

cuiusmodi est opus creationis : huiusmodi enim opus Deus agit ita immediatè, quòd nullo modo agit ipsum mediatè, quia alia agentia non cooperantur Deo in huiusmodi opere : Sed Deus nihil agit ita mediatè, quòd non agat illud immediatè, & hoc est speciale ipsi Deo. Ideo omnia secunda agentia dicuntur nihil facere : siue sint illa opera naturæ, siue gratiæ, sine speciali influxu Dei, & sine hac influentia diuina, quod est speciale ipsi Deo : & nullis alijs agentibus hoc competit, quòd possint isto modo agere, vt agit Deus. Opus enim naturæ quodcunque sit illud, vt puta calefacere ipsius ignis, totum est immediatè à Deo, & totum est immediatè à natura, sicuti in nostris quæstionibus de primo principio diffusius diximus : posset enim Deus, si vellet, quodlibet opus naturæ, sicut agit immediatè totum, ita agere immediate totaliter, vt nihil cooperaretur natura in hoc opere : sed vt non essent superuacua opera sapientiæ suæ, & vt creaturæ non essent otiosæ, voluit dignitatem suam communicare creaturis, & voluit, quòd creaturæ cooperarentur ei in his effectibus : opus ergo naturæ totum est immediatè à natura : & totum immediatè à Deo : sed non est totaliter immediatè à natura : nec totaliter immediatè à Deo : ita quod in hoc opere non excluditur actio naturæ : nec excluditur actio Dei : est enim totum hoc opus à natura sub ratione speciali : & totum à Deo sub ratione generali. Habet enim se Deus, vt inuit Dionys. in huiusmodi operibus vni-formiter ad omnia agentia ; ideo omnia hæc opera, hoc modo erunt à Deo, prout in agendo conueniunt omnes causæ. Omnes enim causæ conueniunt in dando esse, differunt autem in dando tale esse : prout ergo in illo effectū reseruatur ratio entis, erit immediatè à Deo : prout reseruatur ibi ratio talis entis, erit immediatè à secundis causis. Omnis ergo effectus etiam naturalis sic erit immediatè à Deo, & à secundis causis, quòd per prius dicetur ipsum immediatè attingere Deus, quàm secundæ causæ, quia prius intelligitur esse ens, secundum quem modum, dicitur esse à Deo, quàm esse tale ens, secundum quem modum dicitur esse à se-

A cundis causis. Et inde est, quòd in libro de causis dicitur. Causa prima ad omnem effectum primò aduenit, & vltimò recedit : Si enim debet res generari, prius intelligitur esse ens, quàm hoc ens : prius intelligitur, quòd cesset esse hoc ens, quàm esse ens, ideo actio causæ primæ prius dicitur aduenire, & vltimò recedere : ideo actio naturæ dicitur præsupponere actionem Dei, sicut posterius præsupponit prius. Sic ergo Deus operatur in omni opere naturæ intimè, & immediatè, quòd si illam operationem subtraheret, continuò extincta remaneret operatio naturæ, vnde August. 9. super Gen. ad litteram, loquens de huiusmodi operatione diuina, dicit, quòd natura agit interiori motu nobis occultissimo, cui tamen si Deus subtrahat operationem intimam, quæ eam substituit, & facit continuò, tanquam extincta nulla remanebit, scilicet operatio naturæ : opera ergo naturæ non fiunt sine speciali influxu Dei, idest, non fiunt sine intima, & immediata operatione Dei, quod per comparationem ad alia agentia, est speciale ipsi Deo : & si hoc est in operibus naturæ : multò magis erit in operibus gratiæ.

B

C

Secundò hoc idem patet, si eius specialitas sumatur, prout Deus comparatur ad alios effectus, vt dicatur aliter immediatè agere opera gratiæ, quàm opera naturæ : quia non omnia huiusmodi opera eodem modo agit. Dicemus enim, quòd opus gratiæ ad habentē gratiam, & opus naturæ ad naturam, siue ad habentem naturam, quasi assimilantur pennæ in manu scriptoris, & pennæ in manu pueri : nam quia scribere est proportionatum scriptori, si ponetur penna in manu scriptoris, scriptor scribet cum illa penna, sed si ponatur in manu pueri, quia scribere non est proportionatum puero, si debeat puer scribere, non sufficit, quòd habeat pennam in manu sua, sed oportet, vt aliquis sciens scribere, capiat manum pueri, & ducat eam, vt faciat ipsam cum penna scribere. sic & in proposito opera naturæ sunt proportionata naturæ, ideo habens naturam potest in huiusmodi opus, supposita generali influentia Dei, prout agit immediatè in omni opere naturæ. Sed opera meritoria sunt quasi improportionata

Causa prima ad omnem effectum primò uenit, & vltimò recedit

Deo specialiter est, vt nihil agat ita mediatè, quod idem non agat in mediatè.

Scripturae Author de primo principio.

Opus naturæ totum est immediatè à Deo, & à natura : sed non totaliter.

Opera naturæ, & gratiæ calamus in manibus pueri, & scripitoris comparantur.

Actus con-
currimus a-
liquo mo-
do ad ope-
ra gratiæ.

nata nobis, propter quòd gratia habilitat nos magis, vt possimus agi secundum illa opera, quàm vt possimus agere. sicut rotunditas in sphæra, non facit vt sphæra moueat se motu circulari, quia nihil se ipsum mouet, immò omne quod mouetur ab alio mouetur; sed hæc rotunditas habilitat eam, vt possit moueri ab alio, motu circulari. Et si non est omninò simile in proposito, quia coadiutores Dei sumus, & aliquo modo agimus, habendo gratiam, opera gratiæ: attamen quamuis nec natura agat sua opera sine actione Dei: nec habens gratiam agat opera gratiæ, sine actione Dei: tamen magis debet dici naturam, vel habens naturam agere opera naturæ, quàm habens gratiam agere opera gratiæ. Si enim alicui rei daretur forma supernaturalis, non posset per illam formam ita agere illa supernaturalia opera, sicut habens naturam, per naturam potest agere opera naturalia: per formam enim, quæ naturaliter competit subiecto, potest subiectum magis agere opera illius formæ, tanquam sibi magis proportionata, quàm per formam illi subiecto non naturaliter competentem. Et inde est, quòd in operibus gratiæ magis dicimus agi, quàm agere: ideo scribitur ad Rom. 8. *Qui spiritu Dei aguntur, hi filij Dei sunt.* Filij enim Dei per gratiæ adoptionem, spiritu Dei aguntur, quia in his, quæ sunt gratiæ magis dicuntur agi, quàm agere. Inde est etiam, quòd, quia opera gratiæ sunt magis nobis improportionata, & opera naturæ sunt magis proportionata, Deus dicitur specialiter hæc opera facere: ideo dicimus, quòd omnia opera in nobis operatus est Deus: & quod non est volentis velle, neque currentis currere: sed totum miserentis est Dei: propter quod dicitur operari in nobis velle, & perficere pro bona voluntate.

Natura ergo non dicitur operari sine speciali Dei influxu, prout Deus comparatur ad alia agentia, quia hoc est speciale ipsius Dei, nihil agere mediatè, quod non agat immediatè. Sed habens gratiam, & charitatem dicitur non posse exire in opus meritorium, sine speciali influenza Dei, non solum, prout Deus comparatur ad alia agentia, quia necesse est Deum hæc opera agere immediatè,

A quod est speciale ipsius Dei, respectu aliorum agentium; Sed etiam hoc dicitur, prout Deus comparatur ad alios effectus, vt ad effectus naturales, quos dicitur aliter agere, quam opera gratiæ. Nam quia opera naturæ, vt dicebatur, sunt magis proportionata habenti naturam, quàm opera gratiæ habenti gratiam: habens naturam magis dicitur agere opera naturæ, quàm habens gratiam opera gratiæ. Immo, vt dicebatur, in operibus gratiæ magis dicimur agi, quàm agere: & quia agi est ab agente influentiam recipere, ideo non dicimur agere opera gratiæ sine speciali influenza Dei, vt fit sensus, quòd hoc est speciale in operibus gratiæ, vt specialiter dicatur illam facere Deus, respectu operum naturæ.

B Dicemus ergo, quòd si volumus dictum nostrum concordare Scripturæ sacræ in operibus meritorijs, quòd plus possumus dare gratiæ, & quòd minus naturæ (dum tamen saluetur libertas arbitrii, & quòd volentibus nobis, talia opera fiunt) quòd plus possumus debemus asserere, hoc fieri per gratiam, & prout mouemur à Spiritu Sancto magis, quàm hoc fieri per naturam, & prout mouemur solum ab obiecto. Constat autem, quòd quantumcunque moueatur voluntas à Spiritu Sancto, non mouetur, nisi volendo, quia hæc est mouere voluntatem, causare in ipsa actum volendi: si ergo tota Trinitas, & appropriatè Spiritus Sanctus operatur in nobis velle, & perficere pro bona voluntate; quia eo ipso quod operatur in nobis velle, oportet vt nos velimus, & hoc fiet volentibus nobis, hoc ergo erit à Spiritu Sancto, qui operatur sic in nobis, & erit a nobis, quia fit volentibus nobis: sic itaque concordamus dictum nostrum sacræ Scripturæ, vt semper in merendo, a Spiritu Sancto fiat specialis influxus in nobis, quia speciali modo omnia hæc opera, dicitur operari in nobis.

C Tertiò hoc idem patet, si huiusmodi effectus comparatur ad alios effectus: nam opera gratiæ non possunt dici ita opera nostra, sicut opera naturæ dicuntur opera rerum naturalium, quia ex hoc videtur, quòd posset gloriari omnis caro in conspectu eius, & inde est, quod dicitur

Opera natura sunt magis proportionata habenti naturam, quàm opera gratiæ habenti gratiam.

In operibus meritorijs, salua arbitrii libertate, quòd magis tribuimus gratiæ, quam naturæ, eo confirmus est sacræ scripturæ.

Iniustitia nostra sine speciali influenza Dei, non est accepta Deo.

Isai. 64. *Quasi pannus menstruatae sunt A omnes iustitiae nostrae.* Iustitia enim nostra, quam possemus appropriare nobis, sine speciali influenza Dei (supposita etiam eius influenza generali, prout operatur in omni opere naturae) non est accepta Deo, sed est immunda in conspectu eius, & est coram eo, quasi pannus mulieris menstruatae: ergo prout hic effectus comparatur ad alios effectus, quia specialiter effectus gratiae dicitur esse meritorius coram Deo, & gratus Deo, patet, quod non est hic effectus ita noster, sicut effectus naturae dicitur inesse naturae, quia si esset sic noster, non esset acceptus Deo, ut est per habita declaratum: plus ergo, quam in operibus naturae dicitur Deus specialem influentiam facere in operibus gratiae.

Influentia diuina in operibus naturae est generalis, & ipsa specialis.

Aduertendum autem, quod influenza diuina in operibus naturae dicitur generalis, & specialis, generalis quidem, si operetur Deus ad ipsos effectus naturales, quia omnes huiusmodi effectus sunt a Deo secundum quandam rationem generalem, & ut habent rationem entis: nam Deus in talibus effectibus dicitur se habere uniformiter ad omnia. Est tamen talis influenza specialis, prout Deus comparatur ad alia agentia, quia speciale est Deo, respectu aliorum agentium, sic influere, & sic immediatè omnes tales effectus agere. Sed influenza diuina in operibus gratiae dicitur esse specialis, non solum prout Deus comparatur ad alia agentia, sed etiam prout comparatur ad alios effectus, & etiam prout huiusmodi effectus comparantur ad alios effectus, prout est per habita manifestum.

RESP. AD ARGV M.

Ad primum dicendum, quod habitu charitatis possumus uti, cum volumus, sed hoc non repugnat veritati praetactae, quia semper Deus assistit voluntati nostrae, & est praesens animae nostrae, & praesto est ad mouendum voluntatem nostram, ut possimus uti cum volumus habitu charitatis.

Per hoc patet etiam responsio ad secundum.

Si ly cum volumus excludit Dei concursum: falsum est. Si includat eundem, quod Deus praesto est ad illi conferendum, verum est.

DISTINCTIO XXXI.

De charitatis permanentia.



LLVD quoque non est praereundum, &c. Hactenus Magister de charitate secundum se, de numero diligendorum, & de ordine diligendi satis,

superq. determinauit: in hac autem distinctione agit de ipsius charitatis permanentia.

Diuiditur autem praesens distinctio in duas partes, in quarum prima determinat de permanentia charitatis in statu viatoris, secundò de eadem in statu comprehensoris. Secunda pars incipit ibi: *Aduertendum est ergo, quomodo fides, &c.*

Prima pars adhuc diuiditur in partes duas: in prima enim tangit erroneam opinionem quorundam, & confutat. Secundò exponit authoritates, quibus innituntur. Secunda pars incipit ibi: *Quod verò Apostolus ait, &c.*

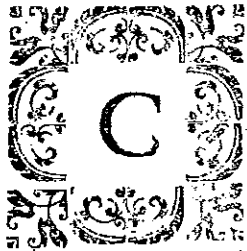
Secunda verò pars principalis diuiditur similiter in partes duas: primò enim inquit, an charitas maneat in comprehensoribus. Secundò, an in Christo fuerit charitas praedicta. Secunda pars incipit ibi: *Nunc iam superest inuestigare, &c.* & haec est totius praesentis distinctionis generalis diuisio.



DISTINCTIONIS XXXI.

Primæ Partis Principalis .

QVAESTIO VNICA.



CIRCA præsentem distinctionem, in qua Magister de charitatis permanentia tractat, nos de charitatis effectibus agemus, qui sunt tendere in Deum, vnire nos Deo, transformare in ipsum, efficere, vt de eo gaudeamus, & in ipso quiescamus: quæ sunt bona à charitate causata .

ARTICVLVS I.

ET VNICVS.

Vtrum aliqua bona in nobis causet dilectio charitatis . Conclusio est affirmatiua .

Aegid. de laudibus diuinæ sapientiæ cap. 15.



AD hunc Articulum sic proceditur . Videtur, quod charitas non faciat tendere in Deum, quod est vnum ex bonis, quæ desiderantur. Nam sicut se habet pondus in corporibus, ita charitas in spiritibus: vnde Augustinus: *Amor meus, pondus meum*: sed pondus trahit deorsum *Deus autem in altis habitat*: ergo ex charitate non tendimus in Deum .

Præterea . Videtur, quod charitas non faciat nos Deo similes, quia scientiæ est facere cognoscentem similem cognito, non autem amoris, vel charitatis: ergo .

Præterea . Si charitas causaret in nobis aliquos effectus, possemus certò scire nos habere charitatem per illos effectus; quod tamen est falsum Ecclesiast. 9. *Nemo scit an odio, vel amore sit dignus*: ergo .

Eccles. 9.

PARS I.

A IN CONTRARIVM est, quia ait Apost. 1. Cor. 6. *Qui adhæret Deo, scilicet per charitatem, vnus spiritus efficitur cum illo*: sed ex hac transformatione homo multa bona consequitur: ergo, &c. 1. Cor. c. 6.

RESOLVTIO.

Charitas facit nos in Deum tendere, vnire nos ei, transformat in ipsum, vt de eo gaudeamus, & in ipso quiescamus .

RESPONDEO dicendum, quod volentes complere omnia, quæ de dilectione diximus, restat enarrare, quæ, & quot bona facit in nobis dilectio charitatis. Quapropter sciendum, quod secundum August. 13. Confess. cap. 9. & 11. de Ciuit. cap. 28. illud, quod est pondus in corporibus, est amor in spiritibus, vnde ait: *Pondus meum, amor meus, eo feror quocunque feror*. Possumus autem dicere, accipiendo pondus largè, sicut accipit August. pro omni eo, quo feruntur corpora, in loca sibi convenientia, quod quinque consequuntur corpora ex suo pondere. Nam primò corpora, per pondus, in loca sua tendunt. Secundò locis suis vniuntur. Tertiò locis suis assimilantur. Quartò in eis conseruantur. Quintò ibidem quiescunt; vt grauiata per grauitatem in centrum tendunt, eiq. vniuntur: assimilantur centro, prout conseruantur, & quiescunt ibidem, respectu centri loci sui omnia ista concurrunt.

D. P. Aug. 13. Confess. c. 9 & 11. de Ciuit. cap. 28. tom. 7.

Corpora ex suo pondere consequuntur quinque.

C Dicuntur enim res suis locis assimilari, & ibidem conseruari, quia cum in locis suis quiescant, & nihil quiescat in eo, quod est simpliciter sibi dissimile: oportet, vt locata, sicut in locis suis quiescunt; sic aliquam similitudinem habeant ad loca sua, vel aliquam similitudinem contrahant, ex eo quia sunt in locis suis: consequens etiam est, vt in suis locis conseruentur, ratione conformitatis, quam habent ad ea, vel quam contrahunt ex eo, quia sunt in eis.

Quomodo res suis locis assimilantur.

D Hæc autem quinque, quæ dicta sunt de corporibus respectu sui ponderis, vera sunt de spiritibus respectu sui amoris, & maximè, cum per amorem feruntur in Deum, quod fit per virtutes, qui motus est

est

est quodammodo naturalis, vel est conueniens naturæ, quia etsi fit per gratiam, gratia non tollit naturam, sed perficit eam. Nam ferri secundum vitia, est ferri contra naturam, quia omne vitium est contrarium naturæ, vt vult August. 11. de Ciuit. Dei cap. 17. Sicut ergo corpora in locis contra naturam non quietantur: sic cum animus fertur in aliquid per vitium, non quietatur, immò per hoc magis habet pœnam, iuxta illud August. 1. Confess. cap. 12. *Iussisti Domine, & sic est, vt pœna sua sibi esset omnis inordinatus animus.* Cum ergo mens fertur per amorem in id, quod est secundum naturam, vel in id, quod est conueniens naturæ, vel quod perficit naturam, secundum quem modum fertur in Deum, quod potissimè facit in nobis amor charitatis; dicemus, quòd secundum talem motum, & secundum talem amorem natura spiritalis consequitur quinque, correspondentia illis quinque, quæ consequuntur corpora, prout per pondus ordinantur in locum sibi conuenientem. Nam huiusmodi charitatis amor facit nos in Deum tendere: vnit nos ei: transformat nos in ipsum: facit nos Deo gaudere: & in ipsum quiescere.

Primò talis amor facit nos in Deum tendere: nam cum propriè talis amor sit diuinus, & in omnibus faciat nos habere Deum tanquam finem, quia nos facit diligere omnia propter ipsum, cum res quælibet naturaliter tendat in suum finem, consequens est, quòd hoc sit de natura huius amoris, quòd præ cunctis nos facit desiderare Deum, & in ipsum per desiderium tendere.

Habet etiam huiusmodi amor nos Deo vnire, quia hoc est de ratione amoris, quòd sit quædam virtus vnitiua amanti cum re amata, vt dicit Aug. de Trinit. & Dion. 4. de diuinis nom. vbi ait: *Omni amorem, siue diuinum, siue Angelicum, siue intellectualem, siue animale, siue naturalem, vnitiuam quandam dicimus esse virtutem:* inde est ergo, quòd Apost. 1. ad Cor. cap. 6. dicit: *Qui adhæret Deo, scilicet per amorem, vnus spiritus est cum illo.*

Tertiò huiusmodi amor habet nos in Deum transformare: nam plus facit amor,

quàm faciat scientia, quia scientia assimilatur tantum: sufficit enim, quòd in sciente sint similitudines scitorum, ad hoc, quòd illa scibilia sciuntur ab eo: immò aliquando maior est cognitio rei scitæ per similitudinem, quàm per essentiam eius: vt Angelus de seipso habet cognitionem per essentiam suam: Deus autem non habet cognitionem de re creata per essentiam rei creatæ, sed per essentiam suam, quæ est similitudo, & exemplar omnium creaturarum. Incomparabiliter tamen plenior cognitionem habet Deus de Angelis, quam Angeli de seipsis. Vnde Dionys. 6. de Angel. Hierarch. vult, quòd quanti, & quales sint cœlestes spiritus, solus princeps, idest Deus, perfectiones eorum nouit, & subdit, quòd ipsi Angeli dicuntur proprias ignorare virtutes, quòd intelligendum est respectu Dei: quia adeo est clara cognitio, quam habet Deus de Angelis, vt respectu illius cognitionis dicantur Angeli ignorare seipsos. Scientia ergo assimilatur, idest sufficit assimilatio ad scire. Sed amor transformatur, quia si sit perfectus amor, omninò vult esse idem amans, quòd res amata: ideo dicit Dionys. 4. de diuin. nomin. quòd amor ponit rem extra se, & collocat ipsam in re amata.

Quartò, amor diuinus facit nos de Deo gaudere: nam cum habeat nos transformare in Deum, & facere nos Deiformes, & diuinos, consequens est, quòd nos faciat gaudere de rebus diuinis: nam ex coniunctione conuenientis cum conuenienti, de necessitate sequitur delectatio, & gaudium. Huiusmodi ergo amor, qui nos transformatur, & conformatur rebus diuinis, facit nobis diuina esse delectabilia. Pondus ergo in corporibus facit, quòd corpora tendunt ad illum locum, in quo conferuantur: sic amor ille diuinus, facit nos delectabiliter tendere in Deum, & esse in ipso, & per consequens quantum est de se, facit nos persistere in Deo, & conferuat nos in ipso, quia quilibet libenter persistit in actu delectabili. Et quia sic est, ideo inter cetera signa, hoc est valdè magnum signum, quòd homo sit in charitate, quando delectatur in rebus spiritalibus, & diuinis. Certitudinaliter quidem scire non possumus, vtrum amore,

vel

Omne vitium est contrarium naturæ.

Charitas facit nos in Deum tendere.

Ad scire sufficit assimilatio: sed ad amare requiritur transformatio.

Charitas facit nos de Deo gaudere.

Charitas vnit nos in Deo.

Amor est virtus vnitiua.

Amor transformatur.

Signum magnum, quòd homo sit in charitate, quòd nã sit,

vel odio digni simus, vt dicitur Ecclesiast. 9. sed per signa valde probabilia, vt si non habemus remorsum conscientia: si libenter audimus verba diuina: si delectamur in verbis diuinis: confidere debemus, quòd in charitate sumus.

Ordo effectuum charitatis.

Quintò, huiusmodi amor charitatis facit nos in Deo quiescere, quia mens delectata in aliquo, prout delectatur, quiescit in illo, & maximè si delectatur in eo finaliter, quam delectationem finalem de Deo, facit in nobis diuinus amor. Erit ergo huiusmodi ordo, quòd amor charitatis primò incipit; secundò perficit; tertio sic perfectus facit amatorem dicere cum Paulo, *Cupio dissolui*, ratione delectationis diuinæ, & *esse cum Christo*, siue esse in Deo, & quiescere in ipso. Ergo secundum hunc amorem incipientes per desiderium in Deum tendunt: proficientes ei vniuntur: perfecti quasi omninò Deiformes, in Deum transformantur: transformati nihil est eis aliud delectabile, nisi Deus: sic autem de Deo delectati, quiescunt in ipso. Ergo si dubitas, qualiter debemus Deum diligere? dico, quòd debemus eum diligere sine modo, vt diligamus ipsum quantum possumus extensiuè, & intensiuè, vt superius dicebatur, & omnia diligamus ordinatè propter ipsum, quem diligendorum ordinem superius exprimebamus. Debemus etiam sic eum diligere, vt in eum tendamus, vt ei vniamur, in ipsum transformemur, delectemur in ipso, & quiescamus in ipso.

Dictorum epilogus.

RESP. AD ARGVM.

Ad primum dicendum, quòd pondus ibi ab Augustino sumitur communiter, & largè pro omni eo, quo feruntur corpora in loca sibi conuenientia: in argumento autem sumitur propriè, scilicet pro graui.

Pondus sumi potest dupliciter, scilicet communiter, & propriè: dictum Aug. intelligitur primo modo, non secundo.

Ad secundum dicendum, quòd scientia requirit similitudinem, sed amor requirit transformationem, per quam est maior vnio, quàm per similitudinem.

Ad tertium dicendum, quòd non possumus certitudinaliter scire nos esse Deo charos, & gratos ex effectibus charitatis, sed possumus scire valdè probabiliter, vt dictum est supra.

DISTINCTIO XXXII.

De charitate Dei.



PRÆMISSIS adijciendum est de dilectione Dei, &c. Sufficiens tractauit Magister in præmissis distinctionibus de dilectione charitatis, qua nos diligimus Deum, & proximum, in hac verò distinctione determinat de dilectione, qua Deus diligit nos; & diuiditur ista distinctio in quatuor partes: primò enim determinat de dilectione secundum quod absolutè dicitur creaturam diligere: secundò inquit de gradibus dictæ dilectionis, & hoc respectu diuersorum, secundum quod vnum magis, alium minus diligere dicitur: tertio determinat de huiusmodi gradibus respectu vnus, & eiusdem: quartò specialiter mouet quæstionem de reprobis, quos Deus diligere non videtur. Secunda pars incipit ibi: *Cum autem dilectio Dei immutabilis sit, &c.* Tertia ibi: *Si verò queritur de aliquo, &c.* Quarta ibi: *De reprobis verò, &c.* & sic terminatur præsentis distinctionis generalis diuisio.

DISTINCTIONI SXXXII.

Partis Primæ Principalis.

QVAESTIO VNICA.



VIA Magister in hac distinctione inter alia docet Deum ab æterno simpliciter, & absolutè non dilexisse reprobos, sed eos dilexisse, quatenus eius opus futuri erant per creationem. at de electis simpliciter, & ab-

& absolutè dici posse, Deum ipsos dilexif- A
se, sicut absolutè nunciari posse, Deum
reprobos odio habuisse: ideo nos super
hac distinctione inquiremus vnum, vi-
delicet Vtrum ex hoc, quòd Deus Ia-
cob dilexit, & Esau odio habuit, sit ini-
quitas apud Deum.

ARTICVLVS I.

ET VNICVS.

Vtrum ex hoc, quòd Deus Iacob dilexit, B
& Esau odio habuit, sit iniquitas
apud Deum. Conclusio est
negativa.

Aegid. super Epist. D. Pauli ad Rom cap. 9.
lect. 31. dub. 1. & 2.



D hunc Articulum
sic proceditur. Vi-
detur ex hoc, quòd
Deus vnum diligit,
& alium odio habet,
sit iniquitas apud eum: quia
qui pares sunt, pa-
rius tractari debent; non enim est æquum
paria impariter pertractare: sed quod non
est æquum, est iniquum: cum ergo om-
nes simus de eadem massa, & quodam-
modo pares, iniquitas videtur esse apud
Deum, si nos impariter pertractat, & ali-
quos nostrum eligat, & non alios.

Præterea. Antequam nati essemus,
omnino eramus pares: cum ergo Deus
hos reprobauerit, & non illos, & præ-
scierit hos ad poenam, & non illos, vi-
detur, quòd apud eum sit iniquitas.

Præterea. Esse acceptatorem persona-
rum non sapit æquitatem, sed Deus hunc
eligendo, & illum reprobando, videtur
esse acceptator personarum: ergo apud
eum non est æquitas, & consequenter erit
iniquitas.

IN CONTRARIVM est Apost.
Rom. 9. dicens, non esse iniquum Deum,
si miseretur, cui miserebitur, & miseri-
cordia præstetur, cui misericordiam præ-
stabit.

Aegid. super iij. Sent.

RESOLVTIO.

In Deo ex hoc, quod Iacob dilexit, & Esau
odio habuit, non est iniquitas, quia
non est acceptator personarum, cum
ex mera gratia diligit, & ex iustitia
odio habeat: totum enim genus huma-
num est infectum: unde sicut si aliqui
non damnantur, hoc est misericordia:
ita si aliqui damnantur, hoc est iusti-
tie, non iniquitatis.

RESPONDEO dicendum, quòd si
est aliqua causa, propter quam videretur
Deus iniquus, aliquos eligendo, & ali-
quos reprobando, hæc est, quia videretur
apud ipsum ex hoc esse acceptio persona-
rum: quare si probare poterimus, quòd
faciendo hoc non accipit personam, non
poterit ex hoc iniquus haberi.

Quapropter sciendum, quòd accipe-
re personam, est considerare in persona,
quod non est considerandum: vt si quis
debens distribuere ecclesiastica beneficia,
deberet considerare in personis benefi-
ciandis bonitatem morum, & magnitu-
dinem scientiæ: si autem consideraret alia
non consideranda, vt propinquitatem
carnis, fauorem personæ, dicitur ille ta-
lis personarum acceptator.

Quid sit ef-
se accepta-
torem per-
sonarum.

Quid in be-
neficiorum
ecclesiasti-
corum colla-
tione sint
consideran-
da.

Et vt appareat quomodo hoc nomen
originem sumpsit, notandum, quòd in
persona possunt esse conditiones perti-
nentes negotio, de quo agitur, & con-
ditiones impertinentes. Conditiones
autem pertinentes dicuntur conditio-
nes negotij: conditiones impertinentes
dicuntur conditiones personæ. Vt puta,

si in iudicio agatur de hæreditate con-
ferenda, conditio pertinens est, vt sit
filius defuncti: conditio impertinens,
vt sit amicus Iudicis: Iudex ergo de-
bet considerare conditionem pertinen-
tem, idest conditionem negocij, non
autem conditionem impertinentem, quæ
dicitur conditio personæ. Quia si Iudex
vellet conferre hæreditatem alicui, non
quia sit filius defuncti, sed quia sit ami-
cus eius, dicitur personæ acceptor, quia
considerabit, non conditionem negocij,
sed conditionem personæ.

Iudex in-
iudicando
quid consi-
derare de-
bet.

G g g

Hoc

Hoc viso patet, quòd non potest esse personarum acceptor in his, quæ ex mera gratia tribuuntur, quia in talibus nihil potest considerari, quod non sit considerandum: nam talia sicut quis potest tribuere, vt vult, sic ad ea consideranda, potest considerare quæ vult. Cùm ergo Deus ex sua mera liberalitate tribuat nobis sua bona, potest ea tribuere vt vult, & quibus vult, & hoc faciendo non est iniquus, & apud ipsum non est acceptio personarum.

Deus ex mera sua liberalitate tribuit nobis sua bona.

Est etiam adnotandum secundum Augustinum in Enchiridion: *Vniuersum genus humanum tam iusto Dei iudicio in apostatica radice damnatum est, vt si nullus inde liberaretur, nullus posset vituperare Dei iustitiam.* Quòd ergo aliquorum miseretur, hoc est ex sua misericordia, & ex sua bonitate: quòd autem aliquos reprobet, & aliquos induret, idest indurare permittat, hoc est ex nulla iniquitate, sed ex sua iustitia. Vnde Augustinus in eodem libro ait: *Miseretur ex magna bonitate, & indurat nulla iniquitate.* In hanc eandem sententiam incidit idem Augustinus super Ioann. cum ait: *Tota enim natura in ipsa radice vitiosa, diuino iudicio, diuina damnationis est subiecta, & merito peccati, vniuersa damnata.* Cum ergo id supplicij recipiant vasa iræ, quod omnibus debebatur, & ab illo liberentur vasa misericordix; in altero equitas, in altero misericordia perspicua est.

D.P. Aug. in Enchirid. c. 199. to. 3.

D.P. Aug. in Ioan. tra. 53.

RESP. AD ARGVM.

Ad primum dicendum, quòd cum Deus nobis tribuat sua dona ex mera liberalitate sua, neque ex hoc sit personarum acceptator, quia nulli debet, potest ea tribuere, vt vult, & quibus vult, ideo apud Deum non est iniquitas.

Negatur argumēti consequentia.

Ad secundum dicendum, quòd tunc iniquum esset infligendo pœnas, & pares impariter pertractare, si non omnibus illis deberetur pœna: & quia totum humanum genus est infectum, iusto Dei iudicio, omnes damnari possent. Quod ergo aliqui non damnantur, hoc non

est iniquitatis, sed misericordix: quicunque verò damnantur, hoc non est iniquitatis, sed iustitiæ.

Aliquos damnari nō est iniquitatis, sed iustitiæ, cum totum genus humanum sit infectum.

Ad tertium dicendum, Deum non esse acceptatorem personarum, quia in his, quæ ex mera gratia tribuuntur, potest considerare quæ vult in persona, absque eo, quod sit in eo iniquitas.

Negatur argumēti.

DISTINCTIO XXXIII.

Vsq̄ue ad XL.



V I A Magister sententiarum ab hac distinctione 33. vsque ad 40. tractat de virtutibus Cardinalibus, de domibus Spiritus

Sancti, de connexionione virtutum, de præceptis primæ, & secundæ tabulæ, ac de mendacio, periurio, & homicidio: ideo nos, supposito, quòd in Christo sint quatuor virtutes Cardinales plenissimè, de cuius plenitudine nos omnes accepimus: itē septem dona Spiritus Sancti, iuxta illud Isaïæ 11. *Et requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiæ, & intellectus, spiritus consilij, & fortitudinis, spiritus scientiæ, & pietatis, & replebit eum spiritus timoris Domini.*

Isa. c. 11.

In Christo quatuor virtutes Cardinales, & septem dona Spiritus Sancti.

Querimus primò, an sufficienter assignentur septem dona Spiritus Sancti.

Secundo, an Virtutes morales sint in voluntate.

Tertiò, an periurium sit maius peccatum homicidio.

Quartò, an omne mendacium sit peccatum mortale.

Quintò, an ex homicidio Martyris in Ecclesia, fiat loci sacri pollutio.

Sextò, an plagæ hominis per homicidium occisi, ad præsentiam occidentis emittant sanguinem.



QVAESTIO PRIMA.

Quæ habet vnicum Articulum.

Vtrum sufficienter assignentur septem dona Spiritus Sancti. Conclusio est affirmatiua.

Aegid. de laud. diuinæ sapientiz cap. 4.



AD hunc Articulum sic proceditur. Videtur, quòd sufficienter non assignentur septem dona Spiritus Sancti: quia dona Spiritus Sancti possunt stare cum perfecta charitate: sed timor non potest stare cum perfecta charitate, iuxta illud 1. Ioann. cap. 4. *Perfecta charitas foris mittit timorem*: ergo timor non erit donum Spiritus Sancti: ergo dona sunt pauciora septem.

Præterea. Videtur, quòd dona sint plura septem: quia Spiritus Sanctus est donum Dei altissimi: ergo dona sunt octo.

Præterea. August. exponens illum locum D. Pauli ad Rom. 8. *Non enim accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum Dei*, ait: *Duo timores insinuantur hic, vnus, qui est in perfecta charitate, scilicet timor iustus: alter, qui non est in charitate, scilicet seruilis*: cum ergo sint duo timores, dona erunt plura septem.

IN CONTRARIUM est illud Isaia 11. *Spiritus sapientia, & intellectus, spiritus consilij, & fortitudinis, spiritus scientia, & pietatis, & replebit eum spiritu timoris Domini*: vbi apparet septem tantum esse dona Spiritus Sancti.

RESOLVTIO.

Septem sunt dona Spiritus Sancti, quatuor pertinentia ad partem intellectuam, quæ debet benè apprehendere per donum intellectus: benè iudicare de humanis
Aegid. super iij. Sent.

A per donum scientia, & de diuinis, per donum sapientia, & benè operationes dirigere per donum consilij: tria ad partem appetitiuam, quæ debet carnales operationes fugere per donum timoris: in aduersis non frangi per donum fortitudinis: erga alios debite se gerere per donum pietatis.

RESPONDEO dicendum, quòd septem dona Spiritus Sancti sic accipi debent: quia quædam pertinent ad perfectionem partis intellectuæ, & quædam

Septem donorum Spiritus Sancti sufficientia.

B ad perfectionem partis appetitiuæ. Ad perfectionem autem partis intellectuæ (quantum ad præsens spectat) quatuor pertinent, videlicet veritatem apprehendere, secundum apprehensionem factam benè iudicare de rebus creatis, & benè iudicare de rebus diuinis, & secundum omnia hæc in suas actiones, & in sua opera rectè dirigi. Benè autem apprehendere pertinet ad donum intellectus: benè iudicare de humanis ad donum scientia: benè iudicare de diuinis ad donum sapientia: secundum hæc autem benè in operationes dirigi ad donum consilij. Ad partem verò appetitiuam (quantum ad præsens spectat) pertinent tria, videlicet delectationes carnales fugere, quod fit per donum timoris: in aduersis non frangi, quod fit per donum fortitudinis: ad alios debite se habere, quod fit per donum pietatis. His autem sic assignatis colligitur sufficientia donorum.

D Talis tamen est ordo (vt innuit August. in verbis præassignatis; quia primo debemus delectationes carnales fugere. Secundò debemus esse humiles, non odijs intendere, sed mitescere. Tertio debemus attendere, & studiosi esse. Quarto in aduersis non debemus frangi. Quintò ad delectationem æternorum debemus nos conuertere. Sextò oculum mentis debemus omninò purgatum habere. Non enim statim cum delectationes carnales fugimus, ex hoc omninò purgati sumus, quia adhuc possunt remanere aliqua reliquie peccatorum. Cum enim vinum remanet est à vase, adhuc remanet odor vini in vase. Et cum febris recessit ab egroto, adhuc remanent reliquie morbi. Ita cum

Ordo donorum Spiritus Sancti.

Quomodo remanet reliquie peccatorum & quomodo ab illis purgemur.

aliquis recessit à peccatis, adhuc remanēt incentiua ad peccandum, à quibus purgamur per dilectionem æternorū: quia quanto magis eterna diligimus, ad peccandum minus incitatur. Septimò, & vltimò ex his omnibus sumus mente tranquilli. Per quæ septem colliguntur septem dona. Vt per delectationes carnales fugere, habeatur donum timoris: per mites esse, donum pietatis: per esse sædulos, donum scientiæ: per non frangi in aduersis, donum fortitudinis: per æterna diligere, donum consilij: per purgatos oculos mentis habere, donum intellectus: per esse mente tranquillos, donum sapientiæ. Quia ergo non potest quis deuenire ad donum sapientiæ, & esse in mente tranquillus, nisi prius carnalia fugiat, quod est initium omnium aliorum, & pertinet ad timorem: ex isto initio, scilicet, carnalia fugiendo, peruenitur, vt quis seipsum cognoscat, & humilis efficiatur, & reuerentiam exhibeat debitam, quod pertinet ad pietatem.

Fugiens autem carnalia, & iam factus humilis, & reuerens, iam non est amplius vana cogitans, sed magis est attentus, & sedulus, & incipit saltem iudicare de rebus creatis, quod pertinet ad donum scientiæ. Benè autem iudicando de rebus creatis, nihil appetiuntur ista corporalia, nec frangitur rebus aduersis, quod pertinet ad donum fortitudinis. Quibus omnibus sic se habentibus, grauius omnia ista temporalia despicit, & inducitur ad amorem æternorum, quod pertinet ad donum consilij: nam donum consilij est, vt benè quis dirigatur in operibus suis, quod potissimè fit per amorem æternorum: quia qualis vitæ quisque est, talis finis sibi debetur, & talia operatur, & loquitur. Et ideo si habemus amorem carnalium, carnalia operabimur, & carnalia loquemur, quia carnales, carnalia tractant. Si verò habebimus amorem spiritualium, tractabimus spiritualia opera, loquemur, & ea faciemus, & in nostris operibus dirigemur.

Ex dilectione autem æternorum purgabitur oculus mentis, quia præceptum Domini lucidum illuminans oculos, potissimum autem præceptum est de dile-

A ctione, siue de charitate, per quam purgatur oculus mentis nostræ. Nam sicut diligendo carnalia, conuertimur ad ea, & inficimur: sic diligendo spiritualia, conuertimur ad ea, & purgamur per ipsa. Habere autem purgatos oculos mentis pertinet ad donum intellectus: nam per huiusmodi donum fit, vt benè apprehendamus veritates, sicut per scientiam, & sapientiam fit, vt benè iudicemus de eis.

Sicut ergo oculus carnis impurus non potest bene videre: sic oculus mentis non potest benè depuratus, non potest benè apprehendere. Ex his omnibus fit homo in mente tranquillus, quod pertinet ad donum sapientiæ. Nam qui vult benè iudicare de tantis, & tam arduis rebus (sicut sunt res diuinæ) oportet ipsum esse in mente tranquillum, & pacificum. Benè ergo dictum est: *Initium sapientiæ est timor Domini*: quia incipimus à timore delectationes carnales fugere, vt possimus deuenire ad sapientiam, & tranquillitatem mentis.

Oculus mentis nostræ per charitatem purgatur.

Ad benè tractanda diuina requiritur tranquillitas mentis.

RESP. AD ARGVM.

Ad primum dicendum, quòd duplex est timor, vnus seruilis, & alter filialis, & amicabile; vt derelinquamus timorem naturalem, qui est quædam passio animæ, de quo timore nihil ad præsens, quia modò loquimur de timore, vt est vnus ex nobilissimis habitibus, qui dicuntur dona Spiritus Sancti: hic timor est filialis, qui non solum non excluditur per charitatem, sed perficitur, hinc dicitur in Psalmo decimooctauo: *Timor Domini sanctus permanens in seculum seculi*.

Timor duplex est: seruilis, & filialis.

Et si quæretur, an talis timor remaneat in patria? Dicendum, quòd amor filialis facit timere ne offendamus, quem diligimus, & ne separemur ab eo, facit etiam nos reuereri eundem: quantum ad duos primos effectus, timor non remanebit in patria: sed remanebit quantum ad tertium, quia Sancti in patria, Angeli, & homines, Deum quem diligunt per timorem filialem reuerentur.

Timor quantum ad reuerentiam remanebit in beatis.

Timor

Qualis vitæ, talis finis ipsius uicij.

Carnales carnalia tractant.

97 18:

Timor autem feruilis à charitate excluditur.

Ad secundum dicendum, quòd Spiritus Sanctus est donum increatum, nos verò loquimur de habitibus infusis, & creatis cuiusmodi sunt dona Spiritus Sancti.

Ad tertium dicendum, quòd ex duobus timoribus, solus timor filialis computatur inter dona Spiritus Sancti, quia iste solummodo cum charitate consistit.

QVAESTIO II. B

De Subiecto virtutum moralium.



SVPPPOSITO, quòd virtutes morales, si sumantur secundum suum esse completum, & perfectum, sint connexæ; quod probat

Philosophus in libro 6. Ethicorum cap. 12. & 13. ostendens iustitiam sine prudentia esse non posse, nec prudentiam posse reperiri sine alijs virtutibus, & subdit, impossibile est, prudentem esse non existentem bonum. Possunt enim mali homines esse astuti, callidi, & versipelles: sed nisi homines sint boni, & virtuosii, non possunt esse prudentes. Non est enim prudentiæ, sed imprudentiæ malè facere, & agere opera vitiorum: omnes enim tales, secundum Apostolum ad Romanos cap. 1. dicentes, se esse sapientes, stulti facti sunt. Si ergo non est prudentia sine alijs virtutibus, multò magis aliæ virtutes non possunt esse sine prudentia. Cum definiatur virtus, secundum Philosophum 2. Ethicorum cap. 5. & 6. *Virtus est habitus electiuus in mediocritate consistens, prout sapiens iudicabit.*

In definitione ergo virtutis ponitur sapientia, siue prudentia, propter quod virtutes sine prudentia esse non possunt. Si verò ipsæ virtutes sumuntur, vt sunt habitus, secundum esse incompletum, & imperfectum, sic vna potest esse sine alia: & sic fides, & spes possunt

Aegid. super iij. Sent.

esse sine charitate, vt informes sunt, quamuis habitualiter animæ inhæreant, & in peccatore, cum sint sine charitate, informes dicuntur. His suppositis quaerimus de subiecto virtutum moralium.

ARTICVLVS I.

Utrum aliqua virtus moralis sit in voluntate, & præcipuè iustitia. Conclusio est affirmatiua.

Aegid. quodlib. 4. q. 18. D. Thom. 2. 2. quaest. 58. art. 4. Caiet.



A primum sic proceditur. Videtur, quòd aliqua virtus moralis non sit in voluntate, & præcipuè iustitia, quia Philosophus in principio ma-

gnorum moralium vult, quòd in rationabili est iustitia, & fortitudo in voluntate: ergo cum voluntas pertineat ad partem rationalem, eo quod non est virtus organica, in ea non erit iustitia.

Præterea. Cùm voluntas sit libera, si in ea esset virtus moralis, illa virtus esset nobilior omni virtute intellectuali: quod videtur inconueniens.

IN CONTRARIUM est Philosophus in 5. Ethicorum, dicens iustitiam esse habitum, quo iusta operamur, & iusta volumus; pertinet ergo iustitia ad voluntatem.

RESOLVTIO.

Iustitia est virtus in appetitu intellectuali consistens, quia versatur circa res, vt in ipsis medium inueniatur, ne alicui fiat iniuria.

RESPONDEO dicendum, quòd
Ggg 3 Phi-

Aegid. 2. sent. dist. 23. q. 2. a. 4.

Agere opera vitiorum est imprudentia.

Quid est Virtus.

Philosophus in 2. Ethicorum distinguit duplicem virtutem, sicut duplicem habitum, intellectualem scilicet, & moralem: per ea autem, quæ videmus in genere habituum intellectualium, in multis possumus iuuari ad ea, quæ ponere debemus in habitibus moralibus, & è conuersò. Sic autem videmus in habitibus intellectualibus, quòd non est inconueniens vnum & idem, aliter, & aliter acceptum esse de consideratione diuersarum scientiarum: vt materia prima, in eo quod ens, pertinet ad considerationem Metaphys. in eo verò quod est subiecta transmutationi, & motui, est de consideratione Philosophiæ naturalis.

Idem aliter & aliter acceptum potest esse de consideratione diuersarum scientiarum.

Et sicut vnum, & idem aliter, & aliter consideratum, potest pertinere ad diuersas scientias, siue diuersos habitus intellectuales: sic vnum, & idem aliter, & aliter potest pertinere ad diuersas virtutes, siue ad diuersos habitus morales. Vt idem opus pertinere potest ad liberalitatem, & ad magnanimitatem, & ad iustitiam legalem, vt qui vult subuenire proximo, vel facere aliquem sumptum pro alio; vel hoc facit, quia sibi placet hoc sumptum facere, & delectatur in ipso actu, & tunc erit opus liberalitatis. Vel placet sibi, quia vult inde honorem consequi, & sic pertinet ad magnanimitatem, quæ est circa magnos honores: vel pertinebit ad illam virtutem innominatam, quæ est circa honores mediocres. Tertio posset hoc contingere, quòd aliquis sic ageret, quia vellet implere legem hoc præcipientem, & tunc erit actus iustitiæ legalis. Est enim iustitia legalis quodammodo omnis virtus, quia implet opera omnium virtutum; est enim huiusmodi iustitia virtus generalis, non per prædicationem, quòd sic se habeat ad omnes virtutes, sicut genus ad species, vel quòd prædicetur de omnibus virtutibus, sicut genus de speciebus: sed dicitur virtus generalis per operum executionem, quia quodammodo exequitur opera omnium virtutum.

Liberalitas

Magnanimitas. Virtus innominata.

Iustitia legalis est omnis virtus.

Quomodo iustitia dicitur virtus generalis.

Virtus legalis distincta ab omnibus alijs.

ciem, secundum quod est delectatio in ipsis actibus, secundum se, quia signum generati habitus est delectationem, vel tristitiam fieri in operatione, vt dicitur in 2. Ethic.

Liberalitas ergo sumit speciem ex actibus liberalitatis secundum se: & fortitudo, ex actibus fortitudinis: sed iustitia legalis exequitur opera omnium virtutum, & non sumit speciem ex ipsis actibus secundum se, sed prout per executionem huiusmodi actuum est adimpletio legis; propter quod, vt dicebamus, huiusmodi virtus distincta est à virtutibus alijs, quia modo distincto speciem sumit. Est tamen quodammodo omnes virtutes, quia intentio legislatoris est inducere ciues ad virtutes: spectat autem ad legem quodammodo præcipere opera omnium virtutum. Velle ergo implere legem, est quodammodo velle agere opera cuiuscunque virtutis. Et sicut est in virtutibus, vt idem possit esse opus diuersarum virtutum, sic & in vitijs, idem potest esse opus diuersorum habituum vitiosorum. Vt qui furatur, vt moechetur, non est fur, sed moechus: sed si furatur, vt furetur, fur dici debet. Ipsum ergo furari potest esse actus furis, & moechi. Sic etiam qui aliena accipit concupiscentia rerum ductus, auarus est. Qui verò solum, vt iniurietur, iniustus est. Ex hoc ergo possumus distinguere iustitiam particularem à generali, & possumus accipere in quo consistat ratio iustitiæ particularis.

B

C

D

Legislatoris intentio in ferendo legem.

Quis auarus.

Differentia inter iustitiam generaliter sumptam, & particulariter.

Dicemus ergo, iustitiam generalem agere opera omnium virtutum, non secundum se, sed vt legem impleat. Sed iustitia particularis, quæ est in commutationibus, & distributionibus, habet specialem materiam, sub hac intentione, vt nulli iniurietur: & inde est, quòd hæc virtus dicitur inuenire medium rei.

Aliæ verò virtutes morales dicuntur se habere circa medium passionum: hæc enim ipsas res æquat: morales verò virtutes moderantur passiones. Si ergo iustitia in his rebus ponit medium, vt non fiat alteri iniuria, non esset huiusmodi virtus in appetitu sensitiuo, sed erit in voluntate, vel in appetitu intellectiuo.

Nam

Appetitus sensitivus.
 Nam appetitus sensitivus fertur in res secundum concupiscentiam, quam habet de rebus, vel secundum quod insurgunt in eo passiones ex appetitu rerum. Ferri autem in ipsas res, ut inveniatur medium in rebus, ne fiat alteri iniuria ad appetitum sensitivum, spectare non potest.

Subiectum virtutum moralium.
 Quantum igitur ad ipsas res, circa quas est iustitia, possunt esse plures virtutes morales, quarum subiectum est appetitus sensitivus, prout insurgunt in nobis passiones, ex ipsis rebus, quas oportet moderare, & refrenare. Nam non est inconueniens circa eandem materiam, & circa eosdem actus, alia, & alia intentione factos, plures versari virtutes. Attamen circa huiusmodi res, circa quas est iustitia particularis, non principaliter, ut refrenentur passiones, sed ut inveniatur ibi medium, non versatur appetitus sensitivus. Si ergo iustitia est huiusmodi virtus, non erit in appetitu sensitivo, erit ergo in intellectuivo, siue in voluntate.

RESP. AD ARGVM.

Rationale per essentiam dupliciter. Vel quia non organici, vel quia ratio cinetur; voluntas primo modo dicitur rationalis, non secundo.
 Ad primum dicendum, quod dupliciter potest dici rationale per essentiam: uno modo, quicquid est per essentiam non organicum: & hoc modo voluntas pertinet ad partem rationalem, sed non loquitur sic de rationali Philosophus. alio modo potest dici rationale, quod ratiocinatur, & intelligit: & sic voluntas non est rationalis per essentiam, sed si est rationalis, hoc est per participationem, in quantum debet rationi obedire. Cum ergo dicit Philosophus, quod in irrationali sunt fortitudo, & iustitia, debet dici, quod appellat irrationalem quemlibet appetitum, siue sit sensitivus, siue intellectuivus, non ergo propter hoc habetur, quod iustitia sit in appetitu sensitivo.

Virtutes & habitus non sumunt speciem ex subiecto, sed ex fine.
 Ad secundum dicendum, quod virtutes, vel habitus non sumunt speciem ex subiecto: sed ex obiecto: non igitur, quia iustitia est in voluntate, quæ est potentia libera, ideo est nobilior simpliciter alijs habitibus: sed nobilitatem simpliciter habent ex fine, vel ex suo obie-

Acto formali. Argumentum ergo non concludit propositum, quia non concludit iustitiam ex hoc esse simpliciter nobilior omnibus habitibus intellectualibus: quia ex subiecto, ut diximus, non est accipienda nobilitas simpliciter, sed ex obiecto, vel ex fine, unde habitus sumit speciem.

B Quid autem sit de hoc, & quid sit nobilior, an iustitia, vel habitus intellectuivus, non est presentis speculationis. Sufficiat autem ad presentem scire, quod argumentum non sufficienter accipiebat, quomodo habitus vnus sit simpliciter nobilior alio.

ARTICVLVS II.

Vtrum actus precedentes virtutem, sint ipsa virtute nobiliores. Conclusio est negativa.

C Aegid. quodlib. 4. q. 19.



SECUNDO quaeritur. Vtrum actus precedentes virtutem, sint ipsa virtute nobiliores. Et videtur, quod sic, quia causa est nobilior, quam effectus: quod ergo efficit, & generat virtutem est nobilior quam virtus: sed actus precedentes virtutem causant, & generant virtutem: ergo &c.

D IN CONTRARIUM est, quia actus sequentes virtutem sunt nobiliores actibus precedentibus, quia sunt perfectiores: sed huiusmodi actus non sunt nobiliores virtute, immo ignobiliores, quia causantur a virtute, ergo multo magis actus precedentis ignobiliores erunt.



RESOLVTIO.

Actus præcedentes virtutem sunt ignobiliores ipsa virtute: quod patet ex his, quæ videmus in naturalibus formis: & in ipsis habitibus.

RESPONDEO dicendum, quòd duplici via inuestigare possumus, actus præcedentes virtutem esse ignobiliores virtute. Prima via sumitur per id, quod videmus in naturalibus. Secunda, per id, quod habet esse in ipsis habitibus.

Prima via. Prima via sic patet: nam in ipsis naturalibus, accidentia præcedentia formam sunt imperfecta, sequentia autem sunt perfecta. Vt si debeat ex aere generari ignis, calefit aer, donec materia expolietur forma aeris, & induatur forma ignis: quamdiu enim est ille calor imperfectus, est ibi forma aeris: sed in illo instanti, in quo peruentum est ad tantam perfectionem caloris, vt non possit ibi stare vltterius forma aeris, expolietur materia huiusmodi forma, & induitur forma ignis. Calor ergo imperfectus, præcedit introductionem formæ ignis: sed perfectus sequitur. Nam licet in eodem instanti sit inductio perfecti caloris, & introductio formæ ignis; ordine tamen naturæ, cum ille calor sit causatus à materia cum forma, prius intelligitur, quòd ibi sit forma substantialis ignis, quàm huiusmodi perfectus calor. Materia enim cum forma est causa omnium accidentium, quæ fiunt in illa, ergo perfectus calor non potest esse causatiuus formæ aeris, quia perfectus calor non stat cum huiusmodi forma; erit ergo materia cum forma ignis: propter quod materia ordine naturæ prius suscipit formam ignis, quàm suscipiat perfectum calorem.

Accidentia quædam violentè inducuntur, & quædam naturaliter educuntur.

Immo, si volumus, possumus distinguere, quòd quædam sunt accidentia violentè inducta: quædam verò sunt sequentia naturam, & naturaliter educta. Vt si ex aqua debet fieri ignis, quamdiu manet forma aquæ, possunt dici accidentia violentè inducta, vt sic calefiat aqua, quòd fiat ignis, calor dicitur violentè

A inductus, quia est contra naturam aquæ; & inde est, quòd aqua calefacta seipsa redit frigida: sicut graue sursum pulsus, seipso deorsum redit: quare sicut pellere sursum graue, est violentum, quia est contra naturam grauis: sic calefacere aquam est quid violentum, quia est contra naturam aquæ.

Aduertendum tamen, cum dicimus, quòd calefactio aquæ est contra naturam aquæ, intelligendum esse, quòd sit contra naturam formæ, non autem contra naturam materiæ. Cum enim in materia existente sub forma aquæ sit alteratio ad calorem, motus ille est aliquo modo naturalis, & aliquo modo contra naturam. Naturale quidem est secundum naturam materiæ, quia natura materiæ talis est, vt velit esse sub omnibus formis, & quia hoc non potest habere simul, appetit hoc habere successiuè. Ideo cum est sub vna forma, appetit esse sub alia. Vel natura materiæ talis est, veluti natura aliarum rerum: qualibet enim res appetit illud habere, cuius priuationem habet. Calefactio itaque aquæ est naturalis secundum naturam materiæ, quia non est contra naturam materiæ, vt existens sub forma frigidi, vadat ad formam calidi; immò hoc est secundum naturam eius, vt existens sub forma proposita, naturaliter appetat ire ad formam oppositam. Calefactio igitur aquæ non est contra naturam materiæ, est tamen contra naturam formæ aquæ, quia calor repugnat naturæ aquæ: talis enim passio magis facta abijcit à substantia, idest abijcit à natura formæ, quàm à natura materiæ. Calefactio enim aquæ tanta esse poterit, vt tollat aquæ formam, nunquam autem tollet aquæ materiam. Et quia forma magis dicitur natura, quàm materia, & aqua magis est aqua propter formam quàm propter materiam, & calefactio repugnat formæ aquæ, simpliciter dici potest, quòd sit contra naturam aquæ: & quia non potest perfectè haberi, quod non habetur secundum naturam: aqua manens aqua, non poterit omninò perfectè habere calorem. si ergo ex aqua fiat ignis, quia hoc fiet per calefactionem, calor ibi inductus quamdiu manet aqua, erit modo quo diximus contra naturam: sed in illo instanti, in quo introdu-

Natura materiz.

Et erit forma ignis iam erit calor secundum naturam, quia natura ignis hoc requirit, ut sequatur eam hæc actiua qualitas quæ est calor: si ergo quod est tale contra naturam, non potest esse perfectum, quod est secundum naturam, erit perfectum. Cum ex aqua fit ignis, quia calor præcedens, ut diximus, est contra naturam, consequens autem calor est secundum naturam: ideo benè dictum est, qualitatem præcedentem esse imperfectam.

Dubitatio.

Quod si quæretur, quomodo imperfecta qualitas potest introducere substantialem formam: vel quomodo imperfectus calor potest inducere formam ignis: nam si ex calefactione præcedente inducitur forma ignis, & calor præcedens semper est imperfectus: igitur imperfectus calor ignis inducet formam ignis, & imperfecta forma inducet substantialem formam.

Augetur difficultas.

Ad hoc dici debet, quod non solum dubietatem facit, quod imperfectum accidens inducit substantiam: sed etiam admirationem inducit, quod accidens inducat substantiam: ut si non est in igne forma actiua, nisi calor, mirum est, quomodo per calorem potest generari ignis.

Solutio.

Non est inconueniens aliquid agere ultra suam speciem ut organum, & instrumentum alterius.

Dicemus ergo, non esse inconueniens, quod aliquid agat ultra suam speciem, ut organum, & instrumentum alterius: calor enim, qui est accidens ultra suam speciem agit, ut per ipsum inducatur forma ignis, sed hoc agit, ut organum, & instrumentum ignis: non est enim inconueniens, quod accidens inducat formam substantialem in virtute formæ substantialis. Et sicut accidens in virtute alterius potest inducere substantialem formam; sic accidens incompletum, non in virtute propria, sed in virtute alterius, ut in virtute substantialis formæ, potest inducere substantialem formam, & aliquid completum. Ignis ergo calefaciendo aquam, inducit in materiam aquæ formam ignis, quamuis sit accidens, & accidens incompletum, in virtute tamen alterius, scilicet virtute formæ ignis, cuius est organum actiuum inducit formam substantialem ignis.

A Et sicut in rebus naturalibus accidentia præcedentia formam sunt incompleta, sequentia autem completa: sic in actibus generantibus habitum, præcedentes sunt incompleti, & quasi contra naturam: sequentes autem sunt completi, & quasi secundum naturam: Est enim habitus aggeneratus in potentia, quasi quædam forma potentiæ inclinans determinatè in tales actus, habens se quasi per modum naturæ; ideo dicitur in secundo Ethicorum, quod virtus est certior omni arte, & melior est, quemadmodum & natura: inclinatur enim in aliquid determinatè per modum naturæ: igitur antequam habeamus habitum, quasi innaturaliter nos habemus ad actus, propter quod non possumus tales actus perfectos facere, sed postquam habemus habitum inclinantem nos in tales actus determinatè, & quasi per modum naturæ, habemus nos quasi naturaliter ad actus illos, & possumus eos perfectos facere.

Actus generantes habitum sunt incompleti: sequentes habitum sunt completi.

B

C

C

D

Ut innaturale est manui, antequam sit assuefacta ad citharizandum, quod citharizet, ideo non potest perfectè citharizare: assuefacta autem, & habitata ad citharizandum, quasi naturale est ei, quod citharizet, ideo potest perfectè citharizare. Assuefactio enim aggenerata ex actibus præcedentibus, inclinatur manum, ut determinatè tendat in tales actus: sicut forma grauis inclinatur graue naturaliter, ut deorsum tendat: propter quod sicut graue naturaliter deorsum tendit, sic assuefactus, & habituatus ad aliquos actus inclinatur quasi naturaliter, ut operetur actus illos.

Manus assuefacta ad citharizandum, innaturaliter citharizat.

Dubitatio.

Et si quæretur, quomodo actus imperfecti præcedentes virtutem, possunt virtutem efficere?

Solutio.

Respondemus, quod sicut in naturalibus accidens imperfectum inducit substantialem formam, non in virtute propria, sed in virtute alterius. Sic in moralibus actus incompleti inducunt habitum etiam perfectum, non in virtute propria, sed in virtute intellectus agentis.

Imaginabimur autem, quod Deus inseminauit animæ principia scientiarum, & virtutum: non quod cum nascimur habeamus aliquid in nostro intellectu inscri-

Lumine intellectus agentis nobis sunt nota principia agibilia, & speculabilia

in scriptam, sed quia impressum est nobis lumen intellectus agentis, in quo sunt nobis nota principia agibilia, & speculabilia, ut in virtute illius luminis, considerando speculabiliter, fiant in nobis scientiæ, & virtutes intellectuales: in virtute etiam eiusdem luminis, agendo moraliter, fiunt in nobis habitus, & virtutes morales. Actus ergo præcedentes, quamvis imperfecti, faciunt perfectum habitum, non in virtute propria, sed in virtute rationis, & in virtute luminis intellectus agentis. Igitur, si actus præcedentes virtutes, omnes sunt imperfecti, per ea, quæ videmus in naturalibus, consequens est, tales actus ignobiliores esse ipsa virtute.

Secunda via.

Secunda via ad hoc idem sumitur ex his, quæ videmus in ipsis habitibus. Nam licet actus præcedentes habitum ordinentur ad ipsum habitum, quasi tanquam ad finem, sicut forma, per motum, & transmutationem inducta, est illius transmutationis finis, ita ut transmutatio ad formam sit via in formam, & ordinetur ad formam tanquam ad finem, & quia finis nobilior est ijs, quæ sunt ad finem, necesse est, virtutem nobiliorem esse præcedentibus actibus.

RESP. AD ARGVM.

Generare virtutem dupliciter, vel in virtute propria, vel in virtute alterius.

Ad argumentum autem in contrarium dicendum, quod actus præcedentes generant virtutem, non in virtute propria, sed in virtute alterius, ut est diffusius declaratum. Non ergo oportet tales actus nobiliores esse virtute.

Non semper efficiens est nobilior efficiens.

Vel dicere possumus, quod non semper id, quod efficit aliud, est nobilior illo: possunt enim aliqua duo sic se habere, ut vnum sit alterius effectuum, aliud vero sit eius finis: ut potio efficit sanitatem, & sanitas est finis potionis: & quia finis est causa causarum, non dicemus, quod potio sit nobilior sanitate, sed è conuersò.

Argumentum autem aliud non concludat; nam licet actus, præcedentes virtutem, sint ignobiliores virtute, & imperfectiores: sequentes tamen sunt perfectiores, non obstante, quod virtutes efficiunt tales actus.

A

QVAESTIO TERTIA.

Quæ habet vnum Articulum tantum.

Utrum periurium sit maius peccatum, quam homicidium. Conclusio est affirmatiua.

Aegid. quodl. 6. q. 23.

B



D hunc Articulum sic proceditur. Videtur, quod periurium non sit maius peccatum, quam homicidium, quia quod plus punitur, est grauius peccatum, iuxta illud Deuter. cap. 25. *Pro mensura peccati, erit & plagarum modus*: sed homicidium plus punitur, & maiori poena plectitur: ergo &c.

IN CONTRARIUM est: quia, quod est contra primam tabulam, est maius peccatum: sed periurium est huiusmodi: ergo, &c.

RESOLVTIO.

Periurium per se est maius peccatum homicidio; quia offenditur Deus in se, & est contra præceptum primæ tabulæ: in homicidio autem offenditur Deus in sua imagine, & est contra præceptum secundæ tabulæ: per accidens autem, ex indeliberatione actus, periurium potest esse minus peccatum homicidio.

RESPONDEO dicendum, quod tria sunt declaranda. Primò, vnde sumitur potior ratio meriti, vel demeriti, siue peccati. Secundò, ex hoc declarabimus, quomodo periurium per se sit maius peccatum. Tertio ostendemus, quod per accidens potest esse è conuersò.

Propter primum sciendum, quod actus morales sumunt speciem ex fine, sicut motus

Motus est in eodem genere est rebus, ad quas est motus.

motus naturales ex forma, ideo dicitur **A** in 3. Phys:t. 13. quod motus est in eodem genere. cum rebus, ad quas est motus: vt motus ad calorem est in eodem genere cum calore, & etiam in eadem specie. Nam huiusmodi motus non est, nisi quædam calefactio, quæ est quidam calor incompletus, & est in eodem genere, & in eadem specie, cum ipso calore: si ergo motus naturales sumunt speciem ex forma, si possumus ostendere, quod sic se habeant actus morales ad finem, sicut motus naturales ad formam, nihil conuenientius, quàm quod huiusmodi actus sumant speciem ex fine.

Actus morales incipiunt a fine, & terminantur ad finem.

Dicemus ergo, quod actus morales sunt à fine in finem, & incipiunt à fine, & terminantur ad finem, sicut motus naturales sumunt speciem ex forma, & incipiunt à forma, & terminantur ad formam.

Agentia enim naturalia in agendo assimilant sibi passum in forma, & maximè si sint agentia vniuoca, in quibus expressè patet, quod posuimus, vt calefaciens assimilat sibi calefactum in calore. Calefactio igitur sumit speciem ex calore, vel

Motus naturales sunt à forma in formam.

est in eadem specie cum calore, quia est **C** calore in calorem: est enim à calore, calefacientis, & terminatur ad calorem calefacti. Et sicut motus naturales sunt à forma in formam, vt calefactio à calore in calorem: sic actus morales sunt à fine in finem, vt à fine in apprehensione, in finem in consequutionem: Finis enim apprehensus se habet vt principium actionis, finis consequutus vt terminus actionis. Sic forma agentis se habet, vt principium motus, forma passii vt terminus motus: ideo dicit Commentator in 12. Metaphys. cap. 29. quod Balneum habet duplicem formam, in anima, & in materia, & vt est in anima, est principium motus, vel est agens mouens, vel est mouens, vt agens; sed vt est in materia est finis motus, vel est mouens vt finis: talis enim duplex forma potest vocari duplex finis, quia forma balnei in anima potest vocari finis in apprehensione: forma balnei in materia potest vocari finis in consequutione: apprehendens enim balneum in anima, vult consequi balneum in materia.

In moralibus finis apprehensus est principium actionis: finis consequutus est terminus actionis.

Iste ergo actus moralis, qui est velle

habere balneum, est à fine in finem, quia est à balneo in balneum, quia est à balneo in anima, quod est finis, quem apprehendimus, ad balneum in materia, quod est finis, quem consequi volumus. si ergo balneum haberet esse abstractum, & separatum, sicut diximus, esset in anima per seipsum, & esset idem mouens, vt agens, & mouens vt finis. siue ergo forma in anima, & forma quæ est in re, prout est ipsa res sit vnum & idem realiter, differens secundum rationem, sicut esset forma balnei, si esset abstracta: vel sit differens re, sicut est forma balnei, secundum id, quod est: quia aliud habet esse in anima, & aliud in materia: semper actus moralis est à bono apprehenso, in bonum, quod volumus consequi, ideo est à fine in finem: sicut motus a forma in formam: propter quod sumit speciem à fine, sicut motus à forma: ille enim qui ponit Deum finem suorum operum, oportet vt apprehendat Deum, & ex hoc moueatur ad faciendum opera, per quæ posset consequi Deum.

Habito, quod actus morales sumunt speciem ex fine, volumus descendere ad questionem propositam, vt videamus, quodnam prædictorum sit maius peccatum. nam si actus morales sumunt speciem ex fine, tota bonitas talium actuum est ex eo, quod debito modo tendunt in talem finem, siue in Deum, quem debemus proponere finem omnium nostrorum operum: sic etiam tota malitia omnium talium operum est ex eo, quod auertunt ab huiusmodi fine: ideo Sancti communiter definierunt peccatum, & culpam, quod est auersio ab incommutabili bono, & conuersio ad commutabile: ita vt auersio sit ibi ratio principalis formalis, conuersio verò materialis, & secundaria. Sicut ergo inter opera nostra illud est maius bonum, quod magis nos facit tendere in finem, & in Deum, & quod magis nos vnit Deo: ita illud est maius malum, quod nos magis auertit à Deo.

Applicatio ad questionem.

Quid sit peccatum?

Dicemus ergo, quod in huiusmodi auersione sunt quatuor gradus: nam auerti à Deo, vel hoc est, quia offendimus ipsum Deum in se: Vel quia offendimus eum in eo, in quo referuatur ima-

Quatuor modis offendimus Deum.

go eius, vt in proximo: Vel quia offendimus eum in persona coniuncta proximo: Vel in re possessa à proximo.

Constat autem, quòd plus est auerti à Deo, & plus est offendere Deum in se, quàm offendere eum in re, in qua referuatur imago eius: vel in persona coniuncta ei, vbi referuatur imago eius: vel in re possessa ab eo, in quo est imago eius: peccata enim primæ tabulæ sunt offensiones Dei in se, vel quia agimus contra eius potentiam, non seruiendo sibi, sed Idolis, quod est mandatum primum primæ tabulæ: vel quia agimus contra eius sapientiam, non debito modo iurando: vel agimus contra eius bonitatem, Sabbatha non sanctificando, quæ sunt tria mandata primæ tabulæ. Mandata verò secundæ tabulæ prohibent offensiones Dei non directè in se, sed in proximo, vbi referuatur imago eius.

Peccata primæ tabulæ sunt offensiones Dei in se.

Mandata secundæ Tabulæ prohibent Dei offensiones in proximo.

Tripliciter potest offendere proximum.

Nam etiam in hoc offenditur Deus, quando offenditur proximus, in quo referuatur imago eius, qui tripliciter potest offendi: Vel in se, vt si occideretur ipse proximus: vel daretur falsum testimonium contra ipsum: vel in persona coniuncta sibi, vt puta, si quis mœcharetur cum vxore proximi, vel persona quacunque sibi coniuncta, vel si concupiscit huiusmodi personam: vel tertio potest offendi proximus in re possessa, vt quia concupiscitur huiusmodi res, vel furtiuè accipitur: quæ sunt sex præcepta negatiua secundæ tabulæ: quæ sex præcepta negatiua, cum honore parentum, quod est præceptum affirmatiuum faciunt præcepta septem, contra quæ faciendo, non sic offendimus Deum: quia offendimus ipsum in sua imagine: non in se, sicut offendimus ipsum faciendo contra præcepta primæ tabulæ. Peccatum itaque homicidij, vbi est offensio Dei in sua imagine, per se loquendo, non est tantum peccatum, sicut peccatum periurij, vbi est offensio Dei in seipso.

Ibi maior culpa, vbi maior auersio.

Viso quomodo ex auersione à Deo, & à sine sumitur ratio peccati, & culpæ, ita quod ibi est maior ratio culpæ, vbi est potior ratio auersionis. Et ostenso ex hoc, quòd periurium per se plus habet de ratione culpæ, quàm homicidium, volumus declarare tertium, secundum

A quòd potest esse è conuersò per accidens. Nam periurium committitur per motum linguæ, quæ valdè est labilis, & vt plurimum indeliberatè mouetur, propter quod multoties periurium indeliberatè committitur: Multoties enim sic indeliberatè cum iuramento loquimur, quòd etiam de iuramento non aduertimus, quod cum contingit, potest periurium esse veniale peccatum: propter quod licèt per se periurium sit peccatum maius: per accidens tamen, quia, vt plurimum, sine deliberatione iuramus, potest esse peccatum minus.

Periurium indeliberatè commissum est peccatum veniale.

B

RESP. AD ARGVM.

Ad argumentum dicendum, quòd illud, quod magis punitur, est maius peccatum: dici debet, quòd verum est de eo, quod magis punitur iudicio Dei, & in vita futura, vbi omnia lance congrua punientur, & præmiabuntur: sed non oportet, quòd sit verum de iudicio hominum, vel de iudicio, quod fit in mundo, vbi multa dissimulantur, vel per aliquas causas, minus grauiam magis puniuntur, vt multoties iudicio hominum plus punitur furtum, quàm melchia, cum tamen magis sit offendere proximum in melchiam, quàm in re possessa, quòd fit per furtum.

C

QVAESTIO QVARTA.

Quæ habet Articulum vnicum.

Utrum omne mendacium sit peccatum mortale. Conclusio est negatiua.

Aegid. in Defens. D. Thom. super 2. 2. q. 110. art. 4. in resp. ad 5. apud Aegid. corrupt. 3. ar. 5. D. Tho. 2. 2. q. 110. art. 3. & 4. Caiet.



VETVR Aegidius in hac quæstione tanquam amantissimus discipulus doctrinam sui doctissimi præceptoris D. Thomæ ab obrectatoribus improbatam. D. enim Thomas in 2. 2. quæst. 110. num.

num. 4. in resp. ad 5. vbi quærit, vtrum A
omne mendacium sit mortale peccatum,
ait, quòd quidam dicunt, quòd omne
mendacium sit mortale peccatum in viris
perfectis: sed hoc non est rationabiliter
dictum: nulla enim circumstantia ag-
grauat peccatum in infinitum, nisi quæ
transfert in aliam speciem: circumstan-
tia autem personæ non transfert in aliam
speciem, nisi fortè ratione alicuius an-
nexi, puta si sit contra votum ipsius;
quod non potest dici de mendacio offi-
cioso, vel iocoso, & ideo mendacium
officiosum, vel iocosum, non est pecca-
tum mortale in viris perfectis, nisi fortè
ratione scandali. Hæc D. Thomas, &
contra id, quod dicit de mendacio offi-
cioso, vel iocoso, arguebant aduer-
sarij.

Et videtur falsum, & contra Augusti-
num in libro de mendacio cap. 10. *Aut,*
inquit, *non est credendum bonis, aut est*
credendum illis, quos credimus aliquando
mentiri: aut non est credendum, bonos ali-
quando mentiri: horum trium primum
est perniciosum: secundum stultum. restat ergo, vt numquam mentiantur bo-
ni: hæc est ratio, & illatio Augustini: ex
conclusionem ergo Augustini arguitur sic:
Boni existentes boni nunquam mentiun-
tur: ergo mendacium perimit bonitatem:
sed non perimit bonitatem, nisi quia est
peccatum mortale: ergo mendacium est
mortale peccatum.

Nec feratur instantia in mendacijs iocosis, quia dicit Augustinus in lib. 1. sent. *Ioci nunquam sunt pura mendacia.* habent enim eidentissimam ex pronuncia-
tione, atque loquentis affectu, figuratio-
nem, animam nequam fallentis.

Præterea. Si non est peccatum mortale mentiri officiosè: ergo non est peccatum mortale mentiri pro salute animarum, quia hoc est summè officiosum: ex quo sequitur, quòd non esset mortale mentiri in prædicatione fidei, & morum, quia ibi est maximè salus animarum: ex quo sequitur, quòd stultum est credere, etiam prædicatoribus mentientibus; & si hoc stultum est semper credere, est licitum & non credere, quia fides non est, vt plurimum, nisi per auditum prædica-

Aegid. super iij. Sent.

tionis; ergo à primo si non est peccatum mortale viris perfectis mentiri officiosè, non est peccatum mortale non credere, immò est stultissimum credere. hoc falsissimum est: ergo & primum.

Præterea. Isti arguunt soluendo rationes, quibus D. Thom. probat non omne mendacium esse peccatum mortale; & primò soluunt rationem adductam in armento, sed contra, quæ erat talis, sicut dicit Glossa super illud Psalm. 5. *Perdes omnes qui loquuntur mendacium.* Duo sunt genera mendaciorum, quæ non sunt sine culpa: sed non cum magna; cum aut iocando, aut consulendo proximo mentimur: sed omne peccatum mortale habet grauem, aut magnam culpam. ergo mendacium iocosum, aut officiosum non sunt peccata mortalia. hæc dicit D. Thomas vbi supra. Soluunt hanc rationem aduersarij, & eorum solutio est tertium argumentum D. Thomæ. hæc est autem eorum solutio. Dicendum, quòd omne peccatum mortale, absolutè loquendo, est culpa grauis, & grandis; & hoc modo est culpa grauis mendacium officiosum, ad minus viris perfectis, scilicet absolutè loquendo: attamen loquendo, per comparisonem ad grauiorem culpam, tam in canone, quam in scripturis Sanctorum, peccatum mortale minus graue, dicitur non grandis culpa sicut Prouerb. 6. dicitur de furto, per comparisonem ad adulterium: *Non est grandis culpa, cum quis furatus fuerit.* Glossa interlin. *Non est grandis culpa, per comparisonem adulterij.* Et Glossa Magistralis: *Furtum non ex se, sed ex comparatione maioris peccati, idest adulterij, non grandis culpa est.* sicut de Hierusalem, grauius peccare per Prophetam dicitur Ezech. 16. *Iustificata est Sodoma ex te.* hæc sunt verba Glossæ, & hoc modo dicitur in prædicta Glossa Augustini super Psal. quòd non est magna culpa proximo consulendo mentiri. Et quod ita intelligat, patet per eundem in libro de mendacio obstetricum: *Pro mendacio sua, inquit, dicunt, eas approbatas, & remuneratas à Deo.* Qui enim causa nocendi consuevit mentiri, multum profecit, si iam consulendi causa mentiat: nam in

Tertium argumentum contra Thom.

H h h

scri-

Scripturis ipsis, iustificata Sôdoma dicitur in comparatione scelerati populi Israel.

Quartū argumentum contra D. Thom.

Secunda ratio, quam insinuat, est talis, & hanc ponit in principali responsione: propriè peccatum mortale repugnat charitati: unde si finis intentus in mendacio non sit contrarius charitati, nec mendacium secundum hanc rationem, erit peccatum mortale: sicut apparet in mendacio iocoso, & officioso: in quorum primò intenditur leuis delectatio: & in alio proximi utilitas.

Respondeo, in mendacio officioso bene potest attendi utilitas alicuius singularis personæ, vel aliquarum: inde tamen sequitur subuersio, & impedimentum fidei, & authoritatis doctrinæ Catholicæ: & hoc in multo pluribus: maximè si viri perfecti mentiuntur, ut ostensum est: quòd autem impedit, vel subuertit fidem, impedit, vel subuertit charitatem.

Tertia ratio, quam insinuat est talis. Nulla circumstantia aggrauat peccatum in infinitum, nisi quod transfert in aliam speciem: circumstantia autem personæ non transfert in aliam speciem: ergo, &c.

Ad hoc dicendum est primo interrimendo maiorem: circumstantia enim personæ aggrauat in infinitum peccatum, idest, quod est veniale secundum genus, facit mortale. Constat autem, quòd infirmitas, imperitia, malitia sunt conditiones personæ, & tamen aliquod genus peccati, quod est veniale, ratione infirmitatis, vel imperitiæ, fit mortale propter malitiam, sicut dicit August. lib. 83. quæst. q. 26. *Quisquis, inquit, nouit quid sit virtus, & sapientia Dei, potest estimare, qua sint venialia peccata: Et quisquis nouit, qua sit bonitas Dei, potest estimare quibus peccatis pœna debeatur aeterna, & hic, & in futuro seculo.*

Quintū argumentum contra D. Thom.

Confirmatur primò.

Item videmus, quòd carnalis copula, solutis est mortale peccatum, coniugatis autem, vel non est peccatum, vel est peccatum veniale: ergo idem actus, vel aggrauatur, vel alleuiatur in infinitum, propter coniugium, vel absolutionem à coniugio; quæ tamen non sunt nisi circumstantiæ personæ.

Item si quis habeat conscientiam erroneam de peccato veniali, quòd sit mortale; & tamen cum tali conscientia illud committit, peccat mortaliter, & tamen conscientia erronea, siue error conscientiæ est conditio, siue circumstantia personæ.

Confirmatur secundo.

Ad argumentum verò dicimus, quòd omnibus modis, vna præmissarum est falsa. Aliqui enim dicunt, quod veniale, & mortale sint differentiæ essentiales peccati, diuidentes peccatum secundum genus, & secundum speciem; & secundum istos est maior vera, scilicet quòd nihil aggrauat in infinitum, nisi quod transfert in aliam speciem: & minor est falsa, quòd circumstantiæ personæ non aggrauant in infinitum. Alij dicunt, quòd veniale, & mortale sunt differentiæ accidentales actuum, & peccatorum, sicut album, & nigrum corporis, & secundum illos maior est falsa, & minor vera.

IN CONTRARIUM est dictum D. Thomæ vbi supra.

RESOLVTIO.

Mendacium, quod non est contra dilectionem Dei, vel proximi nulli est peccatum mortale per se: per accidens autem sic, ut si fiat contra votum, vel ratione scandali.

RESPONDEO ad dicta secundum D. Thomam: Si mendacium aliquod non habet rationem peccati mortalis, eo quod non est contra dilectionem Dei, cuiusmodi est illud, quod fit contra doctrinam religionis: nec etiam contra dilectionem proximi, sicut illud, quòd in detrimentum iustitiæ vergit: vel in peruersionem iudicij ordinatur, sicut cum quis in loco iudicij mendacium dicit: vel aliàs in nocumentum proximi. Manifestum est, quòd nec viris perfectis poterit huiusmodi mendacium fieri mortale, nisi fuerit contra eorum votum. Per accidens verò potest in mortale fieri, sicut alijs, scilicet ratione scandali; vel si credant huiusmodi mendacium mortale

Mendacium quòd peccati mortale: & quando veniale.

pec-

peccatum esse. Stante enim ista opinione, non potuerunt mentiri sine peccato mortali: vnde qui sunt huius opinionis necesse habent huiusmodi mendacium tanquam peccatum mortale vitare.

RESP. AD ARGVM.

Ad primum argumentum in contrarium dicendum, quòd Augustinus facit illam deductionem inuestigando, nec intendit illam conclusionem asserere, scilicet, vt nunquam mentiantur boni, quod patet ex littera immediatè sequenti. Consequenter enim ait sic: *Ista quæstio est ex vtraque parte considerata, & tractata, non facilè sententia ferenda est. Ecce isti adducentes Augustinum pro se, manifestè faciunt contra eum, asserentes pro certo, quòd ipse relinquit sub dubio. Conclusio tamen illa, quòd boni nunquam mentiantur, sic potest intelligi, scilicet, quòd boni nunquam mentiuntur in quantum boni: quia quodcunque mendacium, etiam officiosum, vel iocosum, cum habeat rationem peccati, licèt venialis, defectus quidam est bonitatis; vel quia boni manentes boni nunquam mentiuntur peccato pernicioso.*

Ad secundum dicendum, quòd consequentia nulla est, si peccatum mortale non est mentiri officiosè: ergo non est peccatum mortale mentiri officiosè in prædicatione fidei, & morum, pro salute animarum: huiusmodi enim mendacium in prædicatione fidei, & morum, est mendacium perniciosum: nec vllò modo dici poterit peccatum officiosum, cum sit contra charitatem Dei, fidem, & bonos mores eneruans: vnde habet rationem peccati mortalis, & per consequens perniciosum foret, etiam si fieret pro salute animarum infinitarum: Præter hoc ipsi supponunt falsum, quòd videlicet huiusmodi mendacium possit facere ad salutem animarum, sicut mendacium officiosum facit ad conseruationem rerum temporalium, quod falsum est, quia per mendacium officiosum potest quandoque homo liberari à morte, & ab alijs malis huiusmodi: sed per mendacium in doctrina non potest homo liberari à morte eterna, sed magis præcipitari in illam: vnde

Aegid. super iij. Sent.

A huiusmodi mendacium pro salute animarum fieri non potest. Si enim quoad aliquid posset huiusmodi mendacium fingi, vt prodesset: incomparabiliter tamen plus obesset: vnde semper simpliciter perniciosum foret, & ita manifestum est, quòd ista ratio nulla est.

Ad tertium, quando dicunt contra primam rationem D. Thomæ, quòd absolute loquendo, omne peccatum mortale est culpa grandis, & hoc modo mendacium officiosum est culpa grauis viris perfectis, hoc patet non esse verum. Et quod adducunt de hoc, vnum peccatum mortale dici minus graue, quàm aliud, concedendum est. Quod autem inferunt, peccatum officiosum obstetricum, hoc modo dici minus graue peccatum, secundum Augustinum, salua pace eorum, non est verum: verumtamen Augustinus intendit ibi probare, ex hoc, quòd illud mendacium non fuit reprehensum, sicut nec alia quædam mendacia in lege veteri, concludi non posse huiusmodi mendacia esse laudabilia, & rationem boni habere: quod probat per huiusmodi modum loquendi in Scriptura. *Iustificata est Sodomā, &c.* vnde subditur parum infra: *Si vitam, moresq. Sanctorum, & facta, & dicta consideres, nihil tale proferri potest, quod ad imitationem prouocet mentiendi.* Ex hac littera patet, quòd ipse intendit ostendere, mendacium non habere rationem boni, in quo debeamus Sanctos imitari: ex hoc tamen non sequitur, quòd sit tantum malum, vt faciat peccatum mortale, sicut patet intuenti.

Ad quartum, dum dicunt contra secundam rationem D. Thomæ, quòd in mendacio officioso, licèt sit aliqua vtilitas temporalis alicuius personæ singularis, tamen inde sequitur subuersio, & impedimentum fidei: manifestum est, eos falsa proferre: mendacium enim, ad quod hæc sequuntur, non est officiosum, sed perniciosum: vnde si viri perfecti mentiantur pro aliquo commodo temporali aliquo mendacio, quod ratione sui, vel scandali supradicta consequatur: manifestum est, eos mortaliter peccare: sed hæc non consequuntur ad mendacium viri perfecti ratione ipsius

H h h 2 men-

Boni nunquam mentiuntur in quantum boni.

Mendacium in prædicatione fidei, & morum non potest dici officiosum, sed perniciosum.

Mendacium officiosum facit ad conseruationem rerum temporalium.

Advertenda pro Concionatoribus.

Modestia Doctōris.

Ex eo, quòd in lege veteri quædam mendacia non fuerunt reprehensa, non concluditur fuisse laudabilia.

mendacij, nisi fuerit in doctrina: nec ratione scandalij, vbi nullum cōtingit. Quòd fieri potest, quando occultè committitur, & sic quod ad illorum notitiam nullo modo, vel de non facili poterit deuenire, vel in aliquo casu consimili, vbi ratio scandalij locum non habeat.

Ad quintum, dum dicunt contra tertiam rationem D. Thomæ, conclusionem primò fore interimendam: manifestum est, eos loqui contra artem, & ordinem respondendi. Primo enim esset illatio impedienda, vel aliqua præmissarum interimenda. Ipsam etiam conclusionem non interimunt, prout inferitur ex præmissis: quod patet, quia nulla conditio personæ auget peccatum in infinitum, nisi fuerit talis, quæ possit transferre, vel transferat actum in aliam speciem, cuiusmodi non est circumstantia personæ, de qua intendit in propositione minore: quoniam status viri perfecti, de quo intendit, non transfert actum illum, qui de se est peccatum veniale in aliam speciem, vt scilicet sit mortale, nisi fuerit contra suum votum, vt dictum est.

Quod verò subdunt, malitiam, imperitiam, vel infirmitatem, esse conditiones personæ, verum est: sed manifestum est, quòd faciunt in aliam speciem transire: vnde non solum quando sit ex imperitia, vel infirmitate, est peccatum veniale, sed etiam illud, quod de se est indifferens, si ex malitia fiat, in aliam speciem transfert, & est mortale: sicut frangere festucam ex malitia, vel ex contemptu Dei.

Authoritas verò, quam adducunt, nihil facit pro eis, nec est ad propositum: quia enim viri à Deo illustrati possunt discernere inter peccata venialia, & mortalia prædicta, nulli dubium, prout dicit authoritas: sed quid ad D. Thomam?

Ad primam confirmationem, in qua dicitur, status coniugati, & soluti pertinere ad conditionem personæ, verum est: sed non est minus manifestum, quin sint conditiones facientes actum transire de vna specie in aliam, & ideo instantia illa, sicut præcedens, nulla est.

Eodem modo dicendum est ad secundam confirmationem. Conscientia enim

A erronea est circumstantia, faciens transire actum in aliam speciem: vnde nec ista instantia aliquid valet.

Conscientia erronea ponit actum in alia specie.

Ultima de statu innocentia, & naturæ lapsæ, quæ dicuntur circumstantia, & conditiones personæ, non est multum ad propositum: siue enim in statu naturæ condita in innocentia possent fuisse peccata venialia, siue non, nullo modo potuit ibi poni peccatum mortale, nisi auerteret à fine: vnde si aliquis actus hic non auertat à fine, qui tamen ibi auertisset, manifestum est, quòd ratione huiusmodi circumstantia, scilicet status innocentie, huiusmodi actus in aliam speciem transisset: vnde patet, quomodo nec instantia ista aliquid valeat.

An peccatum veniale fuisset in statu innocentie.

Quod tandem dicunt respondendo ad argumentum, quod debuerit prius soluisse, quam conclusionem, falsò, vt iam patet, interuenisse, omnibus modis vnam præmissarum esse falsam, si placeat eis ad præsens audire, ipsi dicunt falsum. Maior enim propositio, scilicet, quòd circumstantia non aggrauat in infinitum, nisi quæ, &c. manifestissimè vera est. similiter minor proposito scilicet, quòd huiusmodi circumstantia personæ, scilicet status perfectionis, non facit actum, qui non est contra votum professionis, transire in aliam speciem: est æquè vera.

Qui verò ponunt peccatum mortale, & veniale differre essentialiter: & prædictam maiorem veram simpliciter, in vtroque verum dicunt, sed in tertio, scilicet propositionem minorem interimendo, mentiuntur, sicut patet ex dictis. Qui verò dicunt peccatum veniale, & mortale differre accidentaliter, solum interimentes propositionem maiorem, in vtroque mentiuntur. Et sic isti tam quod pro se dicunt, quam, quod ab alijs pro se adducunt, mendacio, vel falsitate ad minus vt potè

Responsio secundum varias opiniones.

doctrina falsa videtur admixtum.



Actus indifferens si sit ex malitia transierit in aliam speciem, & sit mortale peccatum.

Ad primam confirmationem.

Ad secundam confirmationem.

QV AESTIO QVINTA.

Quæ habet vnicum Articulum.

Utrum ex homicidio Martyris in Ecclesia sequatur loci pollutio. Conclusio est affirmativa.

Aegid. quodl. 2. q. 15. Vgo in tract. de consec. dist. 1.



AD hunc Articulum sic proceditur. Videtur, quod ex homicidio Martyris in Ecclesia non sequatur loci pollutio, quia Ecclesia non est reconcilianda, nisi quando est polluta: sed sanguis sanctus, cuiusmodi est sanguis Martyrum, Ecclesiam non polluit, sed ornat: ergo propter talem sanguinem non est reconcilianda.

IN CONTRARIUM est, quia in de Consecratione dist. 1. dicitur, propter sanguinem effusum esse Ecclesiam reconciliandam: ibi autem non distinguitur inter sanguinem, & sanguinem: ergo qualiscunque fuerit sanguis effusus, semper est reconcilianda Ecclesia.

Præterea. Sanguis Martyrum est sanguis innocens: ergo magis delinquit effundens talem sanguinem, & per consequens Ecclesia est magis reconcilianda.

RESOLVTIO.

Ecclesia polluta esset, non ratione passionis Martyris bene utentis malo: sed ratione actionis persequentis, formaliter mala: & quia esset iniuria illata Ecclesie, ideo esset reconcilianda: locus autem, quem tetigit sanguis, est cooperiendus, & venerandus.

RESPONDEO dicendum, quod hanc questionem mouet Hugo in tract. de consec. dist. 1. & specialiter mouet eam de B. Thoma Cantuar. & adhæret huic parti, quod Ecclesia, vbi occisus est Sanctus, sit reconcilianda: addit tamen, quod locus ille, vbi effusus est sanguis Martyrum, non est reconciliandus, immo

Opinio Hugonis.

A transeundus, & cooperiendus: sed reliqua Ecclesia tota est reconcilianda.

Videtur autem hæc positio multum aliena: quia si propter effusionem sanguinis Ecclesia est reconcilianda: ergo illa pars Ecclesie, vbi est sanguis effusus, est magis reconcilianda, quam alie partes.

Qua in re sciendum, quod in effusione sanguinis duo sunt, videlicet actio, & passio Martyris, vt idem Hugo notat: & licet passio Martyris sit Deo grata, & accepta: actio tamen persequentoris est Deo displicens, & odiosa: immo magis videtur esse per se, vt actio persequentoris displiceat, quam vt passio Martyris placeat. Nam actio persequentoris est displicens formaliter, quia est formaliter mala: passio martyris est placens materialiter, in quantum Martyr bene vitur malo: quod autem est formaliter tale, est magis tale, quam quod est materialiter: polluta est ergo Ecclesia, & si non ratione passionis Martyris, qui bene vitur malo; ratione tamen actionis persequentoris, qui agit actionem per se malam.

Ponamus ergo, quod aliquis occideretur in Ecclesia, ita tamen, vt totus sanguis eius reciperetur in vestimentis suis, & nulla gutta sanguinis remaneret in Ecclesia: vel si occideretur aliquis in Ecclesia per suspendium, sine effusione sanguinis: constat, quod talis Ecclesia reconcilianda esset, & diceretur Ecclesia polluta, propter iniuriam factam Ecclesie, quia esset in ea homicidium perpetratum: sic in proposito, quia facta est iniuria Ecclesie, eo quod sit ibi effusus sanguis innoxius, diceretur illa Ecclesia polluta propter tantum scelus ibi commissum; per consequens reconcilianda erit.

Quod verò addebatur de loco, in quo cecidit sanguis Martyris, quod locus ille deberet transiri, & cooperiri: credimus bene dictum esse. Imaginamur autem, quod dum effunditur sanguis Martyris, propter scelus in Ecclesia commissum, tota Ecclesia est polluta, & locus ille, in quo cadit huiusmodi sanguis, dum sanguis cadebat, antequam attingeret locum illum, pollutus erat, sed postea

Contra opinionem Hugonis.

Opinio Doctoris.

In Martyrio persequentoris actio est formaliter mala: passio verò materialiter bona.

Si aliquis occideretur in Ecclesia absque emissionem sanguinis, dicitur polluta Ecclesia propter iniuriam ei illatam, & esset reconcilianda.

Locus, in quo cadit sanguis Martyris debet pertransiri, & cooperiri in reconciliatione Ecclesie.

postea per contactum sanguinis Sancti, A fit locus ille decoratus: & ideo tanquam sanctus locus est cooperiendus, & venerandus, nec indiget reconciliatione: propter effusionem ergo sanguinis, & persecutoris actionem, non propter passionem est Ecclesia reconcilianda.

RESP. AD ARGUMENTA.

Ad argumentum autem in contrarium patet solutio, quia Ecclesia polluta est, quia effunditur ibi sanguis Martyris, non propter Martyris passionem, sed propter persecutoris actionem. B

QVAESTIO SEXTA.

Quæ habet vnicum Articulum.

Utrum plagæ hominis occisi per violentiam emittant sanguinem ad præsentiam occidentis. Conclusio est affirmatiua.

Aegid. quodlib. 5. quæst. 25.



AD hunc Articulum sic proceditur. Videtur, quòd plagæ hominis occisi per violentiam non emittant sanguinem ad præsentiam occidentis, quia cum ille sit mortuus, non est ibi anima, quapropter non videtur, quòd sit dare causam, quare fiat talis effluxus sanguinis.

IN CONTRARIUM est, quia dicitur expertum esse, & esse publicam famam, famosumq. esse, quod sic fiat.

RESOLVTIO.

Ex Dei prouidentia: dæmonum fallacia: contingentia casuali euenire potest, ut ad occisoris præsentiam, occisi plagæ sanguinem emittant.

RESPONDEO dicendum, quòd

hoc modo procedemus in hac quæstione, quia primò distinguemus de mortuo. Secundo assignabimus dicta, & rationes aliorum, quare possit hoc contingere, & improbabilis. Tertiò assignabimus rationes nostras, quare potest aliquando contingere, ut hoc fiat.

Ordo dicendorum.

Propter primum sciendum, quòd distinguendum est de mortuo; nam aliquando aliquis est mortuus secundum apparentiam, ut quia non sentitur in eo pulsus, vel motus, propter nimiam debilitatem: vel propter aliquam aliam causam: aliquando aliquis est mortuus, secundum rei veritatem, ut quia anima est à corpore separata, & non est ulterius eius forma. Si autem sit primo modo aliquis mortuus, de leui potest patere causa, quare plagæ fluant ad præsentiam occisoris. Potest enim contingere, quòd propter vulnera, & propter nimium effluxum sanguinis, aliquis sit ita debilitatus, & infrigidatus, ut non appareat in eo esse sensus aliquis, neque motus, non tamen propter hoc est adhuc mortuus; unde potest contingere, ut sic se habens, aliquam turbulentam notitiam habeat de aduenientibus ad ipsum, licet non possit vocem emittere, vel etiam se mouere: quare, si vulnerato se habente in tali fratu, contingat vulnerantem venire ad ipsum, poterit habere vulneratus aliquam turbulentam cognitionem de ipso, ex qua cognitione, ratione timoris, poterit aliquis timor fieri membris, unde excitari poterit fluxus sanguinis: & quia in talibus, ex aliquibus raro factis, ratione admirationis potest publica fama consurgere; ideo ex hoc homine non penitus mortuo, potuit hoc esse famosum. C

In homine mortuo secundum apparentiam, & non secundum rei veritatem quomodo possunt plagæ emittere sanguinem.

D Postquam distinximus de mortuo, volumus assignare causas, & rationes aliorum; quomodo in homine penitus mortuo ex aduentu occidentis possunt plagæ sanguinem fundere.

Dicunt enim aliqui, quòd ex sanguine remanente in cultello, vel in vestibus occidentis: quia à simili fit attractio, ideo potest contingere, quòd adueniente occisore, fiat attractio sanguinis existentis in corpore occisi. Sed hoc stare non potest, quia si fit attractio à simili, hoc est, quia imperfectum trahitur ad perfectum, vt si

Prima opinio.

Cōfutatō.

Virtus in
magnete ad
trahendum
ferrum.

Triples tra-
ctus secun-
dum Auic.

Quid est di-
cere virtutem
esse à
tota specie

In fine a-
ctionis, &
passionis,
patiens po-
test esse
omnino si-
mile agenti.

vt si à magnete trahitur ferrum, hoc est, quia aliqua virtus completè est in magnete, & incompletè in ferro, vnde fit talis attractio, & ideo quidam talem tractum à tota specie vocant, secundum quod distinguit Auicen. 1. d. 6. triplicem tractum, videlicet: à calido, qui fit à natura elementari: a vacuo, qui videtur fieri à cœlesti natura: & à tota specie, qui videtur reduci ad naturam mixti. Formaliter enim calida solum elementa: & elementata, vt participant naturam elementorum, & quia mixta possunt aliquam virtutem habere, vltra qualitates, quas videmus in elementis, quando illam virtutem nominare nescimus, dicimus hoc esse à tota specie.

Vtrum autem semper attractio à calido fiat per naturam elementarem: & à vacuo per naturam cœlestem: & à tota specie per virtutem aliquam sequentem formam mixti, vt propter aliquam excellentiam, quam habet supra naturam elementorum, non est præsentis speculationis. Sufficiat autem ad præsens scire, quòd nunquam agens, & patiens sunt omnino similia: nam quando sunt omnino similia, tunc cessat motus: vnde scribitur in 1. de Gen. t. 52. quòd habitibus præsentibus in materia cessat motus: & in eodem lib. in cap. de actiuis, & passiuis t. 57. dicitur, quòd agens, & patiens in principio sunt dissimilia, & in fine similia. In fine ergo actionis, & passionis, quando non vltius est actio, & passio, potest esse patiens omnino simile agenti: quare si simile, ad se attrahat simile, non erit omnino simile, nam vnum se habebit, vt actus, & alter, vt potentia: vnum secundum quod huiusmodi, vt imperfectum, aliud vt perfectum. Et quia perfecta ratio sanguinis, magis reseruatur in eo, quod est in corpore, quàm in illo, quod est in cultello, vel in vestibibus, per talem attractionem sanguis, qui est in corpore, non procedet ad exteriora, sed magis sanguis, qui est in cultello, vel in vestibibus redibit ad corpus. Quamuis totum hoc dictum sit fantasticum, & sit stolidius, quàm ex hoc impossibilia considerare: nam hoc modo nisi aliud sit in causa, nec sanguis, qui est in corpore, ibit ad sanguinem, qui est in cultello: nec è

A conuersò. Si enim abscindatur pars carnis à carne propter præsentiam carnis abscissæ, nulla immutatio fit in corpore, vnde est abscissa: nec etiam ipsa pars abscissa mouebitur ad locum, vnde est abscissa: sicuti si ex arbore incidantur rami, & deportentur ad longinquum locum, si postea reportentur ad arborem, nulla fit naturaliter ex hoc immutatio in ramis, vel in arbore: talem ergo actionem, & passionem non experimur per sensum, & in rebus naturalibus despiciere sensum, est maximæ dementiæ.

In rebus naturalibus despiciere sensum est maxime dementiæ.

B Dixerunt autem alij, quòd hoc fit ex spiritibus existentibus, vel remanentibus in corpore occisoris: nam cum aliquis occiditur ab aliquo cum quodam rancore, & toruis oculis occisus respicit occidentem, & è conuersò, propter quod aliqui vapores, & aliqui spiritus exeunt ab occiso in occisorem, & è conuersò. Dicunt isti, quòd quando superuenit occisor, quia naturale est, quòd pars redeat ad suum totum, aliqui vapores, & spiritus ex corpore occisi ad occisorem redeunt, cuius prius fuerant, & è conuersò: & quia ex reditu talium vaporum fit quedam commotio in corpore occisi, consequens est, quòd inde emanet sanguis.

Secunda opinio.

C Sed cum isti intendant in hoc reddere rationem naturalem, quia nihil tale videmus in naturalibus, immò magis videmus oppositum, quàm propositum; cernimus quidem, quòd semper sit aliqua resolutio a corporibus naturalibus, & maximè à corporibus viuientium; vnde & indigent viuentia alimento, & restauratione, id tamen, quod resoluitur non redit ad corpus, vnde est resolutum, immò aliunde oportet procurare restaurationem. valet autem istud contra primum dictum, quia sanguis effusus non redit ad sanguinem, qui est in corpore, sicut pars ad totum, & multo magis sanguis, qui est in corpore, naturaliter non tendit ad sanguinem fufum, quia non est de natura totius, quod tendat vbi est sua pars: nec etiam est de ratione partis, vt vadat ad totum, nisi quatenus totum esset in loco proprio, & pars extra locum.

Confutatio

D His itaque prælibatis, volumus reddere rationes, & causas, quomodo hoc possit contingere. Dicemus enim hoc triplici de

Opinia propria.

de causa posse esse: videlicet ex prouidentia Dei: ex fallacia Dæmonum: & ex contingentia casuali.

Malis prouidentia.

Primò ex prouidentia Dei, vt quia fortè in pluribus corporibus occisorum sic factum est, propria dispensatione Dei, vt ex præsentia occisoris plagæ emanauerint sanguinem, vt crimen non remaneret impunitum: sed puniretur occisor.

Dæmonum fallacia.

Secundò hoc potest esse ex fallacia dæmonum. Dæmones enim vt decipiant homines, & vt inducant eos ad credendum aliquid falsum, vt puta, quòd animæ occisorum tamdiu custodiunt sua corpora, donec de occisoribus sit facta vindicta, prout dicta aliquorum Poetarum videntur indicare: ideo fortè procurant ad præsentiam occisoris aliquam motionem fieri in corpore, vnde causeatur emanatio sanguinis, vt credatur, anima occisi ibi existens, in malum occisoris, hoc facere. Vt ergo dæmones, modo quo dictum est, vel etiam alio decipiant homines, possunt talem emanationem sanguinis procurare.

Tertiò hoc potest contingere ex con-

tingentia casuali: vt sicut te ambulante corruscanit, ita vt ambulatio tua in nullo fuerit causa corruscationis: ita casualiter potest contingere, quòd præsentia occisore, fiat emanatio sanguinis in corpore occisi, quamuis præsentia occisoris nullatenus sit causa illius emanationis.

Contingentia casualis.

RESP. AD ARGVM.

Argumentum autem vtrumque solui potest: nam cum dicitur, anima non est in corpore occiso: dici potest, quòd & anima potest ibi esse, vt puta si non sit ille homo penitus mortuus.

Vel potest aliter responderi, quòd per causas præactas fiet emanatio sanguinis, absque præsentia animæ.

Ad aliud autem argumentum de famosa opinione Vulgi, vel de experientia: dici potest, vt in solutione principali tangebatur, quòd propter admirabilitatem huius negocij, si semel hoc contingat, tantus erit rumor in populo, vt ex hoc aggeneretur vulgaris opinio, vt credatur semper sic esse.

Finis Commentariorum, ac Questionum Fr. Aegidij Columnæ Romani super tertium Librum Sententiarum, quas ego humilis Dei seruus Fr. Fulgentius Galluccius à Monte Georgio Picenus, Episcopus Tagastensis, Sacrarij Pontificij Præfatus, necnon totius Ord. Eremitarum S.P. Augustini Generalis indignus, inter grauissimas Regiminis Augustinensis Orbis curas, maximis laboribus, & vigilijs collegi, ordinavi, & à mendis innumeris expurgavi, ad Dei Opt.

Max. B. Mariæ semper Virginis, S. P. Augustini, &

D. Nicolai de Tolentino honorem, & gloriam,

Augustiniana Religions decus, & orna-

mentum, Studioforumq. Theolo-

gorum utilitatem, &

solamen.

F I N I S .