. 14. sect. 1. et Disp. Metaphy. 34. sect. 4. n. 33. licet ibidem sect. 5. n. 61. dicat hoc incertum esse. Idem docet *Valentia* hic d. 1. q. 4. punc. 2. initio, et idipsum tenentur docere auctores, qui volunt subsistentiam non aliud addere naturae, quam negationem dependentiae ab alio ut *Scotus*, *Durandus* et alii.

Dico 1. naturaliter non potest creata natura terminari duplici subsistentia. In hac conclusione omnes consentiunt. Et probabitur primo auctoritate conciliorum, quae ex eo colligunt in Christo non esse creatam personalitatem, ac proinde nec duas personas, quia persona Verbi assumpsit naturam humanam, ita nempe loquitur 5. *Synodus* collat. 8. can. 4. Qui non confitetur unitatem Dei Verbi ad carnem, secundum subsistentiam, et ideo unam eius subsistentiam, anathema sit. Et can. 5. Qui non confitetur Dei [79r] Verbum carni unitum secundum subsistentiam et propter hoc unam eius subsistentiam seu personam, anathema sit. Et 6. *Synod.* act. 11. in epistola *Sophronii* circa medium fol. 972. colum. 1. Unitas, inquit, secundum subsistentiam divisionem prorsus expellit. At haec illatio Conciliorum nulla esset, si saltem naturaliter non repugnant duae personalitates in eadem natura. Quia vero naturaliter id repugnat, recte argumentantur Patres, eo enim ipso, quod persona Verbi assumpsit humanitatem, non potuit sine novo miraculo conservari personalitas connaturalis. Sed de tali miraculo nulla est revelatio, ergo nisi fingere libeat, fatendum est eo ipso, quod humana natura sit assumpta a Verbo, non fuisse creatam personalitatem in Christo Domino. Secundo, natura per unam subsistentiam habet sufficiens principium essendi per

se, ergo frustra daretur in illa et absque fine naturali potentia naturalis ad aliam subsistentiam. Sicut ergo propter hanc rationem negant philosophi dari posse naturaliter duas causas efficientes vel materiales totales eiusdem effectus: ita pari ratione negari debet naturaliter et de potentia ordinaria dari posse duas causas terminativas totales.

Dico 2. Nulla est implicatio contradictionis, quominus de potentia absoluta una eademque natura retenta propria subsistentia terminari possit aliena. Hanc sententiam fatetur *Suarez*, non posse ratione convincente impugnari, ideoque probabilem esse, immo addit eandem humanitatem, si in duobus locis constituatur, posse in uno terminari propria subsistentia, in altero aliena. Sed revera eadem est ratio sive in uno sive in pluribus locis constituatur eadem natura. Immerito vero ait hanc sententiam non inveniri apud auctores, eam enim expresse docet *Maior* 3.d.1.q.3., *Paconus* d.5.q.1.a.2., immo potius veteres, qui primam sententiam defenderunt, id fere soli sunt, qui putant subsistentiam non addere naturae nisi negationem dependentiae; in ea enim sententia, ut diximus, implicat naturam retenta propria subsistentia terminari aliena. Probatur conclusio prima, nam personalitas divina perfectius terminat et complet naturam in ratione subsistendi, ut persona, quam creata subsistentia. Sed humanitas subsistens subsistentia Verbi potest terminari paternitate divina, ut supra diximus et fatentur adversarii; ergo etiamsi affecta sit propria personalitate, poterit nihilominus terminare personalitate Verbi et ut ex dicendis patebit, nulla est ratio disparitatis; ergo etc. Secundo probatur, quia nulla est, nec ostendi potest implicatio contra-[79v]dictionis in huiusmodi terminatione; ergo non est deneganda divina potentia. Et ut omittam sex illas rationes, quas refert et bene refellit *Suarez* disp.14.sect.1. *Suarez* hanc rationem affert: Implicat, ut eadem natura simul sit per se et in alio, siquidem esse per se dicit negationem essendi in alio; ergo cum natura creata per propriam subsistentiam sit per se, assumpta vero ab aliena persona sit in alio, erit simul per se et in alio. Et hinc assignat *Suarez* discrimen, cur possit a tribus divinis personis simul terminari eadem natura, non possit autem natura retinens subsistentiam connaturalem terminari aliena subsistentia, quia, inquit, esse bis vel ter in alio non sunt repugnantia, sicut nec repugnat naturam divinam esse ter per se tribus subsistentiis relativis. At vero repugnat eandem rem esse simul et per se et in alio.

Verum haec ratio nullius est momenti, nam natura terminata aliena subsistentia vere est Ens per se et subsistit per alienam subsistentiam; ergo ex eo, quod natura terminetur aliena subsistentia, solum sequitur illam esse per se aliena subsistentia; ergo si non implicat rem eandem bis esse per se, non implicabit naturam subsistentem assumi. Et ut omnis aequivocatio tollatur: Vel *Suarez* per illud Esse in alio intelligit na-

turam esse unitam alienae subsistentiae: Vel intelligit naturam habere modum existendi accidentis repugnantem modo existendi substantiae. Si primum, ex eo, quod res unita sit alienae subsistentiae, non sequitur illam non esse per se, sed solum sequitur illam esse per se aliena per seitate; nulla autem probabili ratione ostendit *Suarez* talem modum essendi per se repugnare modo essendi per se per propriam subsistentiam. Si secundum, verum quidem est talem modum essendi in alio repugnare naturae per se existenti. Verum evidens est naturam terminatam aliena subsistentia non habere talem modum existendi in alio.

Alii iuniores tali ratione utuntur: Non solum est de ratione personae, ut sit modus inassumptibilis, sed etiam persona essentialis est ratio existendi per se ac seorsim, ita ut ratione ipsius naturae, quam terminat, debeat seorsim existere. At contradictionem implicat existere simul et separatim ab omni extranea substantia, et existere cum unione alienae personae; ergo etc. Maior patet, nam subsistentia connaturalis est modus, per quem natura sua se virtute terminat, ut separatim et seorsim ab omni extranea substantia existat: quia vero aliena subsistentia non est ratio constituens naturam existentem, separatim ab omni aliena substantia, idcirco potest eadem natura pluribus subsistentiis alienis terminari.

[80r] Verum haec quoque ratio nihil probat, siquidem maior propositio et illius probatio est vera petitio principii; licet enim connaturalis subsistentia propria constituat rem per se et seorsim existentem, nulla tamen probabili ratione ostendi potest de ratione subsistentiae esse, ut ne quidem divina vi possit natura subsistens alienae personae coniungi.

QUAESTIO V.

De UNIONE EX PARTE PARTIUM HUMANAЕ NATURAE

DUBIUM

Quas partes assumpserit hypostatice Verbum?

Dico 1. Verbum Divinum assumpsit veram et integram naturam humanam quantum ad essentialia, cum fuerit verus homo, ac proinde assumpsit verum corpus humanum et veram animam rationalem. Primum patet ex locis Sacrae Scripturae, in quibus Christus Dominus dicitur verus homo, et duae in ipso naturae, divina scilicet et humana explicantur. Secundum est imprimis contra *Marcionem*, qui putabat Christum Dominum non habuisse verum corpus, sed tantum apparens et phantasticum. Deinde est contra gnosticos, qui putabant Christum Dominum

non habuisse corpus simile nobis, sed caeleste, eo quod I. *Cor* 15.v.47. Christus dicitur homo caelestis. Est tamen haec conclusio de fide, si quidem Christus dicitur nobis per omnia similis excepto peccato, ad *Hebr.* 4.v.15. factus ex semine David, communicasse carni et sanguini sicut pueri, ad *Hebr.* 2.v.14. Deinde corpus humanum est de essentia hominis, ergo si Christus Dominus non habuit verum corpus, non fuit homo. Praeterea si phantasticum fuit eius corpus, nulla fuit veritas in eius mysteriis et ideo nec vere est mortuus, nec resurrexit etc. Nec est ad rem, quod gnostici adferebant, idcirco enim Christus homo dicitur caelestis vel quia ratione divini suppositi et caelestis, vere ipse quoque caelestis est; vel quia divina et caelesti ratione conceptus, caelestem et impeccabilem vitam vixit, caelestisque beatitudinis particeps fuit ab instanti conceptionis. Est etiam haec conclusio contra *Apollinarem*, qui dicebat in Christo non fuisse animam rationalem, sed eius vicem supplevisse Verbum. Quod tamen manifeste falsum est, tum quia hac ratione Christus Dominus non fuisset verus homo, tum quia anima Christi dicitur turbata fuisse, tristis esse, *Joan.* 12.v.27. *Matth.* 26.v.38., quod divino Verbo convenire non potest. Demum omnia argumenta, quibus infra ostendemus in Christo Domino fuisse duplicem intellectum et voluntatem, id convincunt.

Ex hac conclusione sequitur Verbum divinum assumpsisse partes integrantes hominem, [80v] ut ossa, carnem, caput et breviter omnes partes animatas anima rationali. Et ratio est, nam humanum corpus nihil aliud est, quam hae partes unitae.

Dico 2. Verbum Divinum assumpsit hypostatice sanguinem. Est contra *Durandum*, *Maironem*, *Abulensem* et alios, quos late refert hic *Suarez* disp.15.sect.6. Nostra tamen conclusio communis est auctorum, quos refert et sequitur *Suarez* citatus, *Valentia* disp.1.q.5.punc.1. Probat *Valentia*, quia redemptio nostra tribuitur sanguini Christi, imo ut supra diximus, *Clemens VI.* definit unam guttam sanguinis sufficientem fuisse pro toto debito generis humani. At si sanguis unitus non esset Verbo, non esset tanti precii; ergo etc. Sed haec ratio non urget. Nam sanguis Christi, etiamsi non esset assumptus hypostatice, infiniti valoris esset eo solum, quia offerretur a persona infinita, sicuti orationes, lachrymae, aqua lateris Christi etc. oblata Patri infiniti valoris fuerunt, etiamsi hypostatice non fuerint assumpta, quia valor moralis infinitus, ratione cuius facta est redemptio per Christi sanguinem, ex eo oriebatur, quia offerebatur a persona infinita, ut q.1. explicavimus. Probatur igitur conclusio, primo ex Scriptura et traditione Patrum. Nam ad *Hebr.* 2.v.14. docet Apostolus Dei Filium participasse carni et sanguini, sicut pueri participabant. Et licet in Scriptura caro et sanguis interdum significat homines pravis affectibus in transversum absolutos ut I. *Cor.* 15.v.50.

Hoc tamen loco, ut Patres explicant et ex contextu patet, non aliud significatur carnis et sanguinis nomine, quam tota integra humanitas, quam ait Paulus assumptam esse a Verbo; imo cum ait Filium Dei aequae carni ac sanguini participasse, clare sequitur, quod sicut carnem, ita et sanguinem vere assumpsit, idque ex Patribus et Conciliis late ostenderunt *Suarez* et *Valentia* locis citatis. Secundo probatur, etsi enim probabile sit sanguinem non informari anima rationali, tamen certum est sanguinem esse veram partem corporis humani necessariam ad eius integritatem. Sed Verbum assumpsit omnes partes integrantes humanitatem; siquidem, ut supra ostendimus, assumpsit integram naturam humanam et integrum corpus humanum numeris omnibus absolutum. Si enim non assumpsisset aliquam partem ad integritatem et veram constitutionem humanae naturae spectantem, revera sequeretur illam partem retinere suam connaturalem subsistentiam, atque in Christi humanitate sequerentur esse plures subsistentiae et plura supposita, quod, ut supra diximus, Concilia damnarunt; ergo etc. Maior propositio ex communi philosophorum et medicorum sententia probata est in libris de anima, et favet *Trid.* sess.13.c.3. cum ait, sanguinem eius per concomitantiam sub specie panis, ut naturalis connexionis, qua partes Christi Domini non amplius morituri inter se copulantur. Et ratio est, nam illa est pars integrans corporis hominis, quae ad eius constitutionem ita [81r] pertinet, ut sine illa nec esse nec operari etc. possit. At sanguis est huiusmodi; neque enim solum est alimentum proximum, sed et sedes caloris, quo membra foveantur, et instrumentum passionum, et materia spirituum. Quod si *D. Thomas* et *Aristoteles* aliquando doceant sanguinem non esse partem corporis, loquuntur de partibus animatis; sanguis enim non est pars animata.

Quod de sanguine dixi, idem de spiritibus, unguibus, dentibus, capillis censes. Siquidem et ista sunt de complemento humani corporis in statu saltem perfecto, et eos, qui his carent, non iudicamus undequaque perfectos. Unde etiam in beatitudine ista habebimus. Dices Verbum quod semel assumpsit, nunquam dimisit, ut cum *Damasceno* 3. de fide c.27. tradunt Doctores. At aliquem sanguinem dimisit; nempe illum, qui in spinea corona, in imagine etc. remansit; ergo. Respondetur, an aliquis sanguis a Christo fusus in terris manserit, est valde incertum, ut videri potest apud *Suarium* tom.2.disp.47.sect.3., nisi probabilis videtur primo quidem nihil sanguinis Christi in propria forma remansisse hucusque in instrumentis passionis. Nam etsi illa instrumenta referant quaedam sanguinis vestigia, ibi tamen non puto esse sanguinem sub propria forma, tum quia id indicat ipse quasi emortuus rubor, tum quia miraculum esset sine necessitate conservare formam substantialem sanguinis sine dispositionibus illis connaturaliter debitibus. Secundo tamen proba-

bile est reliquisse Christum Dominum aliquam partem sanguinis in instrumentis passionis, licet illae nunc non habeant propriam formam actualis sanguinis, hoc enim sufficebat ad conservandam memoriam passionis Christi; color autem ille in instrumentis passionis non debuit his rebus imprimi ex speciali miraculo, sed potuit relinqui ab ipsa substantia sanguinis ibi relicta, quae ante passionem unita erat Verbo, in resurrectione tamen resumpta non fuit, quia reliquus sanguis sufficebat ad integritatem et perfectionem corporis. Illud vero axioma *Damasceni*, ut supra dicebamus, intelligi debet, ut *Damascenus* addit, de partibus essentialibus et integrantibus, non tamen de earum particulis; clarissimum enim est actione caloris naturalis famem et sitim et lassitudinem etc. in corpore Christi generantis, multas corporis Christi partes resolutas esse et unionem cum Verbo amisisse.

QUAESTIO VI.

DE MODO ASSUMPTIONIS, QUANTUM AD ORDINEM ASSUMENDI

Supponendum est ex postpraedicamentis ordinem prioris et posterioris [81v] alium esse temporis, alium naturae, alium rationis, ut de aliis modis nunc taceamus. Quid sit prius tempore, notum est omnibus. Prius ratione illud est, a quo non valet subsistendi consequentia. Illa vero dicuntur simul ratione, a quibus valet subsistendi consequentia, qualia sunt vg. duo correlativa, causa in actu et effectus etc. actio et terminus etc. Illud vero dicitur posterius ratione et subsistendi consequentia, quod nec esse, nec intelligi potest, nisi dependenter ab alio, quod ab ipso non pendet. Prius vero natura illud est, quod quomodolibet est vel causa vel origo et ratio alterius. Unde prioritas naturae idem est ac prioritas causalitatis, et esse prius natura est aliquo modo esse causam vel rationem alterius. Unde bene dixit *Aristoteles*, eorum, quae sunt simul subsistendi consequentia, posse unum esse prius natura altero, nam causa actu, prior natura est effectui, licet sit simul ratione cum illo; et in divinis Pater est prior origine Filio, licet simul sint subsistendi consequentia, cum sint correlativa. Simul vero natura sunt, ait *Aristoteles*, quae convertuntur subsistendi consequentia, et tamen alterum non est causa alterius, quod contingit vg. in duabus mutuis relationibus. Unde si duo ita se habeant, ut mutuo sibi sint causae in diverso genere, non erunt simul natura, sed quodlibet illorum erit prius natura altero in diverso genere causae. His positis, quod ad ordinem assumptionis partium spectat.

Certum est primo ex 6. Synod. Actibus ss. simul tempore et productam esse animam Christi Domini et unitam corpori et assumptam a Verbo. Ex Patribus et Conciliis id late probant *Valentia* hic disp.1.qu.6.punc.1., *Suares* dist.16.sect.2. et 3., qui etiam bene contra *Origenem* ostendunt non extitisse prius tempore animam Christi, quam fuerit assumpta. Et imprimis, quod Christi Domini humanitas non extiterit prius tempore, quam sit assumpta, probatur, si nempe prius tempore extitisset, sequeretur naturam humanam prius fuisse conceptam, quam assumptam. Ac proinde Beatissimam Virginem non concepisse Deum, sed purum hominem, cuius contrarium profiteamur in Symbolo. Et ratio est, nam illud solum concepit Virgo, quod in instanti conceptionis vel fuit natura concepta, vel saltem persona subsistens in illa natura. Quod vero anima non fuerit prius tempore assumpta, quam corpus, patet; nam anima cum sit forma corporis, natura sua postulat, ut in ipso corpore et informando illud incipiat esse, ergo cum anima Christi Domini eiusde rationis fuerit cum nostra, coepit etiam esse informando corpus et constituendo compositum.

Certum mihi est secundo id, quod q.2.a.7.dub.2. probavimus, unionem totius humanitatis cum Verbo seu assumptionem totius humanitatis non esse diversam ab assumptione partium unitarum.

In praesenti igitur circa ordinem naturae in assumptione partium humanitatis [82r] solum difficultatem facit commune quoddam axioma Patrum dicentium Verbum assumpsisse corpus per animam seu mediante anima, animam vero per speciem; ita loquuntur *Augustinus* epist.3., *Damasceus* 3. de fide cap.3. et in 6. Syn. act.18. in Confessione *Constantini Pogonati*, approbata a toto Concilio et a *Leone* II. sic legimus: animam assumpsit Verbum per speciem, et carnem mediante anima rationali sibi compaginavit etc. Ex his igitur et similibus loquendi modis ortum est, ut Scholastici, licet fatentur simul tempore assumptam esse carnem et animam, tamen diversas naturae prioritates excogitarint in assumptione Verbi, ut hac ratione dicta Patrum et Conciliorum interpretari possint.

Verum in assignandis hic prioritatibus naturae magna est nec valde utilis disceptatio auctorum, in quorum refutatione immorari nolo. Mihi probantur ea, quibusdam additis, quae docte annotavit *Durandus* 3.d.2. q.2.n.11.12.46.13., qui docet imprimis aliquam prioritatem naturae assignari posse inter conceptionem humanitatis et assumptionem illius, quia prius natura est esse aliquid, quam alteri uniri; quod enim assumitur ex natura rei, praesupponitur assumptioni. Inter ipsam vero assumptionem partium ex natura rei nulla videtur assignari posse prioritas causalitatis seu naturae, sed solum assignari potest prioritas, vel digni-

tatis naturae assumptibilis, atque ideo, quia totum nobilius est partibus et anima dignior corpore, et in ipsa anima gradus intellectualis seu mens dignior est aliis gradibus, idcirco hac prioritate totum dicitur prius assumptum, quam partes. Vel prioritatem secundum fructum assumptionis, qui est curatio animae, atque ita, quod perfectius recipit hunc fructum, prius dicitur esse assumptum; nimirum anima prius, quam corpus etc. Haec *Durandus*, quae meo iudicio sufficere videntur ad intelligenda dicta Patrum superius relata. Addendum tamen est praeter illas prioritates admittendam imprimis esse prioritatem naturae et causalitatis inter assumptionem partium humanitatis separatim sumptarum et assumptionem totius. Ratio est, nam assumptio cuiusvis partis est causa intrinseca integrans assumptionem totius; sicut enim, quia nihil aliud est totum, quam partes unitae, ideo partes sunt causa intrinsecae totius, ita cum nihil aliud sit assumptio totius, quam vel assumptiones partium unitae, vel partium unitarum assumptiones iuxta ea, quae diximus q.2.a.7.dub.2. dicto 4., sequitur uniones partiales esse causas unionis totius. Praeterea admitti etiam debet inter ipsas assumptiones partium ordo naturae et causalitatis in ordine ad divinam intentionem, ut ait *D. Thomas* hic a. 5. seu in ordine ad finem a Deo intentum; hoc enim modo prius natura assumpta est humanitas, quam partes seorsim et prius anima, quam corpus. Et ratio est, nam id est prius natura ordine intentionis, quod primario et potissimum [82v] intendit agens. Sed Deus primario intendit Verbum fieri hominem et per actus meritorios satisfacere; ergo etc. Denique admitti etiam debet prioritas naturae in assumptione partium, saltem quoad causalitatem congruentiae. Nam causa, cur natura assumpta sit, est, quia Christus Dominus per actus liberos debebat satisfacere, atque ideo caro assumpta est propter habitudinem ad animam, et anima ipsa, ut est principium sentiendi, assumpta est propter habitudinem ad animam, ut est intellectiva et apta mereri. Licet nempe posset Verbum assumere quamlibet naturam substantialem, congruum tamen est, ut solum naturam rationalem integram assumat, quae si composita sit ex materia, causa congruae assumptionis materiae est forma rationalis.

Praeter has prioritates naturae non video, quae alia fingi possit inter assumptionem partium; siquidem assumptio unius partis non est causa assumptionis alterius partis, nisi modis praedictis.

Considerari praeterea potest alia prioritas naturae in hoc mysterio, si nimirum conferantur non assumptiones partium inter se, sed assumptio partium cum unione naturali materiae cum anima, de qua late agit *Suarez* disp.17.sect.1. et 2. et concludit priorem esse natura assumptionem hypostaticam et animae et materiae, quam sit unio naturalis materiae cum anima tum propter alias rationes, tum etiam, quia unio hypo-

statica animae non pendet ab unionē naturali partium inter se, ut ex morte Christi Domini in triduo liquido apparet. Multae aliae prioritates assignari possent in diverso genere causae in praesenti materia, sed in iis non est operae precium immorari.

QUAESTIO VII. et VIII.

DE GRATIA ET VIRTUTIBUS CHRISTI DOMINI

DUBIUM 1.

An et quanta gratia habitualis fuerit in Christo?

Dico 1. *Etsi Medina* q.7.a.1., *Concl.* 4. dicat non esse certum de fide, quod Christus habuerit gratiam habitualement, quia non est, inquit, de fide, quod sint habitus infusi; *Valentia* quoque disp.1.qu.7.punc.1. dicat probabiliter negari a quibusdam gratiam habitualement in Christo. Tamen certum puto Christum Dominum praeter sanctitatem unionis hypostaticae habuisse gratiam actualement, similem gratiae iustorum. Hanc conclusionem ex Patribus probat *Asthoracensis* a.1. de gratia Christi con.3. *Suarez* disp.17.sect.2., qui hanc rem putat esse de fide. Probatur ex Scriptura. *Joann.* 1.v.14. Plenum gratiae et veritatis etc. Et subditur versu 16: de plenitudine eius omnes accepimus gratiam etc. Si de plenitudine [83r] existente in Christo accepimus, ergo fuit in Christo gratia eiusdem rationis cum illa, quam nos accipimus. Idem colligitur ex illo psal. 44. v. 8. unxit te Deus oleo laetitiae. Verum hi Scripturae loci a multis Patribus explicantur de unctione et plenitudine unionis hypostaticae, ac proinde non invenio locum expressum Scripturae, qui de gratia Christi habituali et actuali loquatur. Immo nec ex Patribus, quos *Suarez* refert, aliquem reperio, qui huiusmodi gratiae habitualis Christi Domini expresse mentionem, nam quod quidam aiunt, *Augustinus* 15. de Trinitate c.26. dicere eo unguento Christum esse unctum, quo ungit Ecclesia baptizatos, valde decipiuntur. *Augustinus* enim id non dicit, sed solum ait Christum unctum dono gratiae et hoc unguentum doni gratiae significari etiam unguento visibili, quo Ecclesia ungit baptizatos, non tamen dicit *Augustinus* eiusdem esse rationis unguentum Christi et baptizatorum.

Potissimum ergo fundamentum huius conclusionis est: Nam non obstante sanctificatione unionis hypostaticae, adhuc capax est anima Christi sanctitatis accidentaliter gratiae habitualis. Et illa indigebat ad perfectum operandi modum, per formam scilicet internam et proportionatam actibus supernaturalibus virtutum infusarum. Sicut ergo iusti, licet per gratiam habitualement, quae est sanctitas supernaturalis et participatio

quaedam divinae naturae, sancti efficiuntur, tamen ad eorum perfectam sanctitatem requiruntur etiam alia dona, ut definit *Trident.* sess.6.c.7. et varii habitus fidei, spei etc., per quos universalis inclinatio gratiae ad omnes actus supernaturales determinatur ad operandum; ita ad perfectam Christi sanctitatem spectabat habere etiam gratiam habituales et alia dona infusa; quamvis enim de potentia absoluta posset Deus absque gratia habituali aliisque qualitatibus permanentibus elevare hominem ad opera supernaturalia, tamen quia Deum usum esse in Christo Domino tali potentia, non constat, et ex alio capite magis connaturaliter operatur, si in ipso admittatur gratia habitualis (sive haec a charitate distinguatur sive non); idcirco admitti debet in ipso talis gratia. Quomodo autem per illam non constituatur Christus Filius Dei adoptivus, sicut nos constituimur, infra dicemus.

Dico 2. Hanc gratiam collatam fuuisse Domino in primo instanti Incarnationis ita *D. Thomas* q.34.a.1.; probatur tum quia *Isai.* 11.v.1. Statim ac flos de radice Jesse ascendit, dicitur super eum requievisse Spiritus sapientiae, etc. Quem locum de solis actibus exponere prudenter non possumus, supposito semel, quod in Christo Domino admittendi sint habitus gratiae, virtutum etc.; tum quia ut *Augustinus* ait 15. de Trinit. c.26. Si praecursor [83v] in utero sanctificatus est, quanto magis Christus. Ratio a priori est, quam innuit *Damascenus* 3. de fide cap.22., nam propter unionem hypostaticam tanquam radicem data est Christo talis gratia, seu quod idem est, unio fuit ratio aliorum donorum, quae humanitati Christi collata sunt, iuxta illud: Vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti etc., de quo late *Toletus* Joan. 1. Ergo statim ac unio fuit collata, etiam habitualis gratia collata fuit. Ex quo infert *Damascenus* gratiam Christi Domini nunquam fuisse auctam, sed sicut unio hypostatica ab initio perfectissima fuit, ita et gratia, quae illi debebatur: et cum in Scriptura dicitur Christus crevisse sapientia, gratia, etc., ait *Damascenus* et *D. Thomas* hic a.12. ad 3., aliique Patres id intelligendum non quod in se creverit gratia, sed quod creverit quoad ostensionem suam in effectibus faciendo scilicet effectus perfectionem et excellentiora opera gratiae.

Dico 3. Etsi nulla sit contradictionis implicatio admittere in Christo Domino gratiam habituales infinite intensam, tamen de facto solum finitae intensiois fuit gratia habitualis Christi, atque ideo poterat Deus intensiorem gratiam habituales dare, quam dederit Christo Domino. Prima pars ex physicis constat, siquidem non implicat dari qualitatem infinite intensam, sicuti nec dari quantitatem infinitae magnitudinis, et in universum ratio infiniti in genere loquendo non repugnat rebus creatis, siquidem de facto infinitae partes sunt et in quantitate et in qualitate; quae successive est intensa cum cuilibet parti temporis con-

tinui quo fit intensio, respondeat pars qualitatis, et demum omnes rationes, quae contra hoc adferri possent, partim in 9. *physicae*, partim libris de generatione refutari solent. Secunda pars est D. *Thomae* hic q.7.a.11. et communis Scolasticorum. Et omissis probationibus *Medinae* probant hoc aliqui ex illo *Sap.* 11.v.29. Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti, ex quo colligi putant de facto nihil esse a Deo productum infinitum. Sed longe est alia ibi mens Sapiientis, ut consideranti textum constare potest. Et negari non potest de facto infinitam multitudinem partium productam esse in continuo. Probatur igitur ratione, quam insinuat hic D. *Thomas* q.7.a.13., mensura formae desumi debet partim ex fine, in quem ordinatur, partim ex radice, cui debetur tanquam proprietas. Sed tam finis, in quem ordinatur gratia habitualis Christi, quam radix, cui debetur, solum exigit finitam intensionem gratiae in Christo Domino; ergo etc. Maior est clara, cum nec sine usu ac necessitate aliquid a Deo producat, nec debeat esse perfectior proprietas alicuius rei [84r], quam quae sit proportionata perfectioni radice, cui debetur. Minor probatur imprimis de fine; nam finis Incarnationis et donorum Christo Domino collatorum fuit, ut per actus meritorios perfecte satisfaceret pro genere humano. Ad hanc autem finem non erat necessaria gratia infinita; nam, ut supra diximus, valor operum Christi, ratione cuius perfecta est eius satisfactio, desumitur ex dignitate personae operantis et se suamque totam dignitatem mediis actibus offerentis, non autem ex intrinseca perfectione actuum. Unde etiam minimi actus Christi Domini erant sufficientes ad satisfactionem; sicut e contra, etiamsi ab infinite intensa gratia infinite intensi actus producti fuissent, si tamen dignitas personae operantis non contulisset moralem valorem operibus Christi, non fuisset perfecta satisfactio pro genere humano, quia offensa peccati ratione illorum capitum ex quibus quaest. 1. diximus, augeri malitiam peccati altioris ordinis est, quam bonitas infinita actus infinite intensi, cuius valor decrescebat ex capitibus loco citato enumeratis. Nec dici potest, quod gratia infinita necessaria fuerit Christo ad maiorem pulchritudinem et ornatum animae ipsius; ut enim in Christi corpore non debuerunt poni accidentia infinite perfecta, et infinita pulchritudo, sed sat erat in illo poni pulchritudinem proportionatam aetati etc., ut sic esset similis fratribus: ita similiter ornatus gratiae infinitus non erat necessarius in anima Christi Domini. Deinde si radicem consideramus, cui debeatur gratia in Christo Domino, idem probari potest. Nam gratia habitualis debebatur Christo ratione unionis hypostaticae, tamquam radice et doni tam naturae quam dignitate primi inter dona creata collata Christo Domino. Siquidem non debebatur Christo Domino gratia ratione humanitatis praecise, nec ratione divinitatis praecise, sed ratione unionis hypostaticae, quae primo quidem facit, ut natura, quam modificat, sit natura Verbi divini, secundario autem

petit, ut dotibus et gratiis digne disponatur et ornetur. At haec unio hypostatica est finita in sua entitate physica, ergo petit gratiam finitam in entitate physica, ut ita proportio sit inter radicem et passionem. Minor probatur, nam licet gratia unionis sit infinita ratione extremi, quod unit ac proinde altioris ordinis omnibus qualitativis supernaturalibus, tamen ratione suae Entitatis et perfectionis finita est, cum non contineat in se formaliter et intrinsece infinitas perfectiones se invicem excedentes. Et ex alia parte intendi non possit, cum sit modus substantialis.

Dices ex eo, quod unio hypostatica altioris ordinis est, potest exigere qualitatem inferioris ordinis infinite intensam. Respondetur, id non sequi, nam etiam in naturalibus substantia, ex qua fluunt et cui debentur proprietates connaturales, altioris ordinis est qualitativis et tamen hinc non sequitur proprietates substantiae debere esse infinitas in intensione, sed solum sequitur, finitae perfectionis naturae deberi passiones finitas, ea tamen proportionem, ut quo natura est perfectior, eo sint et passiones perfectiores, et ita naturae angelicae [84v] debetur perfectior intellectus, quam humanae etc., ita similiter in praesenti re.

Obiicies *Joan.* 3.v.34. dicitur non ad mensuram data gratia Christo. At si data esset finita gratia, ad mensuram esset data; ergo etc. Deinde si finita fuit gratia Christi, ergo potuit superari a gratia alicuius iusti. At id est contra rationem mystici capitis, quod debet influere gratiam in omnia membra. Demum si Christo fuisset collata gratia ex meritis debuisset conferri infinita gratia, sicuti meritum ipsius fuit infinitum; ergo etiam de facto debuit conferri gratia infinita, siquidem Pater aeternus sua liberalitate praeveniens meritum Christi, debuit vel tantam illi gratiam dare, quantum poterat Christus Dominus sibi ipsi mereri, vel saltem debuit relinquere locum, ut posset in via sibi acquirere suo merito, quod paterna liberalitate non acceperat; alias enim fecisset illi iniuriam. Respondetur varias esse loci illius expositiones. *Toletus* in eum locum et multi alii docent ibi non esse sermonem de gratia Christi, sed de dono, quod Deus dedit mundo, cum Filium suum misit in mundum, de quo *Joan.* 4.v.10. dicitur quod sit donum Dei. Et revera textus hunc sensum indicat, dixerat nempe D. *Joannes* Dei Filium missum in mundum, ideo subdit hoc donum non esse ad mensuram, sed sicut qui donat, infinitus est, ita et donum infinitum est: et hac de causa non dixit *Joannes* (dat ei Spiritum) sed absolute (dat Spiritum), ut inde constet non loqui ipsum de donis Christo datis, sed de ipsomet Christo donato nobis. Alii exponunt illum locum de Christo, sed aiunt sermonem esse de dono dato Filio per aeternam generationem, per quam divinitatis plenitudinem accepit, seu ut ibidem exponit D. *Joannes*, pater dedit omnem potestatem Filio et fecit illum parem sibi. Alii demum locum illum intelligunt de donis creatis Christo Domino collatis, quae etiam aliqua ratione infinita dici possunt, ut mox dicemus.

Ad secundum respondetur, si de intensione gratiae loquamur, concedo de potentia absoluta posse purae creaturae conferri intensiorem gratiam, quam habuerit Christus Dominus, de lege tamen ordinaria et secundum statum praesentis praedestinationis, nulli imo nec omnibus simul data est tanta intensio gratiae, quanta Christo Domino. Praeterea si sermo sit de sanctitate Christi et gratia unionis hypostaticae, certum est nec de potentia absoluta posse purae creaturae conferri tantam sanctitatem et gratiam, quanta fuit Christi Domini; ut enim sequenti dubio ostendemus, sanctitas, quam habuit Christus Dominus ratione unionis hypostaticae sublimior est omni sanctitate, quae conferri possit purae creaturae. Et ideo merito in *Clementina: Ad nomen de haereticis* damnantur dicentes hominem posse ad tantum [85r] gradum sanctitatis pervenire, ut amplius proficere non possit, quia dicebant, nisi hoc esset, sequeretur posse puram creaturam aequare perfectionem Christi. Id ergo merito damnatur, tum quia licet iuxta legem ordinarium dentur certi termini sanctitatis, quos nemo excedit, tamen de potentia absoluta posset excedere; tum quia etiamsi de potentia absoluta in infinitum augeretur sanctitas gratiae habitualis, tamen pura creatura nunquam posset pertingere ad sanctitatem et perfectionem Christi Domini, quae non solam sanctitatem habitualis gratiae, sed etiam sanctitatem unionis hypostaticae et personalitatis Verbi includit, ut mox dicemus. Et de hac sanctitate exponendi sunt quidam Patrum, cum aiunt sanctitatem et gratiam Christi infinitam esse.

Ad tertium respondetur Christum potuisse mereri sibi infinitam gratiam de potentia absoluta et proportionatam, radice nimirum infinito valori operum meritoriorum. De facto tamen Christus non habuit gratiam per modum praemii collati ob merita, sed per modum proprietatis debitae unioni hypostaticae; qui modus habendi gratiam perfectior est, quam si haberetur ex merito, ut in materia de merito Christi dicemus. Unde cum de facto connaturalis radix gratiae et virtutum Christi sit unio hypostatica, sicut illa finita est, ita finita sunt et dona gratiae. Non decebat vero Christum Dominum ordinare suos actus ad promerendam maiorem gratiam, tum ratione status Christi Domini clare videntis Deum. Ita enim connectuntur connaturaliter gratia et visio Dei, ut augmentum gratiae inferat augmentum visionis Dei, cum gratia ius sit ad faelicitatem; ergo in statu, quo augeri non potest beatitudo, nec gratia debet augeri, sed consistere sicut lapis consistit in centro. Status autem beatificus, cum sit ultima faelicitas et terminus ac centrum et consumatio ultima, debet esse natura sua immutabilis; ergo beatum mereri augmentum gratiae inconueniens est. Sed haec principia latius infra ostendemus. Tum quia nullus est congruus finis augmenti gratiae habitualis Christi Domini, siquidem nec ad meritum, nec ad operationem

requiratur, ad ornatum vero sufficiat unio hypostatica cum suis proprietatibus connaturalibus.

Dico 4. Haec gratia Christi finita in sua entitate et intensione secundum quasdam rationes dici potest et infinita et plenitudo gratiae. Ita *D. Thomas* q.7.a.11. quae conclusio solum indiget explicatione. Dicitur igitur infinita gratia Christi primo et potissimum ratione suppositi, cuius est. Ab eo enim habet, ut licet in entitate physica finita sit, tamen in aestimatione et appreciatione sit infinita. Quemadmodum enim ipsa Christi humanitas et opera humanitatis eo quod sint suppositi infiniti, habent in recta aestimatione infinitam dignitatem, superante quamcumque dignitatem, etiam infinitam in suo genere. Et ideo recte docuit [85v] *D. Thomas* 1.p.q.25.a.6. ad 4. humanitatem ratione unionis habere dignitatem infinitam, siquidem eo ipso, quod est natura Verbi divini, digna est infinita aestimatione, sicuti quae a Rege assumitur in coniugem, digna est regio honore et aestimatione: ita similiter et gratia et reliquae perfectiones Christi Domini infinita aestimatione dignae erant. Secundo dicitur infinita haec gratia ratione finis, cui congruit haec gratia, eo quod nec ad altiorem finem ordinari poterat, tanquam dispositio, nec poterat ab altiori fonte connaturaliter manare, velut proprietas, quam ab unione hypostatica. Tertio infinita dicitur in ordine ad effectum infinitum, nempe ad meritum infiniti valoris, licet enim infinitum valorem non acceperint merita Christi a gratia habituali, sed a persona Verbi mediante unione, quia tamen gratia dignificata a Persona Verbi concurrat ad actus infinite meritorios, tanquam principium necessarium, ut modo connaturali eliciantur actus meritorii supernaturaliter, idcirco ratione huius effectus dici potest gratia Christi infinita. Ex his etiam facile intelligitur id, quod explicat *D. Thomas* q.7.a.9. cur dicatur gratia Christi habitualis plenitudo gratiae *Joan.* 1.v.14., ubi de plenitudine illa sermo est, cuius nos participes facti sumus, quae sine dubio est gratia habitualis. Et ad *Coloss.* 2.v.9. in ipso dicitur esse plenitudo divinitatis etc. Quam plenitudinem, ut diximus, in instanti generationis accepit, tanquam proprietatem et ornamentum, vel ut *D. Joannes* loquitur, gloriam qualis decebat Unigenitum; eo enim ipso instanti, quo facta est naturalis Filius Dei adire debuit haereditatem, cum non fuerit expectanda mors patris, et statim ac factus est summus sacerdos, Doctor et caput hominum, debuit habere gratiam consummatam, in qua ut concl.2. diximus, non crevit amplius, sed eo solo modo dici potest crevisse, quo dicitur lumen solis crescere usque ad perfectum diem, *Proverb.* 4.v.18., vel quo dicitur crevisse Verbum Dei *Act.* 6.v.7., cap.19.v.20. quia scilicet plures actus sapientiae et gratiae etc. edebat; in his enim locutionibus figurate causa pro effectu sumitur.

Quomodo autem distinguitur haec plenitudo gratiae Christi a plenitudine gratiae, quam Scriptura tribuit *D. Virgini Lucae* 1.v.28., *B. Stepha-*

no *Act.* 6.v.3. et B. Joanni Baptistae *Lucae* 1.v.15., Apostolis omnibus *Act.* 2.v.4., facile est explicare; non enim ideo dicitur aliquis plenus gratia, quod maiorem gratiam habere non possit; nullus enim est terminus, ultra quem Deus augere non posset gratiam; ex quo repelluntur, qui aiunt et Christum et Joannem plenum fuisse gratia, sed minus fuisse vas Joannis; vere enim capacitas obediēcialis, quae sola esse potest ad recipiendam gratiam, non fuit minor in Joanne, quam in Christi humanitate. Plenitudo ergo gratiae, quae significat abundantissimam gratiam, duos habere potest gradus. Primus desumitur ex parte subiecti, non quidem in ordine ad intensionem, sed in ordine ad extensionem; [86r] et hac ratione illa dicitur plenitudo gratiae, quae totum hominem ita convertit in Deum, ut omnis eius cogitatio, desiderium et actio Deum sapiat, excludatque omnia, quae in Deum non diriguntur; sicut econtra quidam dicuntur pleni iniquitate ad *Rom.* 1.v.29.; quemadmodum enim is, cuius omnes actiones occupantur a gratia, dicitur plenus gratia, eo quod nullus sit in ipso actio vacua gratia, ita econtra scelerati quidam dicuntur pleni iniquitate. Cum huiusmodi plenitudine gratiae non pugnat augmentum intensivum gratiae, siquidem et aer potest hac ratione dici plenus lumine, si omnes eius partes illustrentur, nihilominus potest recipere intensionem luminis. Secundus gradus huius plenitudinis desumitur in ordine ad finem et munus, ad quod obeundum datur; si enim pro mensura finis seu muneris detur mensura gratiae, dicitur plenitudo gratiae, hoc est adaequata tali muneri gratia collata esse ipsi.

Cum igitur Christus Dominus dicitur plenus gratia, non solum significatur prima illa plenitudo longe perfectiori gradu inesse ipsi, quam ulli purae creaturae, sed etiam significatur tantam perfectionem gratiae esse collatam Christo, quanta potuit esse necessaria ad perfectum exercitium et ministerium redemptoris, doctoris, legislatoris etc. Alii vero dicuntur pleni gratia, quia tantam habuerunt gratiam, quanta necessaria fuit ad digne obeundum munus, ad quod destinabantur, v. g. matris Dei, Apostolatus etc. Sed quanto nobilius fuit Christi munus, quam caeterorum, tanto plenitudo gratiae ipsius plenitudinem caeterorum superabat; ac proinde haec plenitudo Christi summa fuit, quae esse potuit de lege ordinaria, tam quoad intensionem, quam quoad extensionem, ut sit ipse primum tenens in omnibus, sicut decebat filium Dei naturalem.

DUBIUM 2.

An Christus Dominus eguerit gratia habituali ad suam sanctitatem vel ad recipiendam unionem hypostaticam?

Dico 1. Ex vi unionis hypostaticae humanitas Christi Domini esset summa sancta et grata Deo, etiamsi careret gratia habituali, ac proinde non fuit necessaria gratia habitualis ad hoc, ut Christus absolute sanc-

tus esset, sed tantum ad consummatam perfectionem extensivam sanctitatis, et ut connaturaliter eliceret actiones supernaturales haberetque ornamenta debita Filio Dei, ut Dubio 1. diximus. Hanc conclusionem probat *Suarez* dist.18.sect.1. et est communis Patrum sententia. *Augustinus* c.40. *Enchirid.* docet in ipso exordio [86v] naturae Christi factam esse illi connaturalem gratiam, ut peccatum nullum admittere posset. Et subdit: Non gratia filius, sed natura etc. et *Bernardus* serm.4. super Missus est ait Christum sanctum fuisse per Spiritus sanctificationem et per Verbi assumptionem; idem probant alii Patres ex illo Ps.44.v.8. Unxit te Deus etc., ubi in sensu litterali sermo est de Christo, quemadmodum indicant illa, quae praecesserant, Sedes tua Deus in saeculum etc., quae de Salomone intelligi non possunt. Quod etiam ex Apostolo manifeste constat ad *Hebr.* 1.v.9., ubi contra Judaeos ex hoc loco sumit argumentum, cum tamen efficax argumentum non nisi a sensu litterali sumi possit. Unctio autem a qua Christi nomen ortum habet, qui passim in Scriptura unctus dicitur *Isai.* 61.v.1., *Dan.* 9.v.24., *Act.* 4.v.27. et cap.10.v.38. significat interdum gratiam et communicationem donorum Spiritus Sancti, qua ratione Christus dicitur unctus Spiritu Sancto *Act.*10.v.38., ut bene notat *Irenaeus* lib.3.c.20.n.8. Tamen Patres unctionem hanc, de qua psalter loquitur, explicant esse unionem hypostaticam, et docent hanc esse sanctitatem Christi Domini. Ita *Damascenus* 3. de fide c.3. et clarius *Nazianzenus* oratione 36. quae est 4. de Theologia n. 7.; divinitate, inquit, delibutus est, haec enim humanitatis unctio est non operatione sanctificans, ut in aliis, sed totius ungentis praesentia. Et paulo superius n.89. dixerat, Deus per se hominem sanctitate afficit fermentique instar condit. Idem *Nicetas* in illum locum n.49. alii, inquit, per gratiam tantum sanctificabantur, ideoque Christiani dicebantur, at in Christo ipsisima divinitatis praesentia unctionis locum tenebat. Similia *Augustinus* de Trinit. cap.26.; et *Eusebius* lib.8. Demonstr. Evang. c.2. ideo inquit sanctum sanctorum vocari Christum, quia solus unctus est unguento divinitatis. Ratione probatur conclusio; nam ut cum D. *Dionysio* ait D. *Thomas* hic q.27.a.2. sanctitas est immaculata puritas animae; sed per unionem hypostaticam non solum excluditur omnis macula, atque adeo constituitur purissimus Christus Dominus, sed etiam excluditur physica potentia ad peccandum, ita ut ex natura rei unio hypostatica postulet physicam impotentiam ad peccandum, eo quod ne quidem de absoluta potentia dari possit humanitatis concursus generalis ad actum malum, ut q.25. probavimus, in quo excedit unio hypostatica non solum gratiam habitualement, sed etiam confirmationem in gratia, quae licet impediatur peccatum, non tollit tamen physicam potentiam ad peccandum; ergo. Deinde Christus ex vi unionis hypostaticae est Filius Dei naturalis, ut probavimus, ergo ex vi illius est sanctus; nam si gratia habitualis constituens filios adoptivos 1. *Joan.* 3.v.1. vere sanctos constituit eo, quod

nemo possit esse filius Dei et consequenter haeres honorum et beatitudinis paternae, nisi sit illi gratus et sanctus; ergo multo magis id praestabit gratia, quae constituit Filium naturalem. Demum si gratia iustificans [87r] reddit hominem sanctum eo, quod est participatio quaedam naturae divinae 2. *Petri* 1.v.4. quod constituit haeredes beatitudinis ad *Rom.* 8.v.17., 1. *Pet.* 3.v.22. domesticos Dei, ad *Eph.* 2.v.19. transformatos in imaginem Dei, 2. *Cor.* 3.v.18. et ob alios similes effectus, multo certe magis unio hypostatica reddet Christum sanctum; nam per illam non solum particeps fit humanitas divinae naturae per donum aliquod creatum, sed substantialiter et corporaliter habitat in ea plenitudo divinitatis ad *Coloss.* 2.v.9. nec solum transformat in imaginem Dei, sed facit, ut Christus Dominus sit imago Dei et figura substantiae eius seu facies Dei, ut initio huius materiae diximus; ergo.

Verum *Suarez* disp.18.sect.1. s^s sed quaeres et disp.49.sect.1. obiect.1. post 2-m con. et *Asturacensis* q.1.a.1. Conc.3. et 4. docent solam personam Verbi esse, quae formaliter sanctificat humanitatem Christi Domini et non unionem hypostaticam, et idcirco solum tribui unioni sanctificationem, quia per illam acquirit humanitas sanctitatem formalem, quemadmodum unio gratiae habitualis naturae cum anima non est forma sanctificans, sed tantum infusio, per quam gratia sanctificans animae coniungitur.

Ego vero existimo imprimis praeter sanctitatem personalem Verbi, quae coniuncta humanitati constituit illam sanctam sanctitate increata, etiam ipsam unionem hypostaticam esse formam creatam sanctificantem. Primum patet, nam personalitas relativa Verbi ex se pugnat cum peccato et constituit filium Dei naturalem incapacem peccati, summe dilectum a Deo, et principium meriti infiniti; ergo est vera sanctitas et immaculata puritas; ergo, quemadmodum sanctitas creata constituit sanctum et iustum eum, cui unitur, etiam sanctitas increata constituet sanctum eum cui unitur. Secundum probatur, nam unio hypostatica est donum supernaturale multo excellentius gratia habituali, immo etiam ipsa beatitudine, quae tamquam consequentia ornamenta debentur connaturaliter unioni hypostaticae. At gratia habitualis et visio beatifica ex natura rei ita excludunt peccatum, ut ne quidem de potentia absoluta possint simul in eodem subiecto esse, ut alibi probandum est; ergo etc. Deinde ipsa unio hypostatica est donum quoddam incomponibile cum peccato; ergo etc.

Dico 2. gratia habitualis non est dispositio necessaria ad unionem hypostaticam, sed potius proprietas connaturaliter debita unioni hypostaticae, ac proinde a Deo producta fuit in humanitate Christi simul cum unione. Ita D. *Thomas* q.7.art.13. Prima pars probatur, nam licet de potentia absoluta potuerit gratia habitualis esse dispositio [87v] con-

grua ad unionem hypostaticam eo, quod Deus nollet unire hypostatice nisi naturam ornatam gratia aliisque donis; tamen dispositio necessaria ex natura rei esse non potuit, tum quia sicut gratia habitualis, habitus fidei, lumen gloriae etc. licet sint supernaturalia, non postulant tamen ex natura rei donum superadditum, quo eleuetur potentia ad eorum receptionem, alioquin daretur progressus infinitus, ita nec unio hypostatica postulabit, tum quia natura Christi Domini in triduo mortis unita fuit hypostatica Verbo sine ulla dispositione gratiae habitualis; ergo etc. Tum demum, quia si gratia habitualis ex natura rei esset dispositio ad unionem hypostaticam et ad illam ordinaretur, etiam in nobis ad illam esset ordinata. Secunda pars patet et imprimis, quod unio hypostatica non sit principium physico et connaturali influxu productivum gratiae, quia unio non est operativa ex sua natura, sed solum coniungit supposito naturam, quae est radix operationum. Et ratio a priori est, nam cum natura non sit aliud, quam principium operationum, si per unionem hypostaticam constitueretur principium physicum novarum operationum praeter operationes, quarum humanitas secundum se, et Verbum secundum se radix est, evidenter sequeretur constitui tertiam naturam in Christo, quod haereticum est; ergo etc. Quod nihilominus gratia tanquam proprietas et ornamentum debeatur unioni, patet tum, quia Christo ratione huius unionis debetur gloria quasi unigeniti; scilicet qualem decet habere unigenitum Dei; ergo cum ratione unionis hypostaticae Christus Dominus sit filius naturalis Patris, debetur illi haereditas paterna, gratia scilicet et gloria; et quamvis ratione finis Incarnationis differri debuerit gloria corporis ipsius, tamen nulla fuit ratio, cur quoad gratiam et alia dona non adierit statim haereditatem paternam debitam sibi iure filiationis; ergo. Tum quia humanitas eo ipso, quod unita est Verbo, habet esse supernaturale, ergo debet etiam habere operationes et principia operandi supernaturalia, ac proinde, sicut ad esse naturale requiruntur naturaliter proprietates, ita ad esse supernaturale requirebantur supernaturales proprietates.

DUBIUM 3.

An Christus secundum humanitatem fuerit caput hominum et angelorum influens gratiam in illos.

Certum est primo Christum Dominum secundum humanitatem esse caput Corporis mystici Ecclesiae, influens in illud, ut constat ex illo *Eph.* 1.v.20. ubi Christum suscitatum a mortuis ait Apostolus evectum esse super omnia, ut sit caput Ecclesiae; ergo et secundum illam naturam, secundum quam suscitatus est, caput est Ecclesiae. Idem habetur ad *Coloss.* 1.v.18. et ob eam causam nos dicimur membra Christi [88r], ad *Rom.* 12.v.4., 1. *Cor.* 12.v.12. Idipsum ex Patribus probat *Suarez* disp.

23.sect.1. Ratio est, nam quemadmodum in humano corpore caput dicitur, quod caeteris partibus eminet et in illas influit, ita cum in mystico Ecclesiae corpore Christus sit super omnia et in omnibus primatum tenens ad *Coloss.* 1.v.17. de cuius plenitudine omnes accipimus, defluente ex capite Summi Sacerdotis nostri unguento sanctitatis in oram vestimenti, idcirco merito caput appellatur, solus nempe ipse est caput influens per internam gratiam, praelati vero solum dicuntur capita subditorum eo, quod per auctoritatem gubernandi movere possunt subditos; praeterea non solum animarum, sed etiam corporum nostrorum caput est Christus, siquidem et corporibus meruit gloriam, ut scilicet reformatum corpus humilitatis nostrae configuretur corpori claritatis suae ad *Philipp.* 3.v.21. Quare vero potius caput, quam cor mystici corporis appelletur, cum etiam cor influat in alia membra, late explicat *Driedo* de captivitate et redemptione generis humani tract. 2. cap. 2. parte 3. art. 5. varias capitis praerogativas adferens et eas Christo accomodans. An autem dici possit Christus Dominus esse membrum Ecclesiae, solum de nomine potest esse quaestio.

Certum est secundo Christum Dominum etiam secundum humanitatem esse aliquo modo caput Angelorum, ut recte *D. Thomas* q.8.a.4., et constat ad *Coloss.* 2.v.10. qui est caput omnis principatus etc. ad *Eph.* 1.v.21. constituens eum super omnem principatum et potestatem etc. Et subdit Apostolus v.22. ipsum constitutum caput super omnem Ecclesiam, at omnis Ecclesia etiam angelos complectitur, ut bene notat *D. Augustinus* in *Enchiridii* c.56.; ergo etc. Ratio est, nam in Christo Domino respectu angelorum reperiuntur ea, quae necessaria sunt ad rationem capitis, scilicet excellentia super alia membra et influxus; certum enim est Christum Dominum, si non aliud, saltem maiorem cognitionem rerum supernaturalium et illustrationem influere in angelos. Nec ad rationem capitis mystici necessaria est alia consubstantialitas, quam ut et caput et membra sint naturae intellectuales; si enim hoc non sufficeret, nec secundum divinitatem quidem posset Christus Dominus esse caput angelorum.

Certum est tertio, quod licet Christus proprie non sit caput aliorum creaturarum, eo quod caput dicatur respectu corporis mystici, in quod influit dona spiritalia, tamen eo sensu dici potest etiam caput aliarum creaturarum, quod sit primogenitus omnis creaturae in omnibus primatum tenens, per quem et propter quem aliquo modo condita sunt universa, ut supra, cum de causa finali Incarnationis ageremus, explicatum est.

Certum est quarto gratiam capitis in Christo Domino esse ipsam gratiam unionis hypostaticae [88v], ut docet *D. Thomas* q.8.a.5., *Damasce-nus* de fide c.22. Ratio est, nam per eam gratiam Christus est caput, per

quam habet vim influendi dona gratiae in Ecclesiam. Sed humanitas Christi Domini hanc vim non habet per gratiam habitualement, sed per gratiam unionis, a qua habet ut eius opera sint valoris infiniti et ut aliis mereri possit. Quamvis in gratia Capitis includatur etiam habitualis gratia, tamquam consummatio accidentalis illius gratiae substantialis. Ratio est, nam Christus Dominus habuit vim merendi aliis et consequenter influendi sanctitatem in alios secundum omnem illam rationem, qua gratus fuit. Atqui gratus fuit etiam accidentaliter per habitualement gratiam, ergo influxit in alios, ut causa meritoria, etiam per gratiam accidentalem.

Solum igitur controversia, an Christus Dominus secundum humanitatem sit caput angelorum influens in illos gratiam. Ita *Suarez* dist.23.sect.1. concl.2., *Viguerinus*, *Catherinus*, *Naclantus*, *Arboreus*, *Galatius*, quos refert et sequitur idem *Suarez* disp.42.sect.1.concl.1. Probatur primo ex illo ad *Eph.* 1.v.10. ubi dicitur Deus instaurare in Christo omnia, quae in caelis et in terra sunt. Et v.22. dicitur Christus caput super omnem Ecclesiam. Ad *Coloss.* 1.v.20. pacificare quae in caelo et terra sunt, et *Joan.* 14.v.6. nemo venit ad Patrem, nisi per me. Verum, quia ut *Suarez* fatetur, illa disp.42.sect.1. dicto 1. haec sententia nec ex Scripturis, nec ex Patribus potest efficaciter probari, siquidem Patres, qui dicunt angelorum sanctificationem esse a Christo Domino, loquuntur de Christo Domino secundum divinitatem, non secundum humanitatem. Idcirco probat secundo ratione. Ex angelis et hominibus una constituitur Respublica spiritualis, una Ecclesia, at unius corporis unum debet esse caput; ergo etc. Tertio angeli in via et Adam in statu innocentiae habuere fidem Christi Domini; ergo per eam fidem vivam sanctificati sunt; ergo per Christi merita. Antecedens est D. *Thomae* 1.p.q.64.art.1. ad 4., *Augustinus* lib.5. de Genes. ad lit. c.19.

Dico breviter Christum Dominum non meruisse gratiam iustificantem angelis et ita secundum humanitatem non esse caput angelorum per influxum sanctitatis, sed solum per influxum illuminationis circa mysteria supernaturalia. Ita *Bonaventura*, *Paludanus*, *Durandus*, *Alensis*, *Driedo* relati a *Soario* disp.42.sect.1. et praeter illos *Medina* hic q.8.a.4. ad 4. et q.1.a.3. ad 4., *Asturacensis* q.6. de gratia Christi 9. praesertim fol. 847., *Soto* 4.d.49.q.4.a.2. post 2.concl., *Molina* 1.p.q.art.2. disp. unica, membro 5. con.7. ubi ait non dubitare se contrariam sententiam falsam esse. [89r] Probatur primo ex illo ad *Hebr.* 2.v.11. qui sanctificat et qui sanctificantur ex uno omnes (ita nempe habet vulgata editio), propter quam causam non confunditur fratres eos vocare. Ubi illud ex uno Deo conditore ut vult *Suarez* illa disp.42.sect.1. sed potius ex uno primo patre Adamo, siquidem Apostolus hanc dependentiam ex uno ait causam esse, cur Christus Dominus vocet homines suos fratres. Ergo iuxta Apostolum

omnes, qui a Christo Domino sanctificati sunt, participes sunt eiusdem naturae humanae descendentes ex uno primo patre. Respondet *Suarez* loqui ibi Apostolum de sanctificatione per redemptionem. Sed contra est, nam si ex Christi meritis data est aliqua sanctificatio praeter sanctificationem per redemptionem, non vere dicerentur ex uno descendere eos, qui sanctificantur et qui sanctificat, nec potuisset Apostolus nomine sanctificationis illam solam significare, quae est iustificatio a peccatis, seu redemptio. Idem probatur ex illa parabola *Matth.* 18.v.12., *Luc.* 15.v.4. adiuncta Patrum expositione, ubi bonus pastor dicitur relinquere 99 oves, ut quaerat unam, quae perierat, hoc est, quemadmodum explicat *D. Ambrosius* lib.4. in *Lucam* c. de ove centesima, *Anselmus*, *Beda*, *Theophylactus*, *Gregorius* et alii, reliquit angelos in caelo et per incarnationem quaesivit hominem perditum in uno Adamo. At si angeli fuissent sanctificati per merita Christi et Verbum incarnatum fuisset etiam ad merendam sanctitatem angelis, non recte dicerent Patres Christum reliquisse angelos, quando per incarnationem venit in hunc mundum, ergo secundum expositionem Patrum significat parabola datum esse angelis gratiam independentem a meritis Christi. Confirmant alii, qui ex *Augustino* c.61. *Enchiridii*, ubi ait Christum non esse mortuum pro angelis. Et ex illo ad *Hebr.* 2.v.16. nusquam enim angelos apprehendit, quae verba *Chrysostomus*, *Ambrosius*, *Theophylactus Primas.*, *D. Thomas* et alii, quos refert *Suarez* disp.42. in fine sectionis 1. ita ponderant, ut in verbo apprehendi emphasim agnoscant, eum nempe dicimus apprehendere, quem fugientem assequimur et detinemus. At Christus Dominus solos homines fugientes apprehendit, non angelos; ergo etc. Sed haec non multum urgent. Nam licet Christus morte sua meruisset angelis gratiam, non ideo tamen diceretur mortuus pro angelis, sicuti meruit Christus aliquid sibi ipsi ad *Philipp.* 2.v.9., ad *Hebr.* 2.v.9. Nec ideo tamen dici potest mortuus pro seipso, mortuum nempe esse Christum pro aliquo, significat pro illo satisfecisse Christum Dominum. Probatur secundo argumento, quo utitur *Soto* loco citato, gratia angelorum non fuit magis pendens a gratia Christi, quam gratia primi parentis in statu innocentiae, est enim par utrobique ratio. Sed gratia Adami in statu innocentiae non fuit dependens a meritis Christi, ut q.1.art.3.dub.2. ad 2. dicebamus. Siquidem Christi adventus dependens fuit a miseria peccati Adae, gratia autem status innocentiae [89v], nullo modo fuit dependens a tali miseria. Praeterea decretum dandi gratiam originalem Adamo ordine naturae fuit ante praevisionem peccati Adami, decretum vero Incarnationis fuit post praevisionem peccati Adami, ergo post decretum dandi gratiam Adamo, atque ita status innocentiae non fuit dependens a meritis Christi. Et fatetur *Suarez* illa disp.42.sect.1. in 3. argumento 1. sententiae non posse hoc argumentum respondere, si concedamus Christum non fuisse venturum homine non peccante, seu quod idem est, pri-

mariam causam Incarnationis fuisse redemptionem generis humani, quia dependentia Incarnationis a miseria peccati consistere non potest cum dependentia status innocentiae ab Incarnatione. Nec ad extollenda merita Christi Domini necessarium fuit, ut gratia status innocentiae et angelorum a Christi meritis ortum habuerit; summa enim excellentia meritorum Christi in eo consistit, quod oblata sint pro inimicis ad commendandam charitatem Dei.

Dices gratiam, quam habuit Adam in statu innocentiae, in intentione fuit independens a meritis Christi, proinde futura fuisset alia via, etiam si Christus non venisset, nec Adam peccasset. In executione tamen dependens fuit a meritis Christi, sicuti nostra beatitudo in executione pendet a meritis, licet prima electio ad gloriam non pendeat a meritis. Sed hoc nullus est momenti, nam intentio libera Dei non potest esse sine effectui Dei ad extra, ut q.1. articulo 3. dicebamus; ergo ut in Deo sit aliqua intentio conferendi bonum independentem a meritis, debet Deus aliquem effectum facere independentem a meritis; sicut enim intelligi non potest intentio Dei sine aliquo effectui, ita intelligi non potest intentio ante merita sine aliquo effectui, praecedente merito, at si omnis gratia Adami et angelorum est ex meritis Christi, nullus prorsus assignari potest effectus supernaturalis ante praevisionem meritorum Christi; ergo nec ulla intentio dandi gloriam Adamo et Angelis. Applicari etiam contra hanc responsionem possunt, quae q.1. articulo 3. contra *Suarium* et *Molinam* attulimus. Simile quod adferebatur de praedestinatione, et falsum assumit, et ii, qui ita sentiunt, assignare possunt gratiam praevenientem, quam Deus confert praedestinatim, independentem a meritis ipsorum et ex illa intentione datur, quae in praedestinatione est ante merita.

Ad argumenta *Suarii* respondetur ad primum illud instaurare nihil aliud significat, quam immutationem in meliorem statum, et ita etiam angeli per Christum illustrati sunt maiori cognitione rerum supernaturalium, et idcirco *Iraenaeus* lib.1.c.2., lib.5.c.20. pro „*instaurat*“, legit „*recapitulat*“, id est, ad unum caput reducit, illa nempe reductio rerum intellectualium ad unum caput fieri debet per aliquem [90r] influxum supernaturalem capitis, atque ideo debuit esse instauratio per immutationem in meliorem statum. Dicitur vero Christus caput omnis Ecclesiae, quia aliquem influxum habet in totam Ecclesiam et etiam in angelos, inde tamen non sequitur in omnia membra similem influxum habere; ac proinde nec sequitur Christum influere in angelos gratiam et sanctitatem, ex quo patet solutio ad secundum argumentum. Ad *Coloss.* vero primo dicitur Christus pacificare ea quae in caelo et terra sunt, quia ablato peccato hominis, per quod homines et angeli sancti inimici erant, pax inter illos sancitur, ut explicat *D. Augustinus* in *Enchiridio* c.63. Illo

vero *Joan.* 14.c. de solis hominibus sermo est. Ad tertium *Molina* 1.p.q.57. art.5.disp.2. in fine ait incertum esse, an angeli in via habuerint fidem Incarnationis, et multi veterum Patrum negant habuisse, ut late ostendit *Gabriel Vazquez* 1.p.disp.215.c.2. Et *D.Thomas* cum *Augustino* tantum ait angelos maxime ex quo facti sunt beati, vidisse mysterium Incarnationis. Sed concedo in via revelatum fuisse angelis hoc mysterium, sicut et Adamo fuit revelatum in statu innocentiae, inde tamen non sequitur vel angelos vel Adamum accepisse primam iustitiam ex meritis Christi, ut quaestione 1. explicavimus.

DUBIUM 4.

De virtutibus et donis Christi Domini.

Certum est apud omnes in Christo Domino fuisse omnes virtutes et omnia dona Spiritus Sancti, quae non pugnant cum statu beatitudinis animae Christi; quam, ut infra ostendemus, ab instanti conceptionis habuit. Ex iis vero, quae secunda secundae disputavimus, facile intelligi potest, quae virtutes et dona repugnent statui beatitudinis.

QUAESTIO IX., X., XI., XII.

DE INTELLECTU ET SCIENTIA CHRISTI DOMINI

Supponendum est primo contra *Macharium* et *Monotheletas*, in Christo Domino non tantum fuisse duas voluntates, sed etiam fuisse duplicem intellectum et actus intellectus duplices, nimirum intellectiōnem creatam et increatam. Patet tum ex iis, quibus supra ostendimus Verbum divinum assumpsisse integram naturam humanam, ac proinde etiam animam rationalem, tum ex iis, quibus infra contra *Monotheletas* ostendemus in Christo Domino fuisse duplicem voluntatem et duplices eius actus; eadem enim est ratio intellectus et voluntatis; tum demum, quia Christo Domino in Scriptura non solum tribuitur admiratio *Matth.* 8.v.10. sed etiam, quod profecerit sapientia coram Deo et hominibus; hoc est [90v], ut supra explicavimus, quod plures actus sapientiae exercuerit. Et ratio est, nam quemadmodum Christus Dominus ut verus homo esset similis fratribus per omnia, excepto peccato, debuit habere sensus et actus illorum, ita debuit habere intellectum et consequenter etiam operationes intellectus, cum enim actus intellectus creati nullam involvant imperfectionem repugnantem statui Christi Domini; et ex alio capite potentia sit propter operationem, ne esset otiosus intellectus Christi Domini, debuit elicere actus intellectiōnis creatos.

Supponendum secundo animam Christi nec de potentia absoluta potuisse intelligere per intellectionem increatam unitam sibi, sed per solam creatam intellectionem. Est contra *Hugonem* et alios, quos refert *Suarez* dist.24.sect.2. qui docent animam Christi intellexisse intellectione divina sibi unita. Contrarium tamen est manifeste verum, tum quia in 6. Synodo *Agatho* Papa contra Monotheletas ait impossibile esse operationem unius naturae, nam ubi est diversa substantia, inquit, nequit esse una operatio, quod ipsum ex *Ambrosio* et aliis probat *Suarez* loco citato, tum quia intellectio est vitalis tendentia in obiectum, quae si non sit ipsa vita substantialis, ut in Deo, necessario debet esse operatio procedens a vita, ea ratione, qua vita est; ergo contradictionem implicat aliquid esse intellectionem alicuius viventis, quod non sit ipsa vita substantialis aut ab illa proficiscatur. Actio enim vitalis, si non sit ipsa vita substantialis, petit produci et recipi in cognoscente. At fieri non potest, ut divina intellectio producatur ab anima Christi, ergo etc. Simili ratione probandum est non posse animam Christi velle volitione divina, praesertim cum determinatio libertatis et indifferentiae, quae formaliter est in voluntate, non possit in alio consistere, quam in actione et influxu potentiae indifferentis, licet igitur bene intelligi possit humanitatem subsistere divina subsistentia et intellectum beatorum determinari ab essentia divina unita illi per modum speciei, eo quod nec terminatio, nec unio divinae essentiae per modum speciei sit operatio et actio vitalis, de cuius ratione est procedere a vita, tamen intelligi non potest divina intellectio ita unita humanitati, ut per illam intelligat anima Christi, cum intelligere sit operatio vitalis, nec esse possit sine activo influxu intelligentis. Sed circa increatam intellectionem non potest intelligi ullus influxus animae Christi; ergo etc.

Supponendum est tertio in anima Christi nullum fuisse errorem, nullam ignorantiam, sed omne iudicium intellectus Christi Domini fuit verum, certum et evidens, ita *D. Thomas* q.15.a.3., *Suarez* dist.24.sect.3. Probatur, tum quia Christus Dominus plenus fuit gratia et veritate, [91r] in quo erant omnes thesauri sapientiae divinae. At non fuit plenus veritate, si aliquid in illo vacuum fuit et carens veritate; tum quia in eo fundatur certitudo nostrae fidei, quod Christus Dominus nec decipere, nec decipi potuerit. At potuisset decipi, si vel ignorantia laborasset, vel habuisset cognitionem incertam, ac proinde erroris periculo expositam; tum demum, quia magna imperfectio est error intellectus, nec ullam utilitatem adferre potuit in Christo Domino ad nostram redemptionem, sicut attulerunt imperfectiones naturales famis, lassitudinis, etc., imo potius obfuiscent imminuendo auctoritatem Christi loquentis; ergo etc.

Unde Christus Dominus nullum habuit actum opinionis et fidei humanae, sed scientia quidem infusa omnia, quae referebantur, cognos-

cebat clara esse vel non esse, scientia vero acquisita solum iudicabat evidenter id esse credibile vel non credibile, non iudicabat vero id ita esse vel non esse, nisi aliunde haberet evidens principium talis iudicii, quale habuit, cum beatissima Virgo aliquid referebat, sciebat nempe illam confirmatam in gratia non mentiri. Addit et bene *Suarez*, ne quidem de potentia absoluta potuisse in Christo Domino esse ullum iudicium falsum, nam ad prudentem providentiam naturae rationalis spectat, non permittere ullam deceptionem, quam facile posset impedire in propria natura; ergo incumbere Verbo, ne permetteret etc. Deinde id constat argumento, quo 2. secundae probavimus Deum non posse dicere falsum. Quia ad rationem divinae personae spectat, ut sit prima veritas, in dicendo. At si persona divina, per naturam assumptam mentiri posset, id non esset verum, atque ita imminueretur auctoritas personae loquentis per naturam assumptam, et ita tota fides collaberetur; ergo. Deinde licet anima Christi Domini non cognoverit cognitione creata omnia possibilia, non ideo tamen dicitur aliquid ignorare. Nam ignorantia non significat quamcumque negationem scientiae, sed privationem scientiae, quae inesse deberet iuxta conditionem et statum propriae naturae. Ut igitur homo, cuius scientia inferior est cognitione angelica, et tamen non propterea dicitur ignorans, ita etc. Argumenta haereticorum contra hanc veritatem late refert *Bellarminus* tom.1. lib.4. de Christo.

DUBIUM 1.

De scientia divina Christi Domini.

De divina Christi scientia nihil aliud hoc loco dici potest, quam quod 1.p.q.14. de scientia Dei in communi disputari solet. Ex iis vero, quae ibi late sunt probanda.

Suppono primo divinam naturam esse viventem, et quidem vita spirituali et intellectuali, ut probat *Augustinus* 15. de Trin. c.5. et patet ex illo *Joan.* 5.v.26. Pater habet vitam in [91v] semetipso, dedit filio habere vitam etc. Et ratione naturali est evidens. Cum autem in Scriptura Deo tribuatur scientia etc., sequitur Deum esse viventem vita intellectuali et spirituali, cum vita sensitiva et vegetativa includant imperfectionem repugnantem Deo. Unde *Aristoteles* 12.met. t.39. vita, inquit, Deo inest, siquidem intellectus intellectionis sui, id est suiipsius. Ratione idem patet. Nam ens, quod est a se intrinsece et essentialiter, est substantia simplex et immaterialis; ergo est vivens vita intellectuali. Consequentia patet, nam si in rebus creatis ratio immaterialitatis, quae reperitur in quibusdam substantiis, coniunctam habet rationem vitae intellectualis, eo quod ad operationem intellectualem, quaelibet substantia spiritualis sit sufficiens, potiori ratione inveniri debet ratio vitae intellectualis

in substantia summe spirituali et immateriali. Antecedens vero probatur. Id enim, quod est a se, necessario debet esse substantia, accidens enim habet causam sui esse, nimirum subiectum, cui inest, vel a quo producitur. Praeterea ens a se debet esse simplex et incorporeum. Quod enim componitur, pendet a partibus tamquam causis intrinsicis, ergo primum ens independens ab ulla causa essentialiter est simplex et incorporeum. Ex quo ulterius sequitur, intelligere Dei realiter et identice esse ipsam Dei essentiam, cum Deus sit omnino simplex, nec ullo modo compositus realiter. An vero formaliter etiam intellectio sit ratio constituens essentiam Dei, vel attributum potius virtualiter consequens essentiam, magna est controversia. Nam etiamsi quicquid in Deo est, re ipsa sit ipsamet natura divina, tamen nostro modo concipiendi cum fundamento in re, in simplicissima Dei substantia, quaedam rationes concipiuntur, quae formaliter constituunt ipsam divinam naturam, aliae vero, quae veluti proprietates et attributa naturae virtualiter consequuntur essentiam Dei iam constitutam, nec ingrediuntur ipsam formalem constitutionem essentiae ut sic, ut evidenter constat in divinis personalitatibus, quae non includuntur in ipsa constitutione essentiae divinae, ut essentia est. Sicut etiam in nobis, licet differentia individuans identificetur cum essentia nostra, et passiones entis cum ente etc., non sunt tamen rationes essentielles. Similiter in Deo, potentia, immensitas, etc. non sunt idem cum essentia secundum rationem, nam includunt respectum ad creaturas, et ideo considerantur a nobis, ut passiones essentiae. Unde *Damascenus* 1. de fide c.4. bonum, ait, iustum, sanctum etc. naturam consequuntur, nec ipsam naturam, sed quae illam assectantur, ostendunt. Eodem modo loquuntur ceteri Patres. Et ratione patet, nam operatio, quae est v. g. actus volendi, (et eadem est ratio de duratione, praesentia Dei, etc.) essentialiter supponit actum intelligendi; ergo et substantiam intellectivam actu constitutam; ergo in divina substantia intelliguntur quaedam rationes identificate quidem illi a parte rei, sed non tales, quibus divina essentia formaliter intelligatur constituta. [92r]

Deinde certum est rationem vitae non minus includi in constitutione essentiae divinae, quam includatur ratio entis a se, tum quia in creatis viventibus ratio vitae non est proprietas consequens essentiam, sed ratio inclusa in essentia; ergo et in Deo similiter, tum quia ratio vitae in eo sita est, quod sit vel actualis operatio, vel talis ratio substantialis, quae ex seipsa operari possit immanenter etiam in statu naturali, ut habet *D. Thomas* 1.p.q.18.a.1. ad 2. et a.2. At substantia Dei in suo primo conceptu, aut includit rationem actualis operationis, aut saltem tale esse substantiale, cui necessario sit connexa, imo et identificata operatio immanens, ergo in conceptu essentiae divinae includitur ratio viventis. Ex quo postea evidenter sequitur rationem vitae intellectualis includi

in constitutione divinae essentiae. Siquidem in substantia pure intellectuali spiritali non potest reperiri alia ratio vitae, quam intellectualis, nec in Deo explicari potest ratio vitae per operationem volendi; siquidem actio volendi, cum sit posterior intellectione, supponit rationem vitae constitutam per intellectionem, ac proinde optime concludit *Suarez* dist.30.Met. sect.16.n.14. de essentia Dei esse rationem vitae intellectualis.

Praeterea cum in latitudine viventis perfectissima sit vita intellectualis, sequitur, id quod bene docet *Suarez* loco citato, ultimam et perfectissimam rationem constituentem divinam essentiam nostro modo intelligendi esse vitam intellectualem, quod probari potest ex *D.Thoma* 1.p.q.93.a.2., ubi probat bruta non esse condita ad imaginem Dei, sed solos homines. Ad rationem enim imaginis non sufficit similitudo generica, inquit, sed requiritur similitudo secundum speciem, vel certe secundum ultimam differentiam, ergo cum solus homo sit similis Deo, non in eo solum quod existat et vivat, sed etiam quod intelligat. Solus igitur homo est imago Dei etc. Ex quo discursu clarum est secundum *D.Thomam* esse intellectivum esse veluti ultimam differentiam constitutivam divinae essentiae. Nam a.6. subiungit, imaginem Dei esse in homine secundum gradum intellectivum. At imaginem hanc dixerat debere consistere in similitudine secundum ultimam quasi differentiam; ergo etc. Consequitur, nam ultimus et perfectissimus ac quasi specificus gradus essentiae divinae ille est, in quo tamquam nobilissimo consistit Dei beatitudo; si enim alius esset nobilior gradus, in eo deberet consistere beatitudo. At beatitudo Dei consistit in intellectione sui, ergo gradus perfectissimus, secundum quem convenit Deo beatitudo, est gradus intellectivus.

Illud tamen est discrimen inter vitam creatam et Dei, quod ratio vitae creatae est principium substantiale effective productivum operationis immanentis. [92v] In Deo vero non potest ratio vitae includere principium reale, quod per veram causalitatem producat in se actionem vitalem intelligendi etc. Siquidem actio intelligendi in Deo identificata est divinae essentiae, nec habere potest principium effectivum. Solum igitur consistere potest ratio vitae intellectivae Dei, vel in actuali intellectione, vel in aliqua perfectione virtualiter anteriore, quae necessario connexam et sibi identificatam habet actionem intelligendi.

In qua re *Suarez* disp.30.Metaph. sect.15.n.14. et 15. ait ratione vitae intellectivae constituentem ultimam divinam essentiam, non constitui in Deo per aliquam perfectionem quae sit radix intellectionis, sed per ipsam actualem intellectionem, velut ultimum constitutivum divinae naturae. In qua sententia facile est explicare cur in divinis processio per intellectum sit generatio.

Mihi tamen contrarium verius videtur, videlicet intellectionis actualis rationem identificatam divinae essentiae non esse formaliter rationem constituentem Deum in ratione viventis, sed solum esse attributum virtualiter consequens divinam essentiam. Rationem vero vitae substantialis perfectissime in Deo formaliter constitui per aliquam perfectionem virtualiter priorem, quae ex natura sua habere debet sibi coniunctam per identitatem et actualem intellectionem et alias perfectiones. Quare ratio vitae intellectivae in Deo in eo consistit, quod sit talis substantia, quae coniunctam habere debet actualem intellectionem, cuius reale principium foret, nisi obstaret summa simplicitas Dei et identitas perfectionum eius cum natura divina. Ita sentit *D. Thomas* 1.p.q.4.a.2. ad 3. et initio quaest.14., ubi distinguit sapientiam in Deo a vita et substantia Dei, et post considerationem substantiae Dei ait se velle agere de eius operationibus. Favet *Chrysostomus* hom.1. de incomprehensibili natura Dei, *Damascenus* 1. de fide c.4., *Augustinus* 15. de Trinit. c.5. cum aiunt sapientiam esse attributum, vel ut *Augustinus* loquitur qualitatem substantiae. Et ratione probari potest, quia ut *D. Thomas* ait 1.2.q.1.a.1. ad 2. et q.5.a.4. volitio non potest esse primum volibile, nec constitutum illius, eo quod volitio essentialiter supponat obiectum, ergo similiter intellectio non potest esse primum intelligibile, quod est obiectum ipsius, sed supponere debet illud constitutum per aliquam rationem anteriorem. At essentia divina est primum obiectum intelligibile divinae cognitionis; ergo etc. Deinde ratio talis entis prior ratione est in Deo, quam ratio intelligibilis, siquidem esse verum et intelligibile est passio entis ut ens est. At ratio intellectionis ne quidem in Deo [93r] potest esse absque ratione veri intelligibilis, ergo ratio intellectionis non poterit esse primum et formale constitutum divinae essentiae, quatenus est tale ens, sed quemadmodum ratio intelligibilis est attributum consequens essentiam Dei, ita erit ratio actualis intellectionis. Et iuxta hanc sententiam salvatur ratio vitae perfectissimae in Deo consistens in illa perfectione anteriore, quae etsi non sit principium productivum intellectionis, nec potentia respectu illius, est tamen radix necessario postulans per identitatem coniunctam intellectionem actualem, cum enim intellectio non possit esse primum intelligibile, non potest radice vitae substantialis essentialiter consistere in intellectione, sed in radice illius.

Et ex his non solum facile solvuntur omnia argumenta, quae pro *Soario* adferri possent, cum constet sine ulla potentialitate ad productionem intellectionis posse concipi, quomodo ratio constitutiva essentiae divinae non sit actualis intellectio, sed radix illius: verum etiam quomodo productio filii in divinis sit generatio, cum enim divina substantia constituatur in esse viventis vita intellectuali, hoc est in sua ultima ratione per habitudinem ad intellectionem, tanquam ad primam

operationem constitutivam in ratione viventis, vita intellectuali, inde fit ut substantia seu persona, quae in divinis procedit per intellectionem ex vi suae processiois, procedat vivens vita intellectuali, quae in Deo per habitudinem ad intellectionem constitui debet et non per habitudinem ad volitionem consequentem vitam intellectualem iam constitutam. Sed de hoc alibi fusius.

Suppono secundo Deum eo ipso, quod est vivens vita intellectuali, non tantum comprehendere seipsum, sed etiam cognoscere in seipso res et futuras et possibiles, atque adeo actu infinitas. Et primo quidem quod seipsum comprehendat, manifestum est, nam nulla est ratio intelligibilis, cui non respondeat adaequata ratio intellectivi; ergo cum in Deo sit suprema ratio entis atque ideo etiam suprema ratio intelligibilis, debet etiam esse suprema ratio intellectivi atque adeo tanta, quanta est ratio intelligibilis; ergo etc. Secundo, quod Deus caetera omnia etiam intelligat, patet *Ecclesiastici* 23.v.28. et cap.39.v.24. *Psal.* 32.v.15. et *Psal.* 138.v.3., *Daniel* 13.v.42., ad *Hebr.* 4.v.13. Ratione naturali etiam patet, nam infinita intellectio habet vim intelligendi omne intelligibile, neque enim esset perfectissima vis intelligendi, quae non intelligeret omne intelligibile. Sed omnes res etiam contingentes futurae in ratione futuri habent veritatem intelligibilem, vere enim dicuntur futurae, siquidem ut aliqua vere dicantur futura, satis est quod revera futura sunt. Sicut ad hoc ut aliqua vere dicantur fuisse, satis [93v] est, quod revera fuerint; ergo etc. Praeterea omnia quae fiunt, fiunt per determinationem voluntatis divinae aut per se influentis, aut per determinationem permittendi, haec autem determinatio voluntatis divinae non fit in tempore, sed ab aeterno, nec eam Deus potest ignorare, ergo nec potest ignorare, quae in tempore fiunt dependenter ab aeterna determinatione suae voluntatis. Simile argumentum sumi potest ex comprehensiva cognitione omnipotentiae Dei.

Dices, omnis cognitio habet intrinsecum respectum et perfectionem suam per habitudinem ad obiectum, quam perfectionem sine eodem obiecto habere non potest. At Deus per habitudinem ad res praesertim contingentes habere non potest ullam perfectionem. Quo argumento videtur *Aristoteles* 12.met.seq.51. deceptus esse.

Respondetur cognitionem, quae per habitudinem ad obiectum primum non habet totam suam perfectionem, posse habere peculiarem perfectionem per intrinsecam habitudinem ad alia obiecta; et huiusmodi esse omnem cognitionem creatam. Cognitio tamen, quae ex obiecto primo habet omnem perfectionem, terminari potest ad obiecta secundaria, sine ulla intrinseca perfectione et habitudine ad obiecta secundaria; et talis est divina cognitio, quae eo ipso, quod a seipsa est et comprehensiva cognitio substantiae divinae, apta est repraesentare quam-

cumque rem, etiam quae non existat ex seipsa idque absque ulla intrinseca habitudine ad illam rem. Siquidem etiamsi caetera omnia praeter Deum impossibilia essent, nec repraesentarentur per talem cognitionem, adhuc tamen illa cognitio habet omnem perfectionem, quam nunc habet. Tertio demum, quod Deus cognoscat infinita actu quamvis id neget *Suarez* hic q.10.a.3. et disp.26.sect.3. late tamen probat *Gabriel Vazquez* 1.p.disp.63. et res meo iudicio clarissima est, nam dupliciter potest dici cognosci actu infinitum, vel ita ut illud actu referatur ad actum existentiae realis extra causas, et hac ratione in eorum sententia, qui dicunt non posse a Deo produci infinitum, clarum est, non cognosci a Deo actu infinitum, nam Deus cognoscit res ut sunt futurae vel possibiles. At in hac sententia nullum infinitum actu est futurum vel possibile, licet cogitationes beatorum in aeternitate futurae sint finitae in infinitum; ergo etc. Si tamen illud in actu referatur ad existentiam obiectivam in cognitione divina, essentialiter implicaret produci a Deo infinitum, ad hoc tamen verissime diceretur Deus cognoscere actu infinita. Ratio est, nam Deus cognoscit totam multitudinem cogitationum futurarum in beatitudine. At [94r] illa multitudo, quae iam actu est in mente divina, tanta est, ut ex iis, quae in illa multitudine continentur, accepto quocumque certo numero possit semper amplius et amplius accipi; ergo illa multitudo actu existens infinita est, in hoc siquidem consistit ratio infiniti. Consequenter, nam actu infinitum est, quod actu caret fine. At multitudo, quae actu est in mente divina actu caret finibus, siquidem nec Deus ipse cognoscit in illa multitudine ultimum et finem; ergo etc.

Suppono tertio circa modum, quo Deus cognoscit futura contingentia, magnam esse auctorum dissensionem. *Caietanus* primus omnium, ut ipsemet fatetur 1.p.q.14.art.13. docuit Deum cognoscere futura eo, quod res omnes semper sint realiter praesentes divinae aeternitati etiam antequam in mensura suae propriae durationis fiant. Fundamentum est, nam aeternitas omne tempus complectitur et nihil est respectu illius praeteritum vel futurum, est enim duratio tota simul existens, ac proinde quicquid illi praesens est aliquando, toti aeternitati praesens est. At nihil potest esse praesens toti aeternitati, nisi sit illi praesens, antequam existat in mensura suae durationis. Confirmatur, quod est praesens alicui durationi et simul cum illa antecedit, durationes, quae anteceduntur ab illa duratione, cum qua est simul. Sed res omnes, quae in tempore fiunt, sunt praesentes toti aeternitati, proinde simul cum tota aeternitate, quae antecedit omnem finitam durationem; ergo etc. Confirmatur ex *Augustino* 4. de Trinit. c.17.lib.5.c.16. et lib.2. ad Simplicium et alibi saepe, cum docet apud Deum futura iam facta esse.

Mihi tamen certum est res, quae in tempore fiunt, non fuisse Deo realiter praesentes ab aeterno, sed tantum obiective, ratione cognitionis

intuitivae, qua Deus non solum cognoscit quidditates rerum futurarum, sed etiam cognoscit realem illarum praesentiam toti aeternitati, quam res habet, quando existit in sua mensura. Omnis enim res, quae aliquando existit, aliquando praesens est toti aeternitati, et hanc praesentiam, cum sit intelligibilis, necessario cognoscit infinitus intellectus. Probat^{ur} imprimis, quia ex *Caietani* sententia sequitur, res omnes ab aeterno fuisse praesentes Deo, non solum secundum suas essentias, sed etiam secundum durationes et mensuras et formaliter, prout existunt in mensura suae durationis. Nam ideo docet *Caietanus* res futuras semper esse Deo realiter praesentes, quia aeternitas ambit omne tempus, et omnis res aliquando praesens est toti aeternitati. At res non solum secundum suas entitates, sed etiam secundum formalitatem existendi in propria mensura aliquando praesentes sunt toti indivisibili aeternitati, ergo ex eodem fundamento sequitur res omnes semper fuisse etiam secundum propriam mensuram suae durationis, siquidem illa ipsa propria mensura aliquando [94v] praesens est toti aeternitati et tunc non est praesens, nisi in subiecto cuius est mensura intrinseca. Pari ratione ostendi potest creationem et res omnes creatas fuisse ab aeterno, siquidem res, quae ab aeterno fuerunt praesentes Deo, non fuerunt in aeternitate a seipsis, sed ex influxu suae causae, ergo ex vi creationis divinae, ac proinde eo sensu, quo dicuntur res fuisse ab aeterno, dici possunt creatae ab aeterno, quae omnia falsissima sunt. Deinde discursum *Caietani* nihil valere, ostendi potest a simili, nam divina immensitas indivisibilis est et tota simul existit, ubi est Deus ac proinde res quaelibet praesens est secundum locum toti immensitati Dei: ex eo tamen non sequitur res creatas divinae immensitati praesentes esse alibi, quam in loco adaequato, nec ex eo, quod illa immensitas sit supra et extra meum locum, recte colliges me esse Deo realiter praesentem supra et extra locum meum adaequatum; ergo pari ratione ex eo, quod mea substantia praesens est nunc toti aeternitati, quae praecedit omnem durationem creatam, non sequitur meam substantiam realiter fuisse praesentem divinae aeternitati, antequam existeret in sua duratione adaequata. Quo argumento detegitur vitium sophismatis *Caietani*, quia ex coexistentia rei inadaequata cum aliqua mensura excedente, quantumvis illa mensura excedens indivisibilis sit et tota simul, non potest inferri rem, quae inadaequate coexistit alteri indivisibili esse infra aut supra, ante vel post mensuram adaequatam loci vel durationis talis rei. Ratio huius rei a priori est, nam nulla res potest coexistere mensurae extrinsecae loci vel durationis etc., nisi existat in mensura propria et adaequata. Nam existere aliqua simul secundum durationem etc. necessario supponit existentiam rei in proprio loco, eo quod relatio coexistendi necessario supponat rationem fundandi talem simultatem et coexistentiam.

Ad fundamentum *Caietani* facilis est responsio, futura enim quatenus habent veritatem ex eventu temporis sequentis, possunt a Deo cognosci absque reali praesentia, siquidem infinitus intellectus cognoscit omne verum ut est in se, ac proinde cognoscit quodlibet futurum, aliquando praesens toti suae aeternitati. Deinde verum est, quod *Caietanus* ait in aeternitate non esse praeteritum et futurum, quod sit [95r] pars aeternitatis. Nihilominus illud quoque verum est, res quasdam iam coexistisse totae aeternitati, alias fore ut coexistant, cum in sua propria mensura erunt. Dein licet illa, quae adaequate sunt praesentia alicui durationi, antecedant illa, quae anteceduntur a tali duratione, quae temen solum inadaequate sunt coexistentia alicui durationi, non item ut in simili divinae immensitatis, ostendimus. *Augustinus* et alii Patres solum loquuntur de obiectiva praesentia, nec *D. Thomas* cum *Caietano* favet, non enim docet *D. Thomas* Deum cognoscere res omnes in praesentia aeterna ac reali in aeternitate, cum nulla fuerit aeterna praesentia realis creaturarum in aeternitate. Solum igitur docet *S. Doctor* Deum cognoscere futura contingentia in reali praesentia earum in aeternitate. Quod verissimum est, licet enim praesentia realis rerum cum aeternitate non sit aeterna, sed temporaria, quia tamen Deus cognoscit res futuras, quatenus aliquando realiter praesentes sunt aeternitati, idcirco dici possunt cognosci res in reali praesentia cum aeternitate. Et ratio huius est, nam divina cognitio infinitam habens perfectionem intellectionis ab obiecto primario, omnia cognoscit, quae intelligibilia sunt, ergo omnem modum, quem res creata habet. At realis praesentia rerum in aeternitate, licet non sit aeterna, sed temporaria, intelligibilis tamen est et a Deo cognita ab aeterno; ergo etc.

Dico igitur futura contingentia, quae a causis necessariis procedunt, certo cognoscuntur a Deo et in suis causis completis non impeditis et in seipsis. Primum patet, nam causa necessaria completa non impedita infallibiliter operatur et necessario, nisi Deus deneget concursum; ergo in huiusmodi causis cognoscere potest Deus effectus futuros, quantum est ex parte et vi illarum causarum. Cognoscit autem se daturum talem concursum in sua increata perfectione, tamquam in obiecto primario et in reali existentia talis concursus, tamquam in obiecto secundario; ergo etc. Secundum patebit ex iis, quae dicemus de contingentibus liberis.

Futura vero contingentia, quae immediate efficiuntur a libero arbitrio, non cognoscit Deus in aliqua antecedenti determinatione causae proximae, sed solum in reali existentia, seu intuitivae in seipsis et in illa reali praesentia aeternitati, qua praesentes sunt aeternitati, dum existant in sua reali duratione. Primum patet, nam quidquid sit de actibus voluntatis supernaturalis, certum tamen est [95v] Deum non deter-

minare antecedenter voluntatem ad omnes actus liberos etiam malos; ergo in illa determinatione non potest Deus videre futura, ut male censuit *Bagnes* (= *Bañez*) 1.p.q.14.a.13. Sed de hac re alibi latius. Secunda pars evidenter patet, nam ad hoc, ut aliquid a Deo cognoscatur, duo tantum sunt necessaria. Ex parte quidem obiecti, ut illud in se sit cognoscibile et verum, ex parte vero cognitionis, ut habet principium sufficiens ad cognoscendum, si enim haec duo concurrant, evidens est cognosci posse res ut in seipsis sunt. At intellectus divinus infinitus est, ideoque quidquid est intelligibile, debet ab illo intelligi, sed futura contingentia intelligibili sunt, siquidem vera sunt, verum autem et intelligibile convertuntur; ergo Deus illa intelligit eo modo, quo vera sunt. Ex qua doctrina non solum sequitur divinam scientiam non obstante rerum contingentia certissimam esse, verum etiam hanc scientiam nihil nocere libertati, eo enim ipso, quod divina cognitio fertur in contingentia, ut sunt in seipsis, fertur in illa, quae iam habent illam necessitatem consequentem, qua omne, quod est, dum est necessario, est licet antecedenter et per comparisonem ad suam causam, possit esse vel non esse; quemadmodum igitur mea visio, qua video liberum motum alterius et certissima est et nullo modo impedit libertatem, ita nec visio Dei impedit. Nam haec visio Dei non fertur in contingentia solum, quatenus per comparisonem ad causam possunt non esse, sed quatenus sunt in seipsis, cum illa necessitate consequenti, qua omne quod est, dum est, necesensario est, per quam necessitatem ex suppositione potest res contingens terminare divinam cognitionem certissimam. Ulterius vero, quia haec notitia Dei fertur in rem, ut est in seipsa per liberam determinationem humanae voluntatis, idcirco non destruit, sed supponit liberam determinationem. Nam scientia Dei idcirco terminatur ad futura, quia futura sunt, nec scientia Dei est causa rei futurae per illam terminationem ad rem futuram, per quam scientia Dei constituitur in ratione visionis; nec denique ista necessitas ex suppositione actus futuri tollit libertatem aut contingentiam, quae in hoc posita est, ut absolute loquendo nulla facta suppositione res [96r] quantum est, ex vi suae causae possit non esse. Licet vero posito v. g. quod Judas peccaturus sit, necesse sit Deum id praevidere, nec possit Judas facere, ut Deus id non praevideat, sicut posito, quod sit peccaturus, non potest facere, ut non sit peccaturus, quia futurum ut futurum necessario est futurum, tamen sicut in potestate Judae est, ut peccet vel non peccet, ita in eius potestate est, ut divina cognitio terminetur vel non terminetur ad futurum peccatum.

Supponendum est ultimo Deum non solum contingentia absolute futura, sed etiam futura sub conditione, hoc est illa, quae reipsa futura non sunt, forent tamen, si certae conditiones ad earum existentiam pone-

rentur, certo cognovisse ab aeterno, secundum determinatum rationem futuri sub conditione, sive illa contingentia sint solum ratione conditionum antecedentium, quibus tamen positis necessaria essent, ut est risibilitas hominis, qui sine patre et matre produceretur; sive etiam positis conditionibus antecedentibus adhuc sint contingentia. Hanc sententiam latissime probant juniores, potissimum *Vazquez* 1.p.disp.67. et manifeste constat ex Scriptura, *Deuter.* 7.v.4. et 3. *Reg.* 11.v.2. Alienigenae, si a Judaeis in uxores ducantur, certissime praedicuntur seducturae viros. Et 1. *Reg.* 29.v.12. viri Ceilae certissime dicuntur tradituri. *Ezech.* 3.v.6. Si propheta ad gentes mitteretur, ait Deus, eos obtemperaturos et. 3. *Reg.* 13.v.1. Si Joas quinquies percussisset terram iaculo, delesset Syriam. *Jerem.* 38.v.17. Si Sedechias eat in Babyloniam, praedicitur Jerusalem non comburendam, et *Matth.* 11.v.21., *Luc.* 10.v.13. Si in Tyro et Sidone etc. *Luc.* 22.v.67. Si dixero, non credetis, si interrogabo vos, non respondetis. Non dixi! Et 1. *Cor.* 2.v.8.: si cognovissent Dominum gloriae, nunquam crucifixissent etc., et *Gen.* 11.v.6. De aedificantibus Babel ait Deus, non desistent, donec opere compleant etc. Ergo scivit Deus, quid facturi essent, si ipse non impediret.

Nec responderi potest ad haec loca in iis non significari ipsa conditionata futura secundum se, sed solum secundum dispositionem et inclinationem causarum creatarum, id est, solum significari causas secundas ita fuisse dispositas, ut moraliter et secundum humanam opinionem iudicandum sit futura fuisse, quae praedicebantur, quemadmodum dictum est Ezechiae Regi: morieris tu etc. qui postea mortuus non est. Tum quia verba illa Scripturae tradent te, certissime seducent etc. actum liberum et contingentem futurum significant, non dispositionem aut inclinationem causarum, et si huiusmodi verba actum significantia [96v] sumi possent pro dispositione causarum ne quidem ex absolutis praedictionibus sumi posset firmum argumentum, facile nempe dici posset non significari in illis actum determinate futurum secundum se, sed secundum dispositionem et inclinationem causarum. Tum quia Deus *Deuter.* 18.v.22. illud certissimum dedit signum falsi vaticinii, nec a Deo profecti, si videlicet id, quod praedictum est, non eveniat, ergo in omnibus praedictionibus divinis, quae non sunt comminatoria (de his enim *Jerem.* 18.v.7. declaravit Deus nolle se eas implere, si homines agant paenitentiam, ut in Ninive, et *Ezechia* Rege non implevit), eventus praedictus debet subsequi. Nam si tales eventus praedicti non semper significarentur futuri determinate per se, sed tantum aliquando, ac frequenter secundum dispositionem et inclinationem causarum liberarum, illa regula a Deo tradita in *Deuteronomio* ad cognoscendas divinas revelationes certa non esset, saepe enim non evenirent effectus liberi, ad quos libera causa eo tempore inclinabatur, quo fiebat praedictio et ita ex eventu non subsecuto male colligeretur revelationem non fuisse divinam.

Secundo idipsum patet ex Patribus. *Augustinus* enim de praedestinatione sanctorum c.8. postquam dixerat gratiam, qua convertimur, secretam esse, quae a nullo duro corde respuatur, addit, si Deus illos, quibus stultitia est verbum crucis docere voluisset, proculdubio venirent et ipsi. Et lib.1. ad Simplicium q.2. loquens de iis, qui non convertuntur. Si Deus vellet, ait, misereri illis, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut moverentur: et subdit, quosdam a Deo sic vocari, quomodo scit eis congruere, ne respuant. At consensus liber, qui sequeretur, si talis gratia adhiberetur, est contingens conditionatum, et illud a Deo cognoscitur secundum *Augustinum*; ergo etc. Deinde idem *Augustinus* lib. de correptione et gratia c.8. de bono perseverantiae c.9., *Nissaenus* lib. de his, qui praemature abripiuntur, post medium, *Cyrillus* lib.3. contra Julianum circa medium, aiunt in Deo esse scientiam per quam impediuntur peccata iustorum, in quae si diutius viverent, laberentur, ideoque ante lapsum eos e vita subduci. At haec scientia non est peccati absolute futuri, sed futuri sub conditione, si videlicet iustus diutius viveret. Idem docet D. *Thomas* hic in 3.p.q.1.a.5. ad 2., cum ait ex iis, quos Deus praevидit convertendos, si Christus eis praedicaret, solum voluisse [97r] quibusdam praedicari. Scio *Augustinum* de praedest. sanctorum c.4. et lib.1. de origine animae, de bono perseverantiae c.12. et epistola 104. ad finem, dicere Deum id solum praescivisse, quod futurum erat, ideoque illud Sapiens raptus est, ne malitia mutaret etc. dictum esse secundum pericula vitae praesentis, non secundum praescientiam. Sed *Augustinus*, cum ita loquitur per illam particulam *prae* significat antecessionem scientiae Dei ordine durationis, quae particula si hoc modo sumatur, verissime dicitur nihil a Deo praesciri, nisi quod in aliqua duratione existit. Si vero particula illa *prae* significet solum prioritatem rationis comparatione divini decreti, ita ut praescientia Dei sit illa scientia, quae est ante determinationem aliquam voluntatis divinae, saltem absolute certum est Deum praescivisse etiam, quae numquam futura sunt, sed forent positis conditionibus. Alio etiam sensu dici potest Deus conditionatam conversionem hominum, si diutius viverent, non praescivisse, eo scilicet modo, quo ponebat *Pelagius* per vires naturae sine gratia. Ratione hanc ipsam veritatem mox probabimus.

Maior difficultas est de modo, quo haec conditionata cognoscantur a Deo, an scilicet ante decretum voluntatis divinae, quo statuit Deus illa fore, si certae quaedam conditiones ponantur, ac proinde an per habitudinem ad conditiones antecedentes decretum Dei. In qua re

Existimo primo multa esse futura contingentia sub conditione ante omne absolutum decretum divinae voluntatis et ea cognosci a Deo in seipso, ante decretum absolutum divinae voluntatis. Patet, nam certo turris Babel aedificata fuisset, si Deus permisisset, et Tyrii conversi

fuissent, visi Christi miraculis, et tamen circa neutrum horum habuit Deus absolutum decretum, siquidem non solum voluit absolute, ut aedificaretur turris, sed ne permittere quidem voluit hanc aedificationem, et Tyrionum conversionem absolute non voluisse certum est, sicut nec voluit apud eos fieri miracula. Si enim voluisset, certo conversi fuissent.

Existimo secundo conditionata, quae necessariam habent connexionem consequentis cum conditionibus, etiamsi illud consequens contingens sit, tamen ante omne liberum decretum Dei praevisa esse, cuiusmodi sunt, si cras sol lucebit, dies erit, si cras vivemus, vitaliter operabimur, si Deus absolute velit me salvari, salvabor, in qua [97v] propositione posita efficacia voluntatis divinae necessaria est connexio. Ratio huius est, nam omne quod habet veritatem ante liberum decretum Dei, cognoscitur a Deo independentem a libera determinatione divinae voluntatis, sed independentem a libero decreto Dei, tam sunt verae hae propositiones, in quibus asseritur posito antecedenti debere poni consequens necessario cum illo connexum, quam verum est duo contradictoria non posse simul vera esse; ergo cum in tali propositione nihil aliud asseratur, quam poni non posse conditionem necessario connexam cum effectu cum negatione eiusdem effectus, sed si ponatur conditio, poni debeat etiam effectus. In tali propositione erit veritas necessaria, independentem a libera determinatione Dei; ergo cognoscetur a Deo independentem a libero decreto, siquidem eo modo cognoscitur, quo vera est.

Existimo tertio contingentia, quae conditionata dicuntur per conditiones, cum quibus non solum non necessario connexus est effectus, sed etiam nullam habent ex natura sua vim concurrendi ad existentiam effectus consequentis, non habere veritatem, proinde nec cognosci a Deo ante decretum liberum divinae voluntatis, de effectu libere futuro, si illa conditio ponatur, cuiusmodi fuit illa conditionata de vastatione Syriae, si terram Joas pluries percussisset, ita docet optime *Vazquez* 1.p.disp.67. n.26. Ratio a priori desumenda est ex natura veritatis conditionalis, quam attigit *Vazquez* ibidem n.17. Veritas enim propositionum conditionalium diversum aliquid requirit a veritate propositionis copulatae, scilicet connexionem et dependentiam consequentis a conditione, siquidem particula *si* non potest significare solam concomitantiam, nam non significat idem, quod particula *et*. Unde etiamsi vera sit haec copulativa: Ego lego et ille equitat, non est tamen vera ista conditionalis: Si ego lego, ille equitat. Quod evidens signum est propositionem conditionatam non significare solam copulam consequentis et antecedentis, sed dependentiam quandam includere consequentis ab antecedente. At in conditionalibus, quando conditiones antecedentes ex se nullam vim habent concurrendi ad existentiam consequentis, nulla signifi-

cari potest maior connexio ante decretum Dei, quam sola concomitantia et coniunctio conditionis cum eventu libero; ergo in effectu contingenti ante decretum Dei non potest esse ratio futuri conditionati per habitudinem ad [98r] illas condiciones, quae respectu effectus contingentis solum se habent concomitanter. Unde in talibus propositionibus affirmativa propositio falsa est ante decretum Dei liberum, negativa vero illi contradicens hoc est, in quo particulae *Si* praeponitur negatio, vera est. Quia vero, ut ex Summulis constat, utraque haec affirmativa est (*Si* ego lego, Paulus equitat, *si* ego lego, Paulus non equitat) licet consequens unius sit affirmativum, alterius negativum, idcirco utraque propositio falsa est, quia utraque significat ordinem connexionis aut dependentiae consequentis ab antecedenti, qualis ordo nullus est ante decretum Dei inter has condiciones et effectum. Quamvis igitur cum illa conditione simul non possit poni, nisi altera pars contradictionis, ac proinde non possit vere praedicari, quod cum ego lego, Paulus equitat, et Paulus non equitat, sed alterum horum determinate est verum. Tamen in dicta propositione conditionalium, in qua particulae *si* non praeponitur negatio, etiamsi in una propositione affirmetur consequens, in altera negetur, utraque propositio est affirmativa, et utraque ante decretum Dei falsa; falsa inquam secundum naturam conditionis, quia secundum hanc nulla est connexio inter conditionem et consequens, quae tamen necessaria est ad veritatem conditionatam: quamvis an re ipsa et absolute secundum ordinationem divinam illa propositio falsa sit vel vera, pendet ex Dei decreto. Nam ut mox dicemus, utraque pars propositionis conditionalis contradictoriae, in qua continetur conditio concomitans solum, seu conditio, quae ex natura sua non habet vim concurrenti ad effectum, indifferens est, ut per decretum divinae voluntatis veritatem habeat, ac proinde non nisi per liberum decretum Dei determinatur altera pars contradictionis, quae absolute vera est, ergo etiam ex libera voluntate Dei habet altera pars, quod sit absolute falsa, ac proinde quod secundam naturam conditionis falsum est, non est absolute falsum, nisi post liberum decretum Dei.

Quomodo vero possint huiusmodi conditionata absolute vera esse, ratione liberae volitionis Dei difficillimum est explicatu.

Dico tamen breviter per habitudinem ad huiusmodi condiciones concomitantes illa solum contingentia habent ex Dei decreto veritatem futuri conditionati, circa quae Deus effectum aliquem ad extra producit, quae sit ratio sufficiens, ut si tales condiciones in re ponantur, ipsum quoque contingens evenire debeat. Ratio huius [98v] rei clarissima est, nam nullum potest esse liberum decretum Dei sine effectu ad extra, qui ex tali decreto in tempore oriatur, sive positivus, sive negativus effectus sit pro ratione decreti divini positivi vel negativi, quod principium quaeest. 1.a.3. et q.2.a.7. ostendimus et lumine naturae evidens est. Tum

quia inter eadem duo absoluta non potest intelligi diversa comparatio relativa, sine aliqua diversitate in aliquo extremo, quae diversitas fundamentum sit diversae comparationis relativae. At Deus volendo libere aliquid, alia ratione ad illud comparatur (videlicet ut volens), quam compararetur, si illud nollet: Ista autem diversa comparatio oriri non potest ex aliqua interna perfectione Dei, quae varietur; ergo ex aliqua diversitate oriri debet, quae contingat in obiecto. At illa diversitas non potest contingere sine aliquo effectu Dei ad extra; ergo etc. Tum quia decretum Dei liberum hoc est decretum, quod potuit non esse necessario, connotat aliquid, quod potuit non esse. At id non potest esse aliquid intrinsecum Deo, cum omnia, quae in Deo sunt, formaliter sint ex se et necessario, ergo id dicitur connotari in creatura, quam Deus libere producit et quae potuit non existere, libertas enim in actu secundo necessario connotat potentiam non essendi, eo quod respicit potentiam, quae possit non operari, ac proinde libertas in actu secundo necessario connotat aliquid, quod possit non existere, et quod non sit Ens necessarium. Ex quo ratio a priori huius rei sumitur, ut enim potentia libera essentialiter est potentia activa, quae possit non operari et operari, ita etiam actus liber secundum rationem actus secundi, quia est ultimus actus potentiae activae, ut activa est, essentialiter connotat actionem aut effectum, quae oritur a potentia libera, sicut a causa efficiente. At in Deo nihil est intrinsecum, quod ab efficiente libero producat, ergo actus positivus liber Dei necessario connotat actionem Dei ad extra. Hoc principio posito subsumo minorem. Nihil autem potest Deus facere, quod pertineat ad veritatem huiusmodi futuri conditionati, nisi id, quod talis natura est, ut sit ratio eventus contingentis, si ponantur conditiones; ergo etc. Huiusmodi autem effectus nullus potest esse alius, quam vel promissio vel comminatio Dei sub conditione. Hi enim effectus tales sunt, ut possint esse rationes connexionis rei sub conditione futurae cum conditionibus. Et ratio est, nam promissio et comminatio Dei est ratio antecedens comparationem rei promissae, siquidem concurrere potest ad eius existentiam [99r] movendo Deum ad impletionem rei promissae. Et quemadmodum Deus volens operari in tempore, talem effectum, promissionem scilicet et comminationem extremam, vult sub conditione rem, quam promittit, ita nolens operari tales effectus ad extra, facit, ut nulla sit connexio talis contingentis cum conditione, ac proinde, ut falsa sit propositio conditionalis affirmativa de tali eventu. Licet ergo nulla possit esse in Deo voluntas pure conditionalis respectu omnium obiectorum, quia talis voluntas nullum habet effectum ad extra, potest tamen esse voluntas ex parte alicuius obiecti conditionalis, quae absoluta sit respectu alterius obiecti, ex quo oritur veritas futuri conditionalis et huiusmodi est voluntas, qua vult absolute promittere aliquid futurum, si certae conditiones ponantur.

Dices divina voluntas circa nullum obiectum creatum, circa quod potest operari, potest esse indeterminata quoad utramque partem contradictionis et quasi suspensa in tempore, sed de quavis re ab aeterno decrevit an sit futura vel non, ut illa c.1.a.3. dicebamus. Alias enim sequeretur posse Deum incipere velle aliquid in tempore. Sed Deus sicut circa quaedam contingentia habuit determinatam voluntatem, ut fierent vel non fierent, si huiusmodi conditiones concomitantes ponantur, ita potuit habere circa omnia, ergo ab aeterno habuit talem voluntatem de quolibet contingenti futuro vel non futuro sub conditionibus comitantibus, si illae ponerentur, ergo etiam circa conditionalia, de quibus nec est, nec futura est promissio vel comminatio Dei, ergo etiam absque tali promissione intelligi potest decretum Dei conditionatum. Respondetur concedendo Deum ab aeterno habuisse determinatum decretum circa alteram partem omnis contradictionis, etiam conditionatae. Verum in conditionalibus contradictio non sumitur penes affirmationem et negationem consequentis, sed penes affirmationem et negationem conditionis. Unde ab aeterno decrevit Deus de quibusdam conditionibus, quod si ponantur, fient contingentia quaedam, de aliis vero decrevit, quod non, si ponantur conditiones, fient seu quod idem est, decrevit inter quasdam conditiones comitantes et consequentem effectum fore connexionem conditionatam, inter alias non fore talem connexionem, quae esse posset ex divino decreto. Et quidem, si tale decretum Dei sit affirmativum ratione huius decreti, aliquid positivum operatur Deus ad extra; quod sit ratio, ut si ponantur conditiones, consequens eveniat; econtra vero, si per decretum negativum ex parte obiecti determinet Deus, quod non, si ponantur conditiones, ponatur [99v] consequens, sicuti decreto affirmativo respondet effectus positivus, ita huic decreto negativo ex parte obiecti respondebit a parte rei negatio talis effectus, quae negatio poterat non esse.

Existimo quarto contingentia, quae conditionata dicuntur per conditiones, quae etsi necessariam connexionem non habent cum effectu, ex sua tamen natura habere possunt aliquam causalitatem circa effectum contingentem, si accipiantur cum omnibus iis circumstantiis, cum exclusionem omnium impedimentorum, et denique cum iis omnibus, cum quibus effectus futurus est, ante actuale Dei decretum habere veritatem futuri conditionati ut v.g. si quispiam miserabilis ab opulento liberali petat eleemosynam in iis circumstantiis, in quibus nihil est, quod impediatur, impetrabit. Dixi in conclusione (cum omnibus iis circumstantiis etc.), certum enim est, quod si non ponantur omnes illae circumstantiae, talia conditionata ante decretum voluntatis Dei non habere rationem futuri conditionati. Et ratio est, nam ad veritatem futuri conditionalis requiritur conditio, quae vel esse non possit sine consequenti, vel

saltem reipsa sine tali consequenti non sit ponenda. At quando non ponuntur omnes circumstantiae, etiamsi ponatur aliqua conditio reipsa oppositum consequentis stabit cum opposito antecedenti, nam ista propositio v. g. si a divite petes eleemosynam, accipies, quia non exprimit omnes conditiones et circumstantias, cum quibus futurus esset effectus eleemosynae et quia potest poni antecedens et de facto saepe ponatur sine consequente, idcirco talis propositio affirmativa falsa est et eius contradictoria negativa vera. Quae significat non esse connexionem inter conditionem antecedentem et effectum subsequenter.

Iam igitur, quod plura contingentia conditionata sine necessitate illationis ante decretum actuale divinae voluntatis vera sint et a Deo cognoscantur, probatur primo ex Scripturis, ex quibus constat veras esse illas propositiones: Si Ezechiel missus fuisset ad gentes, audissent illum, si non fuisset impedita aedificatio Babel, extructa fuisset turris, si Sedechias non exibat, comburetur civitas, si Christus interrogasset, non respondissent Judei. Si in Tyro etc. At ista nec habent veritatem ex illatione et consequentia necessaria consequentis ex antecedente, ut per se patet, nec ex aliquo decreto Dei actuali, quod sic probo: In Deo nullum decretum liberum est sine aliquo effectui productum per illud in tempore, ut saepius demonstravimus. At nullus fuit effectus Dei in tempore productus, ex cuius decreto illa contingentia veritatem [100r] habuerint; ergo etc. Minor probatur, nam in enumeratis conditionalibus, si quis effectus Dei ad extra assignari posset, ratione cuius dicere possemus illa conditionata habuisse veritatem a decreto Dei, maxime esset revelatio Dei in tempore facta. At id dici non potest. Nam licet ea revelatio Dei, quae habet rationem promissionis aut comminationis conditionatae, sit idoneus effectus, ex cuius decreto oriatur veritas conditionalium contingentium, revelatio tamen, quae est simplex affirmatio, sine promissione, quales sunt allatae revelationes, non est sufficiens. Et ratio est, nam haec revelatio supponit scientiam rei revelatae cum ea ipsa ratione veritatis, cum qua revelatur, siquidem in sensu causali non potest dici ideo res futura, quia praedicta est, vel revelata, sed potius dici potest ideo praedici posse, quia futura est. Scientia enim Dei, quatenus per eam cognoscitur aliquid futurum, non est causa, cur res sit futura, ergo voluntas revelandi contingentia, circa quae nulla fuit Dei promissio, non potuit esse ratio veritatis obiectivae conditionalium contingentium; ergo ante decretum actuale divinae voluntatis fuit veritas obiectiva in huiusmodi contingentibus; ergo ante illud decretum cognita sunt a Deo. Confirmatur ex illis Christi verbis: si in Tyro etc. quem locum explicans D. Augustinus de bono perseverantiae c.14. ait ex hoc apparet, habere quosdam in ipso ingenio divinum naturaliter munus intelligentiae, quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus, vel audiant verba vel

signa conspiciant. At si veritas illius propositionis conditionatae a Christo prolata orta fuisset ex peculiari decreto divinae voluntatis, quam Deus habuit erga Tyrios, non potuisset ex hoc colligi in quibusdam naturaliter esse peculiare munus intelligentiae, siquidem veritas, quae oritur ex peculiari decreto Dei, in quocunque alio fuisset ex eodem decreto; ergo secundum *Augustinum* veritas conditionati contingentis, de quo Christus loquebatur, non fuit ex peculiari aliquo decreto Dei circa Tyrios. Id quod etiam ex contextu colligitur, nam reprehensio comparativa, id est, quae fit per comparisonem ad alium, qui rem eandem fecit vel fecisset, semper intelligenda est caeteris paribus, alias insulsa esset talis reprehensio ut si v. g. reprehenderem aliquem, quod pedibus una hora non confecerit illud iter, quod alter aequo expedito tota die expedit. At illa Christi reprehensio comparativa est et sapientissima, ergo non fuit peculiaris aliqua voluntas Dei erga gentiles, ex qua illud contingens conditionatum veritatem habuerit. Secundo probatur conclusio auctoritatibus Patrum supra allatis, qui dicunt posse Deum ita vocare omnes, ut illis aptum est ad hoc, ut procul dubio convertantur, ergo ex eorum sententia ante de-[100v]cretum Dei est in Deo scientia consensus proprii conditionaliter futuri non quidem per vires solis naturae, etiam positis iis conditionibus, sed per gratiam. Tertio probatur ratione, et quidem a posteriori, efficacissime, nam Deus ex intentione efficaci salvandi hominem vult adhibere media gratiae efficaci, non quidem dubius, sed omnino certus de eventu. Illius oppositum enim manifeste imperfectio esset divini intellectus; haec autem certitudo, quae est ante cognitionem rei absolute futurae, non potest esse ex sola scientia possibilitatis effectus: nec ex scientia, qua effectus absolute futurus cognoscitur, haec enim scientia supponit liberam electionem talis medii in Deo, ergo solum potest esse ex certa cognitione rei futurae sub conditione. Haec autem veritas futuri conditionati, quae est ante decretum divinae voluntatis, non potest referri in divinam voluntatem, tanquam causam, nec in necessariam connexionem gratiae antecedentis cum eventu contingenti, siquidem absolute potest voluntas illi gratiae non consentire, licet ex suppositione, quod non dissentiet idque Deus videt, necesse sit non dissentire, ergo veritatis conditionatae certa cognitio potest esse in Deo ante decretum suae voluntatis. Unde qui hanc scientiam adimunt Deo, vel divinae electionis certitudinem imminuunt, vel ut hanc tueantur, physicam quandam determinationem inducunt ad opera pietatis, quae Deus praeparavit, certo exequenda; qui ipsi tamen negare non possunt scientiam conditionalium in Deo; concedere enim debet Deum saltem sub conditione positionis gratiae physice determinantis praevidissee effectum futurum. Ratio a priori huius rei est, nam omne verum, eo ipso, quod verum ac intelligibile est, necessario cognoscitur a Deo eo modo, quo verum est. Sed futura contingentia sub con-

ditione habent veritatem futuri ex hypothesi conditionis, ergo cognoscuntur a Deo in seipso quidem, tanquam obiecto primario, in veritate autem huiusmodi contingentium tanquam obiecto secundo potente terminare divinam cognitionem per veritatem, quam habet. Minor probatur primo, eventus rei, quae reipsa contingit, sufficit ad hoc, ut vere cognosci et affirmari possit futurus, antequam sit; ergo similiter eventus rei contingentis, quae per concursum quarundam conditionum eveniret, sufficeret ad hoc, ut illa res prius natura, quam dicatur absolute futura, intelligatur futura sub conditione, siquidem per propositionem conditionalem solum significatur eventus talis dependentiae rei ab antecedenti, qualem vel in re habebit si conditiones ponantur, vel haberet si ponerentur; ergo etc. Secundo, nam si in his contingentibus conditionatis non esset veritas, idcirco non esset, quia veritas [101r] propositionum conditionalium in sola bonitate consequentiae consistit, ubi autem est bona consequentia, iuxta regulas dialecticorum, non potest antecedens esse verum et consequens falsum; et praeterea, omnis bona consequentia necessaria est, ergo etiam omnis propositio conditionalis vera necessaria est, nec potest consequens non esse, posito antecedente. In propositionibus autem conditionalibus de futuro contingenti potest non esse consequens posito antecedenti. Verum falsissimum est omnem propositionem conditionatam necessariam esse, cum possit aliqua contingens esse ut Summulistae docent, praesertim *Toletus* lib.1. Dialect.; inscribitur c.20. sub finem, *Fonseca* lib.3.c.15. *Soto* lib.3.c.8. Sicut etiam falsissimum est omnem bonam consequentiam necessariam esse, ut ostendit *Fonseca* lib.6.c.4., *Toletus* lib.4.c.1., *Gabriel Vazquez* 1.p.disp.67. n. 25. Sufficit enim ad bonam consequentiam ratione naturae, si consequens connexum sit antecedenti, etiamsi possit non esse connexum. Illud vero axioma in bona consequentia non potest antecedens esse verum, consequens falsum, non est universaliter verum, sed solum in consequentia formae syllogisticae. Licet igitur in multis propositionibus conditionalibus solum reperiat veritas necessariae illationis et consequentiae, in aliis tamen potest esse veritas sine ulla necessitate consequentiae propter eventum talis dependentiae a tali conditione. Quod evidenter ostendi potest non solum ex allata Summulistarum doctrina et ex eo, quod in Scriptura multa futura sub conditione praedicta sunt absque necessitate consequentiae, sed etiam manifesta ratione tum a posteriori, nam nullus potest prudenter et probabiliter assentiri rei, quam cognoscit evidenter esse falsam seu obiecto, in quo cognoscit non esse veritatem. At si veritas propositionum conditionalium solum esset secundum necessitatem consequentiae, qui evidenter cognosceret in aliqua propositione non esse necessariam connexionem, evidenter cognosceret talem propositionem non esse veram, ergo non posset illi assentiri. At certissimum est viros prudentes assentiri huiusmodi propositio-

nibus, nam si videam mendicum sedentem, probabiliter iudico, quod si offeram eleemosynam non petenti, acceptabit, et tamen cognosco inter haec non esse connexionem necessariam. Et senes illi sapientes 3. Reg. 12.v.14. prudentissime iudicarunt, quod si Roboam molliter respondeat populo subijciuntur illi, et quotidie multa similia iudicia fiunt in omni deliberatione prudenti; ergo evidens signum est aliquam veritatem esse in futuro conditionato, in quam intellectus probabiliter fertur, quamvis sciat in illo non esse necessariam consequentiam. Tum a priori, nam veritas conditionalium requirit quidem dependentiam consequentis ab antecedente, siquidem particula si non potest significare solam concomitantiam, non tamen requirit necessitatem consequentiae, [101v] sed sufficit, ut antecedens ponendum non sit sine consequente et ut in eventu pendeat consequens ab antecedente. Ergo quamvis non sit necessaria connexio inter antecedens et consequens ac proinde non implicet antecedens esse cum opposito consequentis, si tamen reipsa ponendum non est antecedens sine consequente, sufficiens connexio et dependentia est inter antecedens et consequens, ratione cuius vera sit propositio conditionalis. Licet igitur talis propositio non habeat veritatem secundum esse, quod consequens habet in antecedenti conditione, eo quod cum illa non est necessario connexum, habet tamen veritatem secundum eventum dependentiae consequentis ab antecedenti, eo quod antecedens in executione ponendum non sit sine consequente, sicut etiam de futuris contingentibus absolutis dicere possumus illa non habere determinatam veritatem secundum illud esse, quod res futura habet in sua causa, habere tamen veritatem secundum eventum contingentem temporis sequentis.

Sunt multa alia, quae circa hanc scientiam disputari possent, sed haec pro ratione instituti sufficiant. Et ex his patet, quid sit dicendum de scientia divina Christi Domini.

DUBIUM 2.

De scientia beata animae Christi Domini.

Dico 1. anima Christi Domini statim a primo instanti creationis suae vidit Deum. Clare ita D. *Thomas* hic q.9.a.2. et alii, quos refert *Suarez* dist.25.sect.1. probatur, nam ex Scripturis constat Christum Dominum ante mortem suam vidisse Deum et habuisse statum essentialem felicitatis. Sed tota ratio ob quam Christus Dominus habuit talem cognitionem et statum ante mortem, fuit in ipso in instanti conceptionis, scilicet unio hypostatica, nec potest ulla ratio dari, cur aliquo tempore ante mortem fuerit beatus et non continuo a conceptione, statim enim ac conceptus est, fuit naturalis Filius Dei et haeres gloriae, nec expectanda

erat dilatio huius gloriae ad redemptionem nostram, sicut necessaria erat dilatio gloriae corporis ad hoc, ut per passionem posset nos redimere. Siquidem non obstante hac gloria animae, poterat Christus Dominus et mereri nobis et pro nobis dolere ac tristari, ut infra dicemus; ergo statim ab instanti conceptionis habuit hanc Dei visionem. Maior propositio patet ex *Joan.* 3.v.13. Nemo ascendit in caelum etc. Ubi per ascensionem [102r] non potest intelligi corporalis ascensio; ergo intelligitur ascensio spiritualis per claram visionem, ut sicuti metaphorice dicitur descendere per incarnationem, ita metaphorice dicatur ascendisse et in caelo esse per claram visionem. Deinde *Joan.* 12.v.26. et c.14.v.3. ubi Ego sum inquit Christus Dominus, ibi sit etc. Quibus verbis indicat Dominus se iam in eo statu esse, quem tanquam praemium promittebat iustis. Et c.17.v.24. Volo ut ubi ego sum, illi sint mecum, ut videant claritatem meam, ubi per claritatem intelligit divinitatem, de qua eodem c.v.5. dixerat, clarifica me claritate, etc. Ergo Christus iam tunc in illa gloria erat, ad quam perveniunt fideles. Confirmatur tum ex Transfiguratione Domini in qua, ut Patres docent, ostensum est signum gloriae latentis in anima, tum ex eo, quod Christus Dominus debebat esse perfectissimus Doctor mysteriorum fidei, ergo non audita, sed visa narrare debuit, ut impleretur illud *Joan.* 3.v.32. qui de caelo venit, quod vidit et audivit, hoc testatur. Et v.12. Quod vidimus, testamur, etc. Qua de causa *Joan.* 1.v.18. Deum, inquit Joannes, nemo vidit unquam, Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarrabit nobis. Quo loco sermo est de scientia creata, qualem dicitur nullus prophetarum habuisse, sed ille solus, qui est in sinu Patris, id est, qui omnium secretorum Patris conscius est. Idem indicatur *Joan.* 6.v.46. et *Joan.* 8.v.38. Ego, inquit, quod vidi apud Patrem meum, loquor. Idem docent communiter Patres *Eusebius* lib.10. *Demonstrationis Evangelicae* cap. ult., *Augustinus* lib.83. quaestionum q.65. et alii, quos refert *Suarez, Valentia*. Illud vero *Lucae* 24.v.26. oportuit Christum pati et ita intrare in gloriam etc. intelligi debet de gloria corporis, non de essentiali beatitudine animae.

Dico 2. Visio beata Christi Domini perfectior est omni visione tam hominum, quam angelorum, ita *D. Thomas* q.9.a.2. et q.10.a.4., *Suarez* dist.6. initio. Patet ex locis Scripturae, quibus Christus dicitur constitutus ad dexteram Patris super omne nomen, quod nominatur in hoc et futuro saeculo ad *Ephes.* 1.v.20. At constitui ad dexteram Dei, iuxta communem Patrum expositionem est secundo loco post Deum constitui donisque supernaturalibus praestantioribus ornari, quam ornata est creatura. Deinde ad *Hebr.* 1.v.4., tanto melior, inquit Apostolus, angelis effectus est Christus, quanto differentius prae illis nomen haereditavit; ergo cum Christus filius naturalis Dei sit, caeteri adoptivi, haereditas autem debeatur ratione filiationis, debetur illi perfectior haereditas, ut sit

ipse in omnibus primatum tenens ad *Coloss.* 1.v.18. Demum in Christo sunt, ut ait Apostolus ad *Coloss.* 2.v.3. omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei; ergo et visionis Dei, cum illa sit scientia perfectissima.

In particulari vero de visione beata Christi multa disputat *Suarez* hic disp.26. et examinari posset imprimis, an eiusdem speciei sit visio Christi et aliorum: Quomodo eius visio excedat angelicam, cum intellectus angelicus sit perfectior. Ex [102v] parte etiam objecti primarii visionis quaeri posset, an omnia, quae in Deo sunt, formaliter videat anima Christi, an comprehendat divinam essentiam et qua ratione Deum videat. Ex parte vero objecti secundarii quaeri posset, quomodo et quatenam obiecta creata videat Christus in divina essentia. Quae omnia ex iis, quae prima parte q.12. disputari solent, intelliguntur.

Breviter vero, ut res percipiatur, suppono primo, quod etsi non solum ex Scriptura, sed etiam ratione naturali constet posse a Deo elevari creatum intellectum ad intuitionem divinae essentiae visionem. Certum tamen est nullam creatam visionem posse esse comprehensionem divinae essentiae, ac proinde nec animam Christi Domini illam comprehendisse, sicut etiam mihi certum est, nullam posse esse creaturam, cui connaturalis sit clara Dei visio, ac proinde nec ullum posse esse innatum appetitum in intellectu creato ad talem visionem. Prima pars probatur, nam visio Dei, quae non est aenigmatica et per speculum, sed facie ad faciem, intuitiva est, ad visio beatorum in patria talis est, ut habetur 1. *Cor.* 13. v.12., ergo etc. Deinde 1. *Joan.* 3.v.2. dicitur videri Deus sicut est, ergo licet visio Dei facie ad faciem non necessario sit clara essentiae divinae, cognitio siquidem *Gen.* 32.30. Jacob dicit se vidisse Deum facie ad faciem, tamen visio Dei, sicut est et visio facie ad faciem, quae non sit aenigmatica, necessario debet esse clara Dei visio; ergo licet eorum, qui in hac vita mortali degunt, nemo praeter unigenitum viderit Deum, ut habetur *Joan.* 1.v.18. et c.6.46. Tamen videbitur in patria etc. Ratione idipsum patet, quia licet naturae lumine cognosci non possit Deus, de facto voluisse elevari creaturam ad claram suae essentiae cognitionem. Tamen, quod elevari possit, patet tum, quia ut *D. Thomas* 1.p.q.12.a.1. et *Augustinus* lib.4. contra *Julian.* cap.3. argumentatur, licet appetitus elicitor in uno vel alio individuo, possit esse rei impossibilis, quae putetur possibilis, tamen in omnibus sapientibus non potest esse talis appetitus, nisi rei possibilis; ergo cum omnes homines appetant beatitudinem, quae in Dei visione consistit, illa erit possibilis. Tum quia nulla est in hac re contradictionis implicatio, ergo potest a Deo fieri. Antecedens patet, nam sicut amari potest Deus supernaturaliter propter infinitam suam bonitatem, non ideo tamen amor est infinitae perfectionis etc., ita similiter videri poterit Deus etc. Etsi enim Deus clare visus sit extra latitudinem obiecti connaturalis intellectus creati, non est tamen extra

latitudinem obiecti intellectus creati supernaturaliter elevati, eo quod obiectum intellectus sit omne ens, ac proinde quemadmodum ens aliud est supernaturale, aliud naturale, ita obiectum, circa quod operari potest intellectus vel naturaliter vel elevatus a Deo, continet omnia, quae intra latitudinem entis continentur. De oculo vero corporeo alia est ratio, ut mox dicemus. Praeterea ex nullo alio capite inferri potest claram Dei visionem debere esse in essentia infinitam, nam etsi proportio esse debeat [103r] inter perfectionem obiectorum et perfectionem cognitionum, ea tamen non arithmetica, sed geometrica est, quae in eo solum consistit, ut si obiectum excedat perfectione alia obiecta, excedat etiam cognitio alias cognitiones, et si obiectum excedat omnia alia obiecta, etiam cognitio altioris ordinis sit omni alia cognitione, non est tamen necesse, ut eodem gradu excedat cognitio cognitionem, quo excedit obiectum alia obiecta, nisi quando eadem proportionem, qua crescit obiectum, crescit etiam perfectio intellectus, a quo effective producitur cognitio, ac proinde producatur cognitio adaequata et comprehensiva. Et ratio est, nam perfectio cognitionis non a solo obiecto pendet, tanquam a causa adaequata, sed potissimum a causa efficiente, quae si limitata sit, nec producat cognitionem adaequatam obiecto, limitabit cognitionem. Secunda pars traditur a D. Thoma q.12. 1.p.a.4. Ex *Jerem.* 32.v.19., *Job.* 11.v.7., *Eccles.* 43.v.34., 1. ad *Timoth.* 6.v.16. et definitur in Conc. *Lateran.* cap.: Firmiter de summa Trinit. Patres pro hac sententia adfert *Suarez* hic. disp.26.sect.2., *Gabriel* vero *Vazquez* 1.p. desp.52. conatur ostendere nihil ex Scriptura et Patribus hac de re colligi et loca allata intelligi posse de cognitione, quae naturae viribus habeatur de Deo. Sed ut idem *Vazquez* in fine disp.53. bene notat, non potest in hac re disputatio esse, nisi de nomine orta ex varia acceptione comprehensionis. Primo enim, si comprehensio eo modo sumatur, quo sumit *Augustinus* epistula 112.c.8., cum ait comprehensionem esse cognitionem, qua ita cognoscitur obiectum, ut nihil illius (quod scilicet in illo sit formaliter) lateat cognoscentem, certum est Deum a beatis comprehendere; quidquid nempe in Deo est formaliter, illud videtur a beatis. Et ita *Irenaeus* lib.4.c.34.n.9. *Nazianzenus* Oratione 34.n.19. et 21., *Chrysostomus* Hom.10. in 2. ad Corinthios aiunt Deum in patria comprehendere. Secundo, si comprehensio sumatur pro cognitione, qua res ita cognoscitur, ut nihil illius ignoretur, sive formaliter sive virtute sit illius, hac quoque ratione comprehendendi potest Deus in eorum sententia, qui dicunt posse Deum communicare claram cognitionem omnium possibilium in Verbo: quod tamen quia ego verum non puto, ut mox dicam, idcirco existimo hac ratione non posse dici Deum comprehendere, et idcirco D. *Thomas* hoc q.10.a.2. et 1.p.a.12. ad 8. ait Christum non cognovisse omnia in Verbo, quia comprehendisset divinam essentiam. Quamquam *Gabriel Vazquez* illa disp.53.c. ult. velit non compre-

hendi Deum a creatura vidente omnia possibilia, quia ut ipse docet disp. 50.c.6. ex vi visionis Dei non videntur creaturae in Deo; ad comprehensivam autem Dei notitiam requiri, ait, ut ex vi visionis obiecto, quod comprehenditur, videantur ea omnia, quae tale obiectum consequi et ab eo pendere possunt, hoc est ut visio obiecti primarii ita sit perfecta, ut ostendat omnia, quae ex obiecto primario derivari possunt. Tertio, si comprehensio sumatur pro cognitione, qua res tam perfecta cognitione intelligitur, quam perfecta cognitione est cognoscibilis, certum est a nulla creatura posse Deum comprehendere, cum Deus cognoscibilis sit cognitione, qua sit ipse [103v] Deus, nulla autem creata cognitio possit esse Deus. Verum mihi clarum est ad comprehensivam notitiam non esse necesse, ut sit perfectissima cognitio, quae potest esse illius rei, tum quia si id ita esset, angeli non comprehenderent formicam, eo quod formica cognoscibilis sit cognitione perfectiore et quae sit ipse Deus; tum quia comprehensio corporalis, a qua ducta est metaphora comprehensionis intellectualis, non requirit, ut res contineatur maximo loco, qui esse potest, sed potius perfectissime comprehendere dicitur locus, qui totam rem circumscribit, etiamsi non sit maximus; ergo similiter etc. Praeter hanc autem perfectionem intellectionis defectu alicuius rei ex parte cognitionis requisitae difficile est ostendere incomprehensibilitatem Dei, nam licet verum sit ad comprehensivam rei notitiam requiri, ut res cognoscatur, quantum est cognoscibilis, id est ea claritate et intensione, qua cognoscibilis est, quia scilicet res non solum cognoscibilis est secundum quidditatem et secundum ea, quae formaliter vel virtute in se continet, sed etiam certa intensione et claritate, difficile tamen est ostendere eam intensionem seu multitudinem partium gradualium et eam claritatem non posse esse in visione creata, qua postulat cognosci divina natura, ac proinde difficile est explicare, quomodo defectu intensionis cognitio Dei non sit comprehensiva. Tertia pars, quod scilicet nulla possit esse substantia intellectualis, cui lumen gloriae et visio Dei sit connaturalis, licet dubitet *Molina* 1.p.q.12.a.5.d.2. tamen expresse traditur a *D. Thoma* illo a.5. ad 3., ab *Augustino* Civit. c.1., *Prospero* in sententiis *Augustini* n.143. Probatur a posteriori, nam nulla creatura intellectualis produci potest natura sua impeccabilis ut 1.p.q.61. manifeste demonstratur, ergo nulla produci potest, quae per demerita non possit incidere in aeternam miseriam et privationem beatitudinis; ergo nulli creaturae intellectuali potest esse connaturalis aeterna beatitudo, quae consistit in visione Dei et impossibilis est cum peccato, ut alibi est demonstrandum. Deinde si quae creatura esset, cui connaturalis esset haereditas gloriae connaturalis, etiam illi esset gloria et adoptio filiorum, cui debetur illa haereditas; ergo qua ratione nunc gratia formaliter repugnat peccato, nec cum illo esse potest, etiam de absoluta potentia repugnabit, etiam cum substantia illius creaturae intellectualis,

ac proinde erit illa substantia natura sua impeccabilis. Denique nulla de facto est creatura, quae naturaliter videre possit Deum, idque non alia de causa, nisi quia imperfectionem et improprietatem naturalem habet cum clara Dei visione, eo ipso quod creatura est, ut *D. Augustinus* et *Prosper* docent, et clarum est non posse alium huius rei causam assignari. At quaelibet creatura imperfectionem et improprietatem similem habet, distatque a Deo infinite; ergo etc. Eo autem ipso, quod visio non potest esse connaturalis, sequitur nec lumen gloriae, quod est principium videndi Deum, [104r] posse esse connaturale. Dices si hae rationes aliquid probant, sequitur nec quidem lumini gloriae vel potius intellectui informato hoc lumine esse connaturalem visionem Dei, siquidem et lumen illud creatum quiddam est. Deinde fieri potest creatura, quae habeat vim intelligendi perfectiorem, quam habeat intellectus beati cum lumine gloriae; siquidem haec vis finita et determinata est, intellectus autem perfectior et perfectior produci potest in infinitum; ergo etc. Ad haec creari potest aliqua substantia supernaturalis. Cur enim non posset? Praesertim cum res inferioris ordinis possint esse supernaturaliter ut accidentia, modi substantiales etc. Huic autem connaturaliter deberentur accidentia supernaturalia, ut visio Dei; ergo etc. Demum omne accidens naturaliter ordinatur ad perficiendum subiectum, ergo omne accidens est connaturale alicui subiecto; quod maxime locum habet in accidente, quod est vitalis actio, quae essentialiter pendet ab aliqua vita; ergo etc.

Ad primum. Respondetur, lumini gloriae, tamquam principio effectivo, connaturalis est visio Dei, non tamen ut subiecto cognoscenti, quia lumen gloriae non videt Deum per actionem, quam efficit, eo quod ut alibi ostendimus, videre non sit solum efficere, sed et recipere visionem. Licet ergo principium connaturaliter videns Deum non possit esse ulla creatura, potest tamen res creata esse principium producens visionem. Quare non solum lumini gloriae, sed ne intellectui quidem informato lumine gloriae potest dici connaturalis per quam Deum videat, (licet dici possit connaturalis effectio visionis Dei,) quia scilicet sola creatura intellectualis videt Deum, lumen autem gloriae, cum non recipiat visionem, ne partialiter quidem dici potest videre Deum.

Ad secundum. Etsi naturalis virtus intelligendi perfectior et perfectior in infinitum produci possit, non potest tamen aequare vim intelligendi, quam habet intellectus per lumen gloriae. Haec enim virtus essentialiter est altioris ordinis, quia refertur ad Deum in seipso, ad quem nulla vis naturalis intelligendi creaturae referri potest, ut enim visio licet possit in infinitum perfectior produci, non potest tamen produci perfectior clara Dei visione, ita similiter naturalis facultas intelligendi obiecti creati non potest aequari perfectione lumini gloriae.

Ad tertium. Nego produci posse substantiam supernaturalem. Ratio a priori est, nam natura, ut ab auctore naturae distinguitur, aliud non est, quam substantia creata totalis vel partialis, quae dicitur natura, quatenus est principium radicale motus et quietis. At omnis substantia creata talis est, ergo omnis substantia creata necessario est non tantum naturalis, sed etiam natura. Confirmat hoc Gabriel *Vazquez* 1.p. disp.44. c.1. Nam si per substantiam supernaturalem intelligatur principium totius naturae, hac ratione clarum est Deum solum esse substantiam supernaturalem. Si autem intelligatur substantia perfectior aliis creatis substantiis, hoc modo sequeretur de facto [104v] supremum angelum esse substantiam supernaturalem et si nulli essent angeli, homo esset substantia supernaturalis. Si demum dicatur illa esse substantia supernaturalis, cui debentur accidentia et modi supernaturaliter, ut gratia, unio hypostatica etc. evidenter implicatur in adiecto, nam propterea solum dicitur gratia supernaturalis secundum essentiam, quia nulli substantiae ex principiis et propria constitutione debetur, sed est supra existentiam et inclinationem omnis creatae substantiae ac proinde omnis naturae. Si enim solum essent supra exigentiam alicuius naturae, revera non essent res supernaturales, siquidem intellectus angeli, licet sit supra debitum naturae humanae, quia tamen est secundum exigentiam naturae angelicae, idcirco illa conditio revera naturalis est. Ex quo infert *Vazquez* soli formae accidentali posse convenire rationem Entis supernaturalis, sed addere debuit etiam modos substantiales, ac universaliter dicere solas res, quae per se subsistunt, non esse supernaturales. Et ratio est, nam illae solae sunt formae supernaturales, quae alicui naturae conveniunt supra debitum illius. At solae res non subsistentes sunt tales, quae conveniunt naturae et velut adiacent illi, substantiae vero creatae in se subsistentes non possunt esse aliquid conveniens alteri naturae et ei adiacens supra exigentiam, eo enim ipso quod alteri adiaceret, extraheretur a propria ratione, hoc est a modo per se subsistendi.

Ad quartum. Nego consequentiam, ex eo enim, quod accidens essentialiter ordinatur ad subiectum, solum sequitur dari subiectum quod connaturale sit ipsi accidenti, hoc est congruens naturae et inclinationi accidentis. Non sequitur tamen dari subiectum, cui connaturale sit tale accidens, naturalitas autem accidentis non sumitur ex inclinatione accidentis ad subiectum, sed ex inclinatione subiecti ad accidens; eodem modo vitalia accidentia connaturaliter petunt subiectum vivens, non est tamen necesse, ut subiectum vivens connaturaliter petat quamcumque actionem vitalem.

Quarta pars ex dictis sequitur, nam licet in homine sit capacitas innata et potentia obedientialis ad habendam visionem Dei, sicut et ad alia dona supernaturalia, quibus perfici potest: haec tamen capacitas

non sufficit ad appetitum naturalem, sed insuper necesse est, ut talis capacitas referatur ad illam perfectionem, quam dicitur appetere, tanquam ad rem sibi connaturaliter debitam et proportionatam. Quod a posteriori ex eo colligo, nam nisi hoc dicamus, sequitur nec beatitudine satiari innatum appetitum rationalis creaturae. Posita enim quacunque Dei visione adhuc homo manet capax maioris gloriae, gratiae, unionis hypostaticae, per quae magis perfici potest natura rationalis. Addit ad hanc rem probandam alias rationes Gabriel Vazquez 1. 2. disp. 22. n. 11. Sed quae vim nullam habent, nisi ad hanc revocentur supposito [105r] praesertim, quod in rebus naturalibus potentia obedientialis activa et passiva revera naturalis sit in sua entitate, quamvis in modo operandi sit supernaturalis.

Dices innatus appetitus satiari non potest re, in quam non ferebatur. At satiatur innatus appetitus habendi beatitudinem visione Dei etc. Deinde appetitus elicitus supponit naturalem appetitum potentiae. At in voluntate invenitur appetitus elicitus visionis; ergo etc. Respondeo, innatus appetitus non satiatur possessione rei, ad quam non ferebatur, nisi in illa perfectiori modo sit illa ratio boni et commodi, ob quam in aliud obiectum fertur. Si vero in re, ad quam innato appetitu non fertur, perfectiori modo sit illa ratio boni, quae est in aliis obiectis, ad quae ille appetitus fertur, poterit satiari. Sicut ergo appetitus elicitus certi cibi satiari potest adeptione alterius melioris, ita etc. Deinde appetitus elicitus potest esse etiam circa impossibilia, quae apprehenduntur possibilia, ad quae tamen nullus est naturalis appetitus. Ita ergo similiter ex apprehensione alicuius commodi sensibilis, quod ex visione Dei oritur, v. g. sanitatis, appeti potest visio Dei.

Suppono secundo divinam essentiam nec oculo corporeo, nec per ullam speciem creatam posse clare videri. Primum patet ex *Augustino*, qui licet 22. de Civit. cap. 29. dubius sit hac de re, epistula tamen 111. hoc ipsum probat ex *Ambrosio*, *Chrysostomo*, *Athanasio*, *Hieronymo*, et ex *I. Timoth.* 1. v. 17. et explicat illud *Job*: in carne mea videbo Deum etc. Ratio est, quam innuit *D. Thomas* 1. p. q. 12. a. 3. quae sic formari potest. Visio Dei essentialiter est supernaturalis. At omnis actio oculi corporei essentialiter est naturalis; ergo etc. Maior patet nam si potentia, quae cognoscit rem supernaturalem, debet esse supernaturalis, multo magis visio Dei supernaturalis erit supernaturalis. Actus enim immediatus attingit obiectum supernaturale, quam potentia, quae non nisi per suum actum attingit rem supernaturalem. Minor constat ex *Aristotele* 2. de anima t. 122. ubi ait omnem actum sentiendi recipi in corpore, ex quo bene sequitur omnem actum sentiendi naturalem esse, nam etiamsi concederemus divina vi posse rem supernaturalem recipi in subiecto naturali, tamen certum est formam, quae ex natura sua postulat depen-

dere a corpore, naturalem esse, in hoc enim posita est ratio formae naturalis. At visio et quaelibet vitalis operatio non per accidentalem dependentiam, sed per propriam essentiam pendet a subiecto, in quo recipitur, tamquam modus potentiae operantis; ergo omnis visio recepta in corpore essentialiter est naturalis, ergo non potest esse visio Dei, quae spiritualis esse debet. Addunt aliam rationem alii, quia potentia, inquiunt, cognoscitiva non potest elevari extra suum obiectum, ergo nec potentia visiva extra visionem lucis et coloris. Quae ratio ut aliquam habeat apparentiam, nec petat principium, hoc modo intelligi debet, ut obiter et obscurissime insinuat *Vazquez* 1.p.disp.40.n.3. Potentia cognoscitiva extrahi non potest extra latitudinem omnis rationis obiectivae, circa quam virtute naturali potest operari. Licet enim ex eo, quod potentia operari videtur [105v] circa aliquam rationem obiectivam, inferri possit eam elevari posse ad operandum circa omnia, in quibus reperitur talis ratio obiectiva, ut intellectus ad cognitionem omnium, quae habent rationem entis, tamen non potest elevari ad operandum circa alia obiecta. Et ratio est, quia potentia cognoscitiva non potest operari per solam rationem potentiae obedientialis, debet enim influere formaliter tanquam principium vitale, quod essentialiter includit maiorem rationem potentiae, quam obedientialis, per quam omnis creatura subditur Deo. At potentia cognoscitiva per rationem potentiae vitalis et naturalis solum potest operari circa illa obiecta, in quibus reperitur aliqua ratio obiectiva, quae etiam per naturam attingi possit a potentia, sicut in Deo reperitur ratio entis, quae cognosci potest ab intellectu. Solum igitur eo sensu dicitur potentia cognoscitiva non posse elevari extra latitudinem sui obiecti, quia elevari non potest, nisi ad cognoscenda illa, quae sub aliqua ratione obiectiva continentur, quam virtute naturae attingere potest. At res spirituales non continentur sub ratione lucis et coloris, quae sola attinguntur naturaliter a potentia visiva; ergo etc. Et haec ratio hic explicata bene ostendit, cur cum Deus in ratione perfectionis essentialis plus distet ab intellectu, quam angelus ab oculo, tamen elevari possit intellectus ad vivendum Deum, non possit oculus ad videndum angelum: quia scilicet in ratione cognoscitivi et cognoscibilis plus distat angelus ab oculo, quam Deus ab intellectu, siquidem Deus est Ens ac proinde sub obiecto intellectus continetur: angelus vero non continetur sub obiecto oculi. Similiter intelligitur causa, cur ignis elevari possit ad agendum in spiritum, oculus non possit ad videndum spiritum: nam videre obiectum non est solum efficere visionem, sed etiam in se recipere, quandoquidem est actio essentialiter immanens. Licet igitur sicut ignis, ita et oculus elevari possit ad producendam qualitatem spiritualem, elevari tamen non potest ad recipiendam spiritualem visionem, tum quia illa esset alicuius obiecti, quod non continetur sub ratione obiectiva naturali oculi. Tum quia actus vitales cum

seipsis pendeant a subiecto, in eo tamen possunt recipi, a quo per suam essentiam possunt pendere, tanquam modi, sed actus spirituales per suam essentiam non possunt pendere a corpore, et in illo recipi; ergo etc. De actione vero spirituali transeunte alia est ratio, in illis enim, quod actio sit spiritualis, non sumitur a causa instrumentali, sed a causa principali et subiecto spirituali.

Secundum quod scilicet per nullam similitudinem possit Deus videri, docet *D. Thomas* 1.p.q.12.a.2. Quod ut intelligatur, recolendum est ex philosophia similitudinem in repraesentando obiecti cogniti quamdam esse velut efficientem et antecedentem cognitionem, quae scilicet est principium cognitionis determinans et movens potentiam ad cognoscendum, aliam concomitantem aut consequentem ipsum actum et facientem in genere causae [106r] formalis, ut intellectus actio sit intelligens obiecti, quod per talem similitudinem repraesentatur et vocatur Verbum mentis seu vitalis repraesentatio obiecti vel similitudo expressa, quia scilicet a potentia in seipsa exprimitur, non imprimitur ab extrinseco, sicut imprimitur similitudo antecedens cognitionem, quae idcirco vocatur species impressa. Praeterea species antecedens iterum duplex est, alia obiectiva, quae prius obiecta et cognita ducit in cognitionem rei, cuius est similitudo, ut est imago Caesaris etc. Alia, quae non prius cognoscitur, ut est species coloris, quae non videtur ab oculo. Et haec postrema similitudo rursum duplex est, alia propria, quae non necessario repraesentat prius aliud obiectum, quam illud, cuius dicitur similitudo, ut est species coloris etc. Alia impropria et aliena, quae cum alterius obiecti propria sit, necessario prius illud repraesentat, ut in illo cognoscamus aliud, cuiusmodi sunt species rerum naturalium, per quas cognoscimus spiritualia, comparatione quadam facta ad res naturales. Difficultas ergo est de omnibus his similitudinibus, an dari possit aliqua creata similitudo per quam divina essentia cognoscatur, ut est in se.

Et quidem, si de similitudine expressa sit sermo, optime probat *Molina* 1.p.qu.1q.art.2.disp.1., *Vazquez* disp.38.c.2. in visione beatifica produci speciem expressam divinae essentiae, quod quia praedicti auctores bene probant, nolo in eius probatione immorari. Similiter si sermo sit de similitudine obiectiva, quae prius cognita ducat in cognitionem claram Dei, certum est talem similitudinem dari non posse, quia similitudo obiectiva prius cognita, per quam alia res quidditative cognoscitur, debet in se formaliter habere perfectionem alterius obiecti, quod per ipsam cognoscitur. Et ratio est, nam cum intellectus utitur tali similitudine ad cognitionem alterius, per id quod in illa cognoscit, fertur in cognitionem alterius obiecti, ac proinde ferri non potest in cognitionem quidditativam illius, nisi in obiectiva similitudine cognoscatur perfectio illius. At in nulla creatura potest esse formaliter perfectio actus puri; ergo etc.

Solum igitur superest difficultas de specie impressa, quam respectu divinae naturae clare visae dari posse docent cum aliis plurimis *Molina* et *Vazquez* locis citatis, imo *Vazquez* 1.p.disp.43.c.3. et 6. putat de facto lumen gloriae aliud non esse, quam speciem. Fundamentum est, nam nulla est maior contradictio in hac specie, quam in specie expressa, ut discurrenti patet, neutra enim debet esse similis in natura rei repraesentatae, sed solum in repraesentando: neutra debet esse infinita, etiam si obiectum infinitum repraesentet, sed sufficit, si sit altioris ordinis, quam aliae species obiectorum creatorum; ergo etc.

Persistendum tamen est in sententia *D. Thomae* docentis impossibilem esse talem speciem, quod 1.p.q.12.a.2. ex eo probat, quod Deus sit actus purus; cuius rationis haec est vis: Nullum obiectum, quod comparatione cuiuscumque intellectus per suam essentiam est proxime intelligibile et unitum potentiae, quantum satis est ut illam moveat, potest repraesentari per similitudinem impressam. [106v] Sed actus purus et infinitus per suam essentiam est proxime intelligibilis et unitas cuiusque potentiae habenti virtutem illum videndi, ergo actus purus non potest repraesentari per speciem impressam. Maior probatur ex iis, quae supra q.2.a.4.dub.1.concl.6. et saepe alias diximus, nulla res esse potest, quae essentialiter ordinetur ad dandum alicui certum effectum, quem illa per suam essentiam habet, idcirco enim non potest dari potentia accidentaliter in substantia, quae per suam essentiam est proxima et integra causa operandi, nec potest dari, ubi accidentale, per quod res, quae per suam essentiam est hic, constituatur hic, ut evidenter constat ex eo, quod Deus non ob aliam rationem est immutabilis et cuius substantiae nihil addi possit, nisi quia Deus per suam simplicem essentiam habet omnem perfectionem, quae primam causam decet. At similitudo impressa essentialiter ad hoc ordinatur, ut obiectum sit proxime intelligibile et determinet potentiam ad cognoscendum, ergo respectu rei, quae per suam essentiam est proxime intelligibilis et proxime motiva intellectus, non potest dari species, quod probandum erat. Minor primi syllogismi patet, tum quia actus purus habet in se omnem perfectionem. At perfectio quaedam est posse movere potentiam ad sui cognitionem; ergo. Tum quia per suam essentiam est perfectiori modo intelligibilis et unitus cuilibet potentiae ad movendam illam perfectiori ratione, quam alia obiecta uniantur per suam similitudinem. Ergo si substantia angelica suum ipsius intellectum movere potest ad eiusdem substantiae cognitionem, multo magis movere poterit divina essentia, tum denique, quia ut communior et verior sententia habet, potest Deus absque ullo lumine gloriae et ulla qualitate infusa elevare intellectum ad sui visionem, ergo divina natura per seipsam sufficiens est non solum ad terminandam intellectionem, sed etiam ad movendum intellectum et praestandum id,

quod praestat species in cognitione aliarum rerum. Et quamvis aliquis diceret, non posse a Deo elevari intellectum sine lumine gloriae ad claram Dei visionem, id tamen non propterea accideret, quod Deus per se non posset movere intellectum, sed quia intellectus propter suam imperfectionem non habet sufficientem vim cognoscendi sine lumine gloriae.

Ad fundamentum contrarium respondetur implicare, ut species aliqua ordinetur ad faciendum intelligibile obiectum, quod per se essentialiter est perfectius intelligibile, quam res aliae per speciem, eo enim ipso species illa esset ex natura sua ordinata ad faciendum intelligibile obiectum, ut supponimus, et non esset ad illud ordinata, siquidem, ut probavimus, quod per suam essentiam est proxime intelligibile, non potest habere aliquod accidens ordinatum ad dandum illi esse intelligibile. Similis autem contradictio non reperitur in specie expressa, siquidem haec non facit obiectum intelligibile, sed actu intellectum, Deus autem, licet sit per se intelligibilis, non est tamen per se intellectus a creatura, atque idcirco [107] potest per formam accidentariam esse actu intellectus. Cetera, quae de scientia beata Christi Domini et aliorum disputari possent, non patitur brevitatis temporis, ut prosequamur.

DUBIUM 3.

De scientia infusa Christi Domini.

(OO V 514kk)

UTÓSZÓ

Óry Miklós S. J. (1909—1984), neves Pázmány-kutató posztumusz kiadványa a Prugg Verlag ajándékeként jelenik meg; a Kiadó hosszú baráti együttműködésük után utolsó „tisztelégységnek” szánja e kis kötetet. Köszönetünket fejezzük ki nagylelkűségéért.

P. Óry három évtizedes Pázmány-kutatásának anyagából keveset hozott tető alá. (Lásd itt közölt bibliográfiáját.) Nagyszabású monográfiában akarta feldolgozni Pázmány életművét, ahogy ez jegyzeteiből, lejegyzett terveiből kitűnik. Szétágazó tevékenysége (tanári munka, egységmunka a papok körében, szerkesztés, könyvkiadások, lelkipásztorkodás) és gyenge egészsége nem tették lehetővé, hogy hatalmas anyagát rendszerezze és kidolgozza. De így is jelentős, amit hátrahagyott.

Az utóbbi évtizedben Magyarországon is elkezdődött Pázmány „éberesztése” (lásd: Vigilia 1983. július); P. Óry ezt már jóval korábban elindította. „Pázmány Péter tanulmányi évei” (1970) és a „Diatriba theologica” (1975) kiadása után Pázmány gráci éveit, illetve skolasztikus teológiáját akarta kidolgozni. Nagyon sok anyagot összegyűjtött már ehhez is (különösen is a kegyelemvita és Pázmány római cenzúrája kérdésköréhez). 1979 tavaszán Klagenfurtban beavatott műhelytitkaiba: hangszalagra mondta kutatása történetét, terveit, sorban megmutatta dokumentációját. Megbeszéltük a munka menetét, összeállítottuk a következő kiadvány tervét. Közben mindig foglalkoztatta Pázmány élettörténete, annak minden kis mozzanata. De Óry Miklós — joggal — gyakran hangoztatta, hogy az egyik legfontosabb feladat Pázmány teológiájának feldolgozása. Ezt akartuk tehát megvalósítani. Függelékként hoztuk volna az általa Göttingenben már régen tanulmányozott kéziratból a Theologia Scholastica hiányzó részeit. Közben a Szent István Társulat igazgatója egy bevezetőt kért a Budapesten megjelenő három kötetes Pázmány-antológiához. Ebbe beledolgoztuk P. Óry számos új felfedezését, több ponton módosítva a hagyományos Pázmány-képet.

Amikor — két infarktus után — egyre inkább érezte ereje megfogyatkozását, úgy döntött, hogy a göttingeni anyagot külön kiadja. A kézirat átírásában Hevenesi János volt segítségére. Lényegében, kevéssel halála előtt, a bevezetőt is lediktálta. 1983. december 28-án szállították kórházba a harmadik infarktussal. 1984. február 19-én halt meg Klagenfurtban.

Óry Miklós szándéka szerint — jegyzeteit, dokumentációját felhasználva — egészítettük ki a bevezetőt. Néhány simítástól eltekintve csak „A göttingeni

weigi bővítéssel nyert teológiai anyag” c. részt dolgoztam át, hogy világosabb legyen a két összefüggő traktátusanyag elhelyezése a budapesti *Opera Omnia* V. kötetében. A főcél az volt, hogy a kutatók rendelkezésére bocsássuk a már régen felfedezett kiegészítő anyagot. Az átírásnál is a budapesti nyomtatott szöveget (Breznay és Bita megoldásait) vettük figyelembe. Nem lehetett szó Pázmány egész skolasztikus teológiájának bemutatásáról, sem egy kritikai kiadás követelményeinek megvalósításáról. Ahogy Bitskey István írta: Öry Miklós, Hargittay Emil, Benda Kálmán, Borsa Gedeon és mások kutatásai nyomán most majd lehetővé válik, hogy — a Pázmány-életmű hiányzó részeinek felkutatása, ill. az általa kiadott művek azonosítása után — a korábbinál jóval szélesebb adatházisra és ismeretanyagra támaszkodva sor kerüljön egy kritikai kiadásra, a források feltárására és az írói életmű tárgyilagos, alapos feldolgozására. (Vigilia, 1983 július.) Reméljük, hogy két Pázmány-évforduló — a Nagyszombati Egyetem megalapításának és Pázmány halálának 350. évfordulója 1985-ben, ill. 1987-ben — serkentőleg hat a már megindult Pázmány-reneszánusra.

Róma, 1984. Húsvét

Szabó Ferenc S. J.

P. ÓRY MIKLÓS FONTOSABB PÁZMÁNY-TANULMÁNYAI

- 1) *Doctrina Petri Cardinalis Pázmány de notis Ecclesiae*. Roma, Universitas Gregoriana 1943 (gévelt dissz.). DIN A4, jegyzetekkel 324 o.
- 2) Pázmány a szív főiskoláján (= 3. próbaév): Katolikus Szemle, Róma 3(1951) 2—3. sz., 26—34.
- 3) *Doctrina Petri Cardinalis Pázmány de notis Ecclesiae*. Chieri 1952, 124 o.
- 4) Pázmány Péter és a lelkigyakorlatok: Katolikus Szemle, Róma 9 (1957) 157—166.
- 5) Péter Pázmány. Címző in: Lexikon für Theologie und Kirche VIII² (1963) col. 239—240.
- 6) *Pázmány Péter lelkisége*. (Antológia: tanulmányok és szemelvények.) Összeállította Ó. M. Benne: Pázmány lelkisége 16—31. Carinthia, Klagenfurt 1964, 112 o. II. kiadás 1975. Utánnnyomás 1980(?) (Ez egyben a Magyar Papi Egység egyik különszáma, 29. sz. 1964.)
- 7) Pázmány az ige szolgálatában: Szolgálat 2, 1969, 47—70.
- 8) *Pázmány Péter tanulmányi évei*. Prugg Verlag, Eisenstadt 1970, 184 o.
- 9) Pázmány Péter, a nemzetnevelő (előadás szövege). New York, 1971, 23 o.
- 10) Kardinal Pázmány und die kirchliche Erneuerung in Ungarn: Ungarn-Jahrbuch 5(1973) München, 76—96. — Klny.
- 11) *Pázmány Péter Krisztus látható Egyházáról*. Diatriba Theologica. Bevezetéssel kiadja Ó. M. Prugg Verlag, Eisenstadt 1975, 38 o. + 50 levél facsimile.
- 12) Péter Pázmány in Kaschau: Ungarn-Jahrbuch, München 7(1976) 73—102. — Klny.
- 13) Suárez und Pázmány. Berührungspunkte in der Ekklesiologie: Homenaje a E. Elorduy. Bilbao 1978 (gyűjtőkötet), 209—236. — Klny.
- 14) A keresztény család Pázmány szemléletében: Kereszténység és közösség. Tanulmányok a kisközségekről. (Teológiai Kiskönyvtár, kiegészítő füzetek 1.) Róma 1981, 112—137.
- 15) Pázmány Péter. Válogatás műveiből. Szent István Társulat, Budapest 1983. 3 k. Az írásokat válogatták: Óry Miklós, Szabó Ferenc és Vass Péter. A bevezető tanulmányt írta: Ó. M. és Szabó Ferenc. (I. k. 9—107. o.)
- 16) Péter Pázmány's Predigten. Ungarn-Jahrbuch 1983. (Sajtó alatt.)
- 17) Pázmány Péter. Szócikk a nemzetközi jezsuita történelmi lexikonba. (Előkészületben.)

TARTALOM

Pázmány Péter „Theologia Scholastica“-ja és a göttweigi kézirat (Bevezetés)	3
Függelék	23
A De iustitia et iure c. traktatus bevezetője	24
DE IUSTITIA ET IURE	27
DE VERBO INCARNATO	101
Utószó	169
P. Óry Miklós fontosabb Pázmány-tanulmányai	171

