

Luis de Molina S. I.
De Caritate

Comentario a la 2-2, qq. 26-29

Edición del Ms. 1851. Coimbra. Biblioteca da Universidade

por

EDUARDO MOORE S. I.

Quaestio 26

[fol. 3435r]

Articulus primus. Utrum in caritate sit ordo?

In caritate esse ordinem receptissimum est ut patet ex illo Cant 2, [4] : Ordinavit in me caritatem. Ratio autem huius ordinis in caritate est quia non in omnibus quae ex caritate amore amicitiae sunt diligenda, est aequalis ratio quod diligantur; et praeterea quia amor unius aliquando praeiudicat amori alterius. Hinc enim est quod in dilectione quidam aliis sunt praeponendi, quod est ordinem esse in caritate tam in actibus per comparisonem ad obiecta quam in habitu in quantum est praeceptum eliciendum actus ita ordinatos. Et adverte in obedientia etiam quando praepositi sunt subordinati

(*) Introducción y texto del comentario, qq. 23-25, en ArchTeolGran 28 (1965) 199-290.

cerni ordinem propter eandem rationem; magis enim tenemur obedire superioribus quam inferioribus illorum obedientiam praeferendo obedientiae istorum, quando una praeiudicaret alteri. Quo fit ut non solius caritatis sit [fol. 435v] ordo, sed aliarum virtutum, ubi fuerit eadem ratio. In fide vero per comparisonem ad obiecta revelata, quia omnia aequae participant rationem credendi, nimirum esse revelata; et praeterea fides unius obiecti non praeiudicat fidei alterius non cernitur ordo perinde atque in caritate, quamvis quia cognitio quorundam convenit magis ad vitam aeternam consequendam, Deum amandum nos in ipsum dirigendum quam aliorum teneamur quaedam praecipua scire et explicite credere, quae quia ad id magis conducunt ex primaria intentione revelata sunt.

2. Ad plenioram intelligentiam huius materiae adde ordinem in caritate posse attendi vel ex parte rei volitae, ita quod rei magis diligendae debeamus velle maius bonum, vel ex parte intensionis actus, ita quod rem magis diligendam debeamus diligere intensiori actu, vel appreciative. Itaque quod quando amor unius simul esse nequit cum amore alterius praeponere debeamus rem magis diligendam in amore et beneficentia postponendo et relinquendo illum. Et licet in sequentibus his omnibus modis possit esse sermo circa ordinem caritatis, potissimum tamen erit sermo tertio modo, quoad appreciationem.

3. Adverte deinde de ordine caritatis duobus modis nos posse loqui; altero quoad decentiam, quem videlicet ordinem deceat servari sive ad id teneamur vi praecepti sive non; altero vero quoad obligationem, quem videlicet ordinem teneamur servare ita quod ordo caritatis cadat sub praecepto. Licet namque quidam ordo caritatis sub praecepto cadat, non tamen omnis.

4. Adverte, tertio, nos posse loqui de ordine caritatis aut praecise ut caritas est virtus theologalis, quae ut sic solum respicit Deum pro obiecto et reliqua materialiter ea praecise ratione qua referuntur ad Deum ita dilectum amore supernaturali, aut ut caritas abstrahit a caritate virtute theologali et a caritate virtute naturali; quae tres partes sub se continet videlicet caritatem naturalem qua Deum diligimus nostris tantum viribus naturalibus et caritatem qua nos ipsos ordinate diligimus ac caritatem qua ordi[fol. 436r]nate diligimus proximos, in ordine ad quas partes ita se habet caritas virtus theologalis quod actum caritatis naturalis in ordine ad Deum elevat suo concursu ut sit supernaturalis atque ut sit actus proprius cari-

tatis virtutis theologalis; actus vero aliarum duarum partium imperat una cum virtute caritatis naturalis in ordine ad Deum ut sint propter Deum ac proinde quando vel nos ipsos diligimus propter Deum vel proximos propter Deum et cernitur actus caritatis naturalis qua nos ipsos aut proximos nostros diligimus, et ratio formalis caritatis supernaturalis in eodem actu ex relatione eiusdem actus ad imperium caritatis supernaturalis ut sit propter Deum dilectum amore supernaturali.

5. In hac ergo quaestione non est solum sermo de ordine caritatis ut praecise est virtus theologalis, sed ut abstrahit. Cum enim caritas supernaturalis supponat caritatem naturalem eamque perficiat in ordine ad finem supernaturalem, quosdam actus illius imperando et quosdam alios efficiendo sibi proprios, ut dictum est, caritas supernaturalis non excludit, sed supponit caritatem naturalem ordinatam, qualis est illa quae est virtus moralis; et ob id de ordine caritatis virtutis est sermo undecumque talis ordo proveniat, sive a natura sive a gratia. Haec sequentibus non modicam lucem afferent, tametsi ea D. Thomas non distinguat. Adverte tamen quod ut probe notat D. Bonaventura, In 3, dist. 29, in expositione litterae, in caritate ut est virtus non est perversus ordo, quia perversus ordo non a virtute, sed a vicio emanat. Et ob id quando dicitur «perversus ordo caritatis» est diligere plus corpus quam animam, aut diligere plus corpus quam proximum, sumitur caritas latius pro caritate seu amore ut abstrahit ab ordinato et non ordinato atque a virtute et vicio. Utrum autem caritas naturalis qua nos ipsos ordinate diligimus specie distinguatur a caritate naturali qua ordinate diligimus proximos, aliorum sit iudicium, mihi probabile videtur non distingui, quia eadem ratio diligendi videtur esse utrobique. [fol. 436v]

Articulus secundus. Utrum Deus sit magis diligendus quam proximus?

Conclusio est affirmativa et certa, ut patet ex illo Mt 22, [38]: Hoc est primum et maximum mandatum de dilectione scilicet Dei; secundum autem simile est huic, diliges proximum etc. Argumentum Sed contra probat de dilectione appreciativa ex illo Lc 14, [26]: Si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem, quatenus scilicet impediunt divinum obsequium et dilectionem, amorque ipsorum praeiudicat amori divino, non potest meus esse discipulus. Quo loco

adverte amorem inordinatum proximorum praeiudicare amori Dei quoad ea ad quae tenemur sub reatu peccati mortalis aut venialis et tunc ordinem caritatis quo Deus appreciative praeponitur proximis cadere sub praecepto obligante ad culpam mortale vel veniale. Deum enim praeponi est servare praeceptum, Deum vero postponi est transgredi praeceptum. Aliquando vero amorem inordinatum proximorum praeiudicare amori Dei quoad ea quae sunt de consilio, de quorum numero est esse discipulum Christi transeundo ad statum perfectionis, qualis est religiosorum; et tunc ordinem caritatis quod Deus appreciative praeponatur proximis non cadere sub praecepto, sed sub consilio et decentia quadam. Et ob id forte Christus non dixit: peccat, sed non potest meus esse discipulus.

Non solum hoc modo sed omnibus aliis est diligendus Deus magis quam proximus, volendo scilicet illi maius bonum, ut esse Deum, esse infinite beatum, infinite sapientem etc., et diligendo illum intensius et ferventius. Quod autem intensius eum diligamus quam proximos aut quam parentes non est de necessitate praecepti, quasi ad id sub reatu peccati teneamur, ut in sequentibus, q. 44 est videndum, sed ex decentia maxima. Adverte tamen quod ea ex parte qua dilectio proximi oritur a caritate virtute theologali non potest esse maior neque intensior in ordine ad proximum quam ad Deum, quia tota ratio diligendi proximum ex caritate virtute theologali est Deus cuius intuitu proximus [fol. 437r] diligitur. Quando ergo proximus intensius diligitur quam Deus referendo simul dilectionem ad Deum dilectum amore supernaturali, maior illa intensio in dilectione proximi est caritatis naturalis proximi, non vero caritatis virtutis theologalis.

Circa Secundum D. Thomae, adverte quod cum amabile bonum unicuique autem proprium esse aliquid unum seu coniunctum cum amante est ratio quod ab eo diligitur quia reputat illud quasi idem secum, ac proinde provenire quod omne animal diligit sibi simile, quia tamen non sola similitudo est ratio diligendi sed et bonitas et plura alia, inde est quod licet proximus sit similior nobis quam Deus, non sit necesse quod proximum plus diligamus quam Deum; similia enim nobis plus diligimus quando caetera sunt paria.

**Articulus tertius. Utrum homo ex caritate debeat plus diligere
Deum quam se ipsum?**

Nullus est qui dubitet caritate supernaturali inclinari hominem ad diligendum Deum plus quam se ipsum. Cum enim caritas supernaturalis solum respiciat Deum tanquam obiectum formale adequatum, ad reliqua vero se extendat materialiter intuitu Dei ita dilecti, utique potius inclinatur ad diligendum Deum quam nos ipsos, imo eo ipso actu quo nos ipsos diligimus propter Deum ea ex parte qua est caritas supernaturalis et quoad rationem formalem caritatis supernaturalis quae in eo invisitur, praecipue diligitur Deus tanquam ratio totalis obiectiva nos ipsos diligendi ex caritate supernaturali.

Tota autem difficultas est utrum homo inclinetur magis ad Deum diligendum caritate naturali quam seipsum, et utrum ea plus debeat diligere Deum quam se ipsum. Pars negativa, quod non inclinetur magis, sed se ipsum ea diligat plus [fol. 437v] quam Deum, tribuitur, inter alios, Altisiodorensi, lib. 3, tract. 6, cap. 3, q. 1; D. Bonaventurae, In 3, dist. 29, q. 2, 3 et 4, in solutionibus argumentorum; quem sequitur Gabriel, eadem distinctione, q. 1, a. 1, notab. 3. Et quamvis D. Bonaventura, quaestione illa citata quarta, in responsione ad ultimum dicat hominem dilectione naturali diligere se plus quam Deum, atque in hoc naturam procedere in dilectione via opposita gratiae, quaestione tamen secunda ad primum inquit quod hominem diligere se plus quam Deum est conditio naturae non per modum positionis, sed per modum corruptionis; et q. 3, ad 4 inquit quod curvitas naturae quae cernitur in eo quod diligit se plus quam Deum non est inclinatio intrinseca naturae sed pertinet ad ipsius vitium et corruptionem. Quibus in locis innuere videtur naturam rationalem non habere a se quod inclinet ad dilectionem sui plus quam Dei, sed id provenire a sensualitate dissoluta per peccatum quae ipsi est coniuncta, eamque trahit et inclinatur ad huiusmodi dilectionem; in quo parum aut nihil dissentit a communi sententia aliorum quam subiciemus. Videtur namque sumere dilectionem naturalem ut distinguitur a supernaturali, non curando sive bona sit sive mala et sive proveniat ab inclinatione naturae rationalis praecise sive ab illo tracta et incurvata per sensualitatem dissolutam per peccatum.

Quidquid autem sit de mente D. Bonaventurae opinio recitata suaderi potest primo, quia ut argumentantur quidam quos Durandus

refert In 3, dist. 29, q. 2, causa dilectionis est unitas dilecti ad diligentem; inde enim est quod omne animal diligit sibi similem; in quantum enim simile convenit et est unum secum amicusque ea ratione dicitur quasi alter ipse quem diligit; sed homo magis est unus secum quam cum Deo; ergo dilectione naturali plus seipsum diligit, plus quam debet diligere Deum. Et confirmatur, quia ex Aristotele, 8 Ethicae amicabilia quae sunt ad alterum proveniunt ex amicabilibus ex se et amabile bonum unicuique autem proprium; ergo unusquisque naturaliter plus inclinatur ad sibi ipsius dilectionem quam Dei, [fol. 438r] plusque tenetur seipsum diligere quam Deum.

Secundo. Sicut res se habet in cognitione ita in dilectione; sed cognitio naturalis incipit a creaturis et terminatur ad Deum, supernaturalis vero e converso; ergo dilectio naturalis incipit a nobis eaque nos diligimus plus quam Deum, supernaturalis vero incipit a Deo, eaque Deum diligimus plus quam nos et nos non nisi propter Deum.

Tertio. Quando martyres ad mortem ducebantur patiebantur diffi cultatem et saepe tristitiam, esto mortem optarent propter Deum; sed difficultas illa et tristitia non aliunde proveniebat quam ex inclinatione naturali qua se ipsos et propriam vitam plus diligebant quam Deum; ergo homo dilectione naturali plus se ipsum diligit quam Deum. Et confirmatur, quia vox illa Christi: Pater, si possibile est transeat a me calix iste, ex inclinatione et dilectione naturali proveniebat qua plus propriam vitam quam Deum diligebat; vox vero illa alia: Veruntamen non mea voluntas, sed tua fiat, prove niebat ex dilectione supernaturali qua plus Deum quam propriam vitam diligebat; ergo homo naturaliter plus diligit plusque incli natur ad diligendum se ipsum quam Deum.

Contraria sententia, quod scilicet homo secundum naturam rati onalem inclinatur ad plus diligendum Deum quam seipsum dilec tione naturali, est Divi Thomae et Caietani, hoc loco, et 1 p., q. 60, a. 5, et 1-2, q. 109, a. 3; et Divi Thomae In 3, dist. 29, q. 1, a. 3; Capreoli, ibidem, q. 1, ad argumenta contra tertiam conclusionem; et Duran di, q. 2; Scoti, dist. 27, q. 1; Marsilii, in eodem 3, q. 15, a. 3, punct. 3; Abulensis, Super cap. 22 Mt, q. 302; Victoriae, in Relectione de homicidio, potissimum n. 10; Soti, 1 De natura et gratia, cap. 6; et plurium aliorum.

Antequam autem eam probemus, ut intelligatur in quo sensu

vera sit, atque ad perspicuitatem huius materiae, adde quod sicut 1 p., q. 12, a.1, disp.2, ostendimus in [fol. 438v] voluntate nostra nullum esse appetitum et inclinationem naturalem ad beatitudinem in particulari, aut ad Deum diligendum in particulari, sed solum appetitum et inclinationem naturalem voluntatis ad bonum in communi, et ad appetendum actu elicito; secundario respicere ad beatitudinem aut Deum contentum tanquam bonum sub bono in communi et dilectionem Dei tanquam quid contentum sub dilectione et appetitione in communi. Ita modo (propter rationes ibi propositas, quas non est necesse hoc loco repetere) dicendum est in voluntate nostra non esse inclinationem aliquam naturalem ad Deum in particulari diligendum dilectione naturali, sed eam quae est primario ad diligendum bonum, secundario esse ad diligendum Deum tanquam bonum contentum sub bono in communi et ad eliciendum dilectionem circa Deum.

Adverte deinde voluntatem esse inclinationem ad bonum tanquam ad proprium obiectum. attamen ex determinatione ad subiectum in quo est et a quo emanat, quodque per ipsam debet appetere quasi coarctari et limitari ad bonum ad ipsum et appetentem aliquo modo spectatum; complantata enim est a Deo in natura rationali ut per eam natura rationalis appetat et diligit quae ad se spectant. Atque hinc est quod Aristoteles experientia ipsa adiutus dixerit amabile bonum unicuique autem proprium, id est, ad ipsum aliquo modo spectans; appetibile ergo ab unoquoque est bonum ad ipsum aliquo modo spectans; et utrumque movet voluntatem, esse scilicet bonum et ad se aliquo modo pertinere; neutrum tamen movet sine altero. Quo fit ut quo aliquid est maius bonum, eo, caeteris paribus, plus moveat, et quod plus pertinet ad appetentem eo, caeteris paribus, plus movet; quia tamen haec non movent nisi per cognitionem, fit etiam ut quod melius cognoscuntur aut creduntur esse talia, eo plus moveant. Dicitur autem bonum aliquod ad appetentem pertinere non solum [fol. 439r] quia pertinet ad proprium suppositum, sed etiam quia pertinet ad id quod est sibi aliquo modo coniunctum et aliquo modo suum, quod perinde quasi alterum se reputat, ut quod pertinet ad rem publicam, quae est suum totum cuius ipse est pars ad se dicitur pertinere, quod pertinet ad suum proximum sibi similem et secum unum in natura secumque ordinatum ad eandem beatitudinem sub eodem omnium parente Deo ad se dicitur pertinere; et si plus secum sit coniunctus ut in religione,

in eodem regno et republica consanguinitateque aut illum spectet tanquam suum benefactorem, suum proximum a quo emanavit et accepit esse aut quovis alio modo sibi coniunctum bonum quod ad ipsum viderit pertinere, putabit plus ad se pertinere, utpote ad personam sibi magis coniunctam et magis suam. Et adde quod sicut in obiecto quod diligitur amore concupiscentiae id quod movet voluntatem ad amorem concupiscentiae est bonitas obiecti et ad appetentem aliquo modo ad sensum explicatum pertinere, ita in obiecto quod diligitur amore amicitiae id quod movet voluntatem ad ita diligendum est bonitas illius quae ipsum amabilem [sic] reddit et esse sibi coniunctum quod facit reputare illum quasi alterum se. Quo fit ut quo res quae diligitur amore amicitiae melior est eo caeteris paribus magis diligatur et quo magis est coniuncta et devincta diligenti eo caeteris paribus magis diligatur; et quia haec non movent nisi cognita quo melius cognoscuntur aut putantur esse talis eo plus movent voluntatem ad sui dilectionem.

Adverte tertio quod cum voluntas ad partem hominis rationalem pertineat quae convenit homini quatenus homo est, sequaturque cognitionem rationis et intellectus, licet primario solum inclinet ad bonum atque ad appetendum, secundario tamen plus inclinat secundum se ad id quod est melius [fol. 439v] et quod tale iudicatur secundum rectam rationem quam ad id quod in se et secundum iudicium rectae rationis est minus bonum. Quia tamen libera est quoad actum elicatum et primo inclinat ad bonum ostensum per intellectum pertinens aliquo modo ad appetentem, hinc est quod cum homo plus se quam Deum cognoscat (maxime in statu naturae corruptae) plusque in eodem statu cognoscat intellectu bona partis sensitivae quae experimur sensu et tantopere commovent et alliciunt ad se [se, entre líneas] sensualitatem quam bona secundum rationem et intellectum, ut plurimum pro sua libertate (attracta a sensualitate in eodem supposito sibi coniuncta et commota vehementiori cognitione bonorum partis sensitivae) sequatur bono partis sensitivae praeponatque dilectionem proprii suppositi dilectioni Dei.

Ex his facile erit intelligere in quo sensu vera sit opinio Divi Thomae et communis: intelligenda enim est quod homo secundum naturam rationalem, hoc est, voluntatem secundum se spectatam inclinetur magis ad diligendum Deum dilectione naturali quam se ipsum, non per aliquam inclinationem quam habeat ad id in particulari, sed per inclinationem quam voluntas habet secundum se ad

appetendum in communi bonum oblatum per intellectum; haec enim secundo plus inclinatur ad diligendum quod in se est maius bonum ad nos spectans et quod tale iudicatur secundum rectam rationem, quam minus bonum, et subinde plus inclinatur secundum se ad diligendum Deum, infinitum bonum, in se atque creatorem nostrum a quo nos et caetera omnia emanavimus et a quo plus dependemus quam quaevis pars a quocumque toto in quod includatur quam inclinatur ad diligendum nos ipsos. Id vero non tollit quod homo in statu naturae lapsae eo quo plus cognoscat se quam Deum et vehementius moveatur bonis sensibilibus quae experitur et quae valde commovent sensualitatem, partem alteram sibi coniunctam (in qua convenit cum brutis) quam bonis intelligibilibus et honestis ut pluri[fol. 440r]mum pro sua libertate plus diligat se quam Deum et bona sensibilia quam honesta.

Verum advertite ex hoc non haberi quod in homine sit aliqua inclinatio naturalis quae secundum se sit mala; omnis enim secundum se est bona tam ea quae est partis intellectivae quam ea quae est partis sensitivae: haec enim eiusdem rationis est cum ea quae est in brutis inclinaturque ad bonum partis sensitivae. Quare sicut in brutis non est mala, ita secundum se in homine non est mala; per evidens tamen in homine cedit in malum partis intellectivae in quantum allicit voluntatem ad malum estque illi occasio se ipsam deordinandi. Quando ergo vel a sanctis vel ab Scriptura dicitur inclinare ad malum, ut ibi Gn 8, [21]: Sensus et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua, intelligendum est ad malum non per comparisonem ad se, sed ad voluntatem et partem rationalem. Quando etiam appellatur inclinatio mala, intelligendum est supposito per comparisonem ad partem rationalem, quae est praecipua in ea, non vero secundum se. Nullam ergo Deus produxit malam inclinationem secundum se; vidit enim cuncta quae fecerat et erant valde bona; licet quaedam produxerit quae cedunt in malum aliorum, quia id postulabat natura rerum. De harum numero sunt inclinatio leonis ad interficiendum in sui sustentationem, quae bona est in se et leoni, cedit tamen in malum animalium quae interficit; et inclinatio de qua nunc loquimur quae cedit in malum partis rationalis. Verum id temperaverat Deus in primo parente supra id quod natura rerum habebat, coercendo sensualitatem per donum iustitiae originalis ne transgrederetur limites rationis.

Explicata opinione Divi Thomae et communi, probatur primo,

quia gratiam, ut habet commune axioma Theologorum, supponit naturam eamque non destruit, sed perficit; ergo voluntas humana quae in se recipit caritatem supernaturalem, non habet secundum se contrariam inclinationem caritati supernaturali quasi inclinet ad diligendum [fol. 440v] plus proprium suppositum quam Deum, contra ac supernaturalis caritas inclinat, quin potius sicut caritas supernaturalis hominem inclinat ad plus Deum diligendum quam se, ita voluntas ad id et non ad contrarium inclinabit; alias non esset accommodata ad finem ad quem a Deo condita est et ad media quibus a Deo in eum finem est perducenda: quod alienum est a sapientissimo artifice cuius est res finibus accommodata producere.

Secundo. Hominem propria voluntate se ipsum diligere plus quam Deum malum est et peccatum; amor namque sui usque ad contemptum Dei est qui iuxta Augustinum, 14 De Civitate, constituit civitatem Babylonis, et manifeste pugnat cum recta ratione seipsum praeponere in dilectione conditori suo infinito bono, qui multis rationibus se totum debet. Si ergo voluntas secundum se esset inclinatio ad diligendum proprium suppositum plus quam Deum, secundum se esset mala et inclinatio ad peccatum quod dedecet bonitatem et sapientiam artificis pugnatque cum illo Gn 1, [32]: Vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona.

Tertio. Deus universa propter se tanquam propter finem condidit et ad se tanquam ad finem ultimum ordinavit, iuxta illud: Ego sum Alfa et Omega; et illud: Universa propter semetipsum operatus est Dominus; ergo nulli rei tribuit inclinationem cuius proprius actus esset deviare ab ipso, praeponereque aliud ipsi in dilectione; non ergo voluntas secundum se inclinat ad praeponendum nos Deo in dilectione, sed ad praeponendum Deum nobis ipsis.

Quarto. Voluntas quae est appetitus rationalis suapte natura inclinat ad sequendum dictamen rationis rectae et ob id ad bonum virtutis; sed recta ratio dictat Deum praeponendum esse in dilectione caritasque Dei naturalis est suprema virtutum moralium, ut q. 23, a.3, ostensum est; ergo voluntas in se plus inclinat ad diligendum Deum caritate naturali quam nos ipsos.

Eandem sententiam probat etiam D. Thomas, locis citatis, non-[fol. 441r]nullis similitudinibus, quia quodvis membrum corporis naturaliter exponit se ipsum pro salute totius et pro salute eius membri a quo plus pendet totum, ut manus exponit se ictui ut defendat caput. Item quia aqua naturaliter ascendit sursum et quodvis

aliud corpus accurrit etiam contra propriam inclinationem naturalem ne detur vacuum, quia id expedit ad meliorem conservationem et dispositionem totius universi, ut inferiora influxum recipiant a corporibus coelestibus quem recipere non possent si esset vacuum interiectum, ut Aristoteles aperte innuit 1 Meteorum cap. 1, dicens: Oportet mundum hunc inferiorem contiguum esse lationibus superioribus, ut inde tota vis eius regatur et gubernetur. Et praeterea quia civis exponit vitam pro salute et bono totius reipublicae; unde patet partes plus inclinare ad bonum commune totius naturaliter quam ad bonum proprium. Quare cum bonum divinum sit universale a quo plus dependemus quam pars a toto cuius est pars, ad ipsumque ordinemur tanquam ad finem, fit ut naturaliter plus inclinemur ad Deum diligendum quam nos ipsos et ad bonum illius optandum quam nostrum proprium.

Scotus et Durandus, locis citatis, licet conveniant cum Divo Thoma in conclusione quam intendit probare, impugnant tamen huiusmodi similitudines. Et Scotus arguit contra primam primo, quia pars non exponit se ipsam pro toto, sed totum est quod illam exponit pro conservatione totius aut principalioris partis; unde non sequitur quod ipsa plus velit et inclinetur ad volendum bonum suum quam partis et bonum partis principalioris quam minus principalis.

Secundo. Non est par ratio de parte comparatione totius et de homine comparatione Dei; pars vero includitur et est formaliter in suo toto, homo vero non includitur nec est formaliter in Deo. Quare, cum ex Aristotele, unusquisque amet bonum proprium [fol. 441v] non est par ratio quod sicut pars plus diligit bonum totius in quo est formaliter quam se ipsam, ita homo plus Deum diligit quam se.

Durandus vero argumentatur contra tertiam similitudinem, primo quia civis dum exponit se periculo pro republica id non facit quia plus amet bonum reipublicae quam proprium, sed quia plus diligit bonum virtutis quod consequitur in eo quod vitam ponat pro salute reipublicae quam vitam quod est praeponere maius suum bonum minori idque bonum et salutem reipublicae.

Secundo, quia haec consequentia nulla est: Civis exponit se periculo pro salute reipublicae; ergo magis diligit bonum reipublicae quam proprium. Amicus enim aliquando oppetit mortem laudabiliter pro amico, et tamen non plus diligit nec maiorem inclinationem habet ad bonum amici quam ad bonum proprium. Et interdum

homo exponit se periculo vitae in defensione bonorum temporalium et tamen non plus diligit bona temporalia quam vitam.

Ad primum Scoti dicendum est verum esse membrum corporis humani non exponere se pro defensione totius, sed totum exponere illud; neque inclinationem naturalem ad talem expositionem esse in membro quod exponitur, sed in toto, ratione voluntatis aut etiam appetitus sensitivi. Nam similis expositio cernitur in brutis, ut in simia et in angue obiciente reliquum corporis in defensionem capitis. Cum enim sufficienter exponatur et moveatur a toto, superflua esset in parte alia inclinatio ad seipsam exponendam; satis namque est in illa non repugnantia ad sequendam inclinationem [así corregido en el margen. En el texto: impugnationem] et imperium totius cum instrumentis requisitis ad motum; inclinationem autem in toto esse ad id naturalem probat optime D. Thomas 1 p., loco citato, quia manus absque deliberatione exponitur ictui ad defensionem capitis. Et idem patet ex expositionibus quibus bruta exponunt partes in defensionem totius; id enim faciunt ex instinctu et inclinatione naturali acta ab autore naturae. Quod autem vult D. Thomas est quod si pars esset separata a toto ita quod se ipsam deberet agere, similis in illa esset inclinatio, ut patet ex [fol. 442r] secunda similitudine adducta: aqua enim reliquae partes universi quae non moventur ab universo (utpote quod non est totum per se sed per aggregationem) inclinationem habet naturalem ad motum contrarium motui ipsis convenienti secundum suas peculiare naturas et inclinationes, idque ne detur vacuum, ut postulat bonum totius universi; et simile quid cerneretur in partibus hominis si non moverentur a toto sed a se ipsis, maxime cum actio propria cuiusque earum non tam in bonum ipsius quam in bonum totius suppositi suapte natura ordinetur, ut actio stomachi et hepatis in nutritione totius, actio oculi, auditus et caeterorum in bonum totius.

Scio Scotum, loco citato, negare quod quando aqua movetur sursum ne detur vacuum moveatur ab aliqua inclinatione naturali quae in ipsa sit, sed ait moveri a virtute regitiva universi. 4 tamen Physicorum, in materia de vacuo, q.1, ostendimus oppositum. Sicut enim quando una gutta discinditur ab alia pendente ex tegula, pars remanentis quae trahebatur a discidente ascendit sursum ut figuram rotundam efficiat cum reliquis partibus ad meliorem totius conservationem, motus autem effective causatur ab appetitu naturali qui est in singulis partibus aquae ad mutuam unionem in me-

liorem conservationem totius. Quo fit ut nullum sit inconveniens a duobus appetitibus eius formae ad diversos fines ordinatis causari motus contrarios eiusdem subiecti, licet non similiter, ita dicendum est motum illum aquae sursum ne detur vacuum causari ab appetitu naturali aquae communi sibi cum omnibus et sparso ab autore naturae in omni re ad bonum commune universi. Neque facile explicabit Scotus quae sit illa vis regitiva universi aut ubi sit et quo modo causet huiusmodi motum: utrum immediate immediatione suppositi, an mediante aliqua virtute a se derivata, et quae sit illa virtus aut quo modo illam transmittat.

[fol. 442v] Ad secundum, negandum est non esse parem rationem. Quod enim homo non includatur aut non sit formaliter in Deo, non facit quod bonum divinum non sit universale et quod ab illo non dependeat homo plus quam quaecumque pars a quocumque toto; plurimae enim sunt quae destructo toto possunt naturaliter manere et omne quod ab aliis partibus realiter distinguitur, potest saltem divina potentia remanere sine toto; nullum tamen bonum esse potest sublato bono divino; bonum etiam divinum bonum nostrum est quantum satis est ut a nobis diligatur, ut ex dictis in superioribus patet. Est enim bonum a quo dependemus et quod in nos effundit quidquid boni habemus.

Ad primum Durandi, negandum est quod cum civis se exponit pro republica id non faciat quia plus inclinatur et plus naturaliter amet bonum universale reipublicae quam suum proprium, si inclinatio voluntatis secundum se spectetur; licet enim maius bonum proprium consequatur quam sit illud quod exponit, cum consequatur bonum virtutis, id non tollit quod simul etiam maiorem inclinationem naturalem habeat ad bonum universale reipublicae quam ad proprium quod pro ea exponit. Et haec solutio dilucidior erit ex sequentibus.

Ad secundum, dicendum est Divum Thomam non facere consequentiam illam, ut patet 1 p., loco citato; sed ait quod cum ratio innitetur naturam, sicut partes naturales praeponunt bonum totius bono privato ita ratio dicat in forti politico bonum commune reipublicae praeponendum esse privato, et quod si esset pars naturalis reipublicae haberet inclinationem naturalem ad id, secluso bono virtutis; unde non facit consequentiam illam. Quare licet amicus non exponat vitam pro amico quasi plus inclinatur ad bonum amici quam ad proprium, sed propter opus virtutis quod in

eo opere cernitur, inde non sequitur quod fortis politicus non exponat propriam vitam pro bono reipublicae quasi plus inclinetur ad illud quam ad proprium quod exponit. De eo qui exponit vitam pro bonis tempora[fol. 443r]libus licet posset esse eadem solutio quando laudabiliter id facit, dicendum est tamen non tam id facere pro bonis temporalibus quam pro se ipso et eadem vita tuenda ad quam bona temporalia conducant, ut hic advertit Caietanus. Neque solere exponi vitam pro bonis temporalibus nisi quando est spes evadendi simul cum illa et bonis temporalibus. Haec dicta sint in defensionem similitudinum Divi Thomae.

Superest respondeamus ad argumenta initio proposita. Ad primum, negandum est solam unitatem et coniunctionem dilecti ad diligentem esse causam dilectionis; simul enim est bonitas, ut dictum est. Quae quo maior est et universalior eo plus movet. Unde licet homo magis unus et coniunctus sit sibi ipsi quam Deo, quia tamen id vincitur et compensatur ex alia parte ex excessu et universalitate bonitatis divinae a cuius liberalitate habet homo quidquid bonitatis in se habet et a quo tota bonitas ipsius pendet, fit ut maior unitas quam homo habet secum quam cum Deo non tollat quod homo naturaliter plus diligit Deum quam se ipsum. Ad primam partem confirmationis, dicendum est ad eum sensum amabilia ad alterum provenire ex amicabilibus ad se, quod ut bonum aliquod sit alteri volitum requiritur ut ille sit aliquo modo coniunctus diligenti et ad eum pertinens; quia enim coniunctus est diligenti dilectio et volitio boni derivatur ad ipsum, quia tamen supposita coniunctione non sola coniunctio est ratio diligendi, sed etiam bonitas ex excessu et universalitate bonitatis dilecti provenire potest quod diligens diligit aliquem sibi coniunctum plus quam se ipsum, ut dictum est.

Ad secundam vero partem, patet responsio ex dictis: proprium enim ibi significat non id tantum quod pertinet ad proprium suppositum, sed etiam quod ad rem sibi coniunctam spectat: Deus autem coniunctus et devinctus est unicuique nostrum tanquam creator [fol. 443v] et bonum nostrum a quo nos ipsi dependemus.

Ad secundum, dicendum est quod si aliquid probat solum est quod nos ipsos prius diligamus quam Deum, eo quod nos prius cognoscamus; non vero quod naturaliter inclinemur ad nos ipsos plus diligendum aut quod nos ipsos plus diligamus; habita namque cognitione nostri et Dei nihil impedit quod Deum plus diligamus,

esto in cognitionem naturalem Dei per ea quae facta sunt deveniamus.

Ad tertium, admissa maiori, neganda est minor. Ad difficultatem enim illam et tristitiam causandam satis est inclinatio naturalis voluntatis ad vitam propriam conservandam, esto minor sit quam ad Deum, ut patet in proiciente merces in mare, qui cum difficultate et tristitia illas proicit ad salvandam vitam, esto plus diligat vitam quam merces. Praeterea, difficultas in martyribus et tristitia proveniebat etiam ex inclinatione partis sensitivae ad conservationem vitae et fugam dolorum; quae inclinatio bona est in se, allicit tamen ad idem quam maxime voluntatem, unde in causa est ut illi accrescat ea in parte difficultas et tristitia tanto magis quanto minus cognoscitur Deus et quanto minus inflammatur voluntas in amore Dei. Et ex eodem capite proveniebat in Christo vox illa: Si possibile est transeat a me calix iste. Exprimebat enim difficultatem et tristitiam quam patebatur non solum pars sensitiva sed etiam voluntas spectata quoad inclinationem conservandi vitam et fugiendi dolores; exprimebat praeterea quod expeteret voluntas ex illa parte, sub conditione tamen quod Deus aliud non vellet. Unde inde non habetur quod voluntas Christi haberet inclinationem naturalem ad plus se diligendum quam Deum.

Articulus quartus. Utrum homo ex caritate magis debeat diligere se quam proximum.

Disputatio prima.

Quaestio est de se et proximo spectatis quoad naturam spiritua-lem, quae praecipue est in ipsis. Et conclusio est [fol. 444r] affirmativa. Intelligitur vero potissimum de dilectione appreciativa, licet ratio etiam postulet ut intensius se diligat quam proximum. Quoad bonum vero ad quod ordinatur caritas et quod potissimum nobis et proximis optare debemus ex caritate videlicet quoad beatitudinem, aequae nobiscum sunt proximi diligendi optando illis idem bonum. Conclusio est communis, quam affirmant Augustinus et Ambrosius, citati a Magistro in 3, dist. 29. Eandem innuit aperte Christus Dominus Mt 22, [39], dicens: Diliges proximum tuum sicut te ipsum; ubi in primo gradu ponit dilectionem sui et ad illius similitudinem exigit dilectionem proximi. Et confirmatur, quia praeter-

quamquod eam dictet lumen naturale, ratio dilectionis est bonitas et unitas seu coniunctio diligentis cum dilecto, ut articulo praecedenti visum est; homo autem magis unus et coniunctus est secum quam cum proximo, nec excessus bonitatis ex alia parte id compensat, maxime cum quamcumque bonitatem acquisitam habet proximus, eiusdem sit capax ipse qui diligit, ipsamque posset plus sibi optare quam illi spectatis naturis ipsorum.

Utrum temporalis incommoda amissionemque bonorum temporalium pati debeat homo pro proximo aut amico?

Disputatio secunda.

Circa responsionem ad secundum adverte quod, ut clarius explicat D. Thomas In 3, dist. 29, q.1, a.3, in corpore; et ad 3; et una cum eo Abulensis, supra Cap. 22 Mt, q.35, licet homo quoad eadem bona plus se ipsum debeat diligere quam proximum, ut probant rationes disputatione praecedenti adductae, quia tamen bonum virtutis excellentius est quam bona temporalia et in largitione bonorum temporalium et perpeffione pro proximo aut amico saepe cernitur ratio virtutis, fit ut homo quando elargitur bona sua pro proximo aut pro eo [fol. 444v] patitur incommodum et damnum temporale, quia in eo cernitur ratio virtutis, plus se ipsum diligit quam proximum eo quod sibi ipsi maius bonum velit quam sit illud ad quod vult illi aut quam sit illud in quo pro eo patitur detrimentum. Ad hoc ergo ut elargitio bonorum aut perpeffione incommodorum pro proximo licita sit, necessarium est ut ex causa rationabili fiat ita ut adiunctam habet rationem alicuius virtutis (cum minimum liberalitatis); quod si fiat et non ex rationabili causa non carebit saltem vitio prodigalitatis, quod nunquam est peccatum mortale, nisi adiunctam habet iniuriam tertii, ut familiae quam alere teneatur aut nisi ea de causa desinat ei subvenire cui sub reatu mortalis subvenire teneatur, ut si ea de causa desinat subvenire ei qui in extrema est necessitate. Atque ad hunc sensum intelligendus est D. Thomas hoc loco; tum etiam auctoritas Prov 12, in argumento citata. Reliqua quae circa eandem solutionem dici poterant commodius dicentur articulo sequenti.

**Utrum quoad spiritualia bona debeat homo plus diligere rempublicam
se ipso**

Disputatio tertia.

1. Haec quaestio, his etiam verbis, solet excitari: utrum commune bonum spirituale praeponendum sit proprio spirituali? Caietanus hoc loco sequi videtur partem negativam; quae confirmari potest primo, quia neque venialiter licitum est peccare etiam pro salute totius generis humani, quod non aliunde est, nisi quod bono spirituali privato non est praeponendum commune.

2. Secundo, quia homo in spiritualibus non est pars communitatis sicut in temporalibus, sed immediatum locum obtinet post Deum, ut hic ait D. Thomas; ergo non sicut salus et vita propria temporalis ponenda est pro salute temporali rei publicae ita salus spiritualis propria [texto: proximi. Corregida al margen, con letra, al parecer, posterior] ponenda est pro salute spirituali rei publicae.

3. Contrariam sententiam tenet Capreolus, In 3, dist. 29, q.1 ad 2; Durandus, contra 3 conclusionem, dummodo tamen non eligeretur peccatum aliquod in bonum communitatis; peccare [fol. 445r] enim nunquam licet. Et haec sententia placet, quae videtur esse Divi Thomae hoc loco ad 3, ubi inquit semper commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium bonum. In corpore vero articuli non comparat unumquemque quoad bona spiritualia communitati, sed proximis particularibus. Eadem sententia consona est his quae docet in Quaestionibus de virtutibus, quaestione de Caritate, a.11, ad 6. Et forte Caietanus hoc loco solum loquutus est quando in bonum commune eligendum esset detrimentum proprium peccando; atque ita conciliare possumus eum cum Capreolo.

4. Ut vero dilucidius procedamus sit Prima Conclusio, in qua omnes conveniunt: Neque pro vitandis gravissimis peccatis et offensis Dei, licitum est committere vel minimum peccatum veniale. Haec probatur quia implicat esse peccatum et licere; quare si ad illum finem liceret hoc ipso quod ea ratione fieret desineret esse peccatum. Quo loco adverte nos non negare quando ad salutem non solum spiritualem, sed ad corporalem proximi est necessarium, licere aliqua facere quae seclusa tali circumstantia essent non solum peccata venialia, sed et mortalia, ut licere ea de causa omittere ieiunium, omittere sacrum die dominica, etc. Quando enim obiectum non est

intrinsece malum interdum adveniente aliqua circumstantia est licitum, quod seclusa tali circumstantia est illicitum et peccatum. At vero quando obiectum est intrinsece malum, ut mentiri, nulla circumstantia potest cohonestari; et ob id dicimus quod etiam pro salute totius generis humani et vitandis gravissimis aliis offensis Dei non esse licitum mentiri venialiter aut facere quodcumque aliud peccatum, quod ea de causa factum adhuc esset peccatum.

5. Obicies: Si pro salute spirituali et vitandis aliis [fol. 445v] peccatis non licet committere vel peccatum veniale neque etiam licere se exponere periculo alicuius peccati. Consequens est falsum, quia prudens caritatis fervor nonnunquam hominem animat ut ad convertendas mulieres perditas cum eis loquatur maiori cum periculo quam si cum eis non loqueretur et ut multa facit pro salute spirituali proximorum in quibus in maiori periculo spirituali versatur quam si intra claustra monasterii Deo vacans maneret. 6. Ad hoc argumentum dicendum est quod si periculum sit probabile incidendi in peccatum mortale ita quod probabiliter quis existimat de facto lapsurum propter experientiam quam de se ipso ea in parte habet. utique illicitum est se exponere tali periculo, quia tunc esset consensus in causam seu occasionem probabilem peccati mortalis, quod est peccatum mortale. At si periculum non sit ita probabile vel quia expertus est se non solere succumbere talibus periculis vel neutram partem est expertus et puta se non consensurum, in primis exponere se huiusmodi periculis vel potius aggredi huiusmodi res de se periculosas, non est peccatum mortale. Deinde vero tantum abest ut exponere se illis ex rationabili causa propter Deum ullum peccatum sit, ut in eo eluceat maxime caritas, indeque consurgat meritum viris timoratis, non minus quam si se exponerent periculis corporalibus propter Deum, cum multo libentius illi velint expositam esse periculo salutem corporalem quam spiritualem. Ad argumentum vero in forma, neganda est consequentia; et ratio est quia exponere se periculo isto modo propter Deum non est peccatum sed exercere actum caritatis; et quando exponere sit propter Deum, Deus paratissimus est adiuvare, modo homo cautus sit neque quod in se est praetermittat.

7. Sit secunda Conclusio: Non solum pro bono communi spirituali reipublicae debet homo aliquando postponere bonum aliquod [fol. 446r] suum spirituale, sed etiam pro bono particulari proximi, non solum spirituali sed etiam corporali. Ad id tamen extra casum

necessitatis non tenetur, nec in tali omissione proprii boni spiritualis quicquam amittit, si intuitu Dei id fiat, sed potius lucratur in eoque lucet caritas. Prima pars probatur, quia si proximus sit in extrema necessitate corporali tenetur quis relinquere altissimam et ferventissimam contemplationem ut illi subveniat inferiori opere ex suo genere, quale est porrectio eleemosynae corporalis; et a fortiori tenetur relinquere contemplationem et illi subvenire in extrema necessitate spirituali; et tanto magis tenetur subvenire reipublicae in utraque necessitate quantum bonum commune praestantius est particulari.

8. Secunda vero pars quod, scilicet, ad id non teneatur extra casum necessitatis, probatur, quia ad id non tenetur nisi praecepto caritatis (loquor enim de communibus proximis qui ad id peculiari aliquo vinculo non sunt astricti); hoc autem cum affirmativum sit non obligat ad semper, sed solum tempore necessitatis, ut omnes affirmant. Extra casum autem eius necessitatis quae obligat ad subveniendum, omittere aliquem exercitia aliqua spiritualia pro utilitate corporali vel spirituali proximorum, aliquando erit consilium maiorisque meriti apud Deum pro quantitate utilitatis quae speratur et qualitate exercitii quod omittitur aliarumque circumstantiarum concurrentium. Aliquando vero erit imprudentia et levitas animi concurrente forte simul aliquo alio vitio quo quis ad id adducatur. Haec autem arbitrio prudentis iudicanda sunt in particulari neque potest in eis statui certa regula.

9. Tertia vero pars quod scilicet in tali omissione proprii boni [fol. 446v] spiritualis nihil meriti amittatur si intuitu Dei fiat sed in eo eluceat caritas, probatur, quia quando volens quis insistere ardentissimae contemplationi eam relinquit intuitu Dei ut subveniat proximo, quia vel ad id tenetur praecepto divino vel quia iubetur à superiore cui parere tenetur vel quia iudicat Deo pro tunc gratius id esse in utilitatem proximorum, non solum meretur coram Deo in opere propter quod omittit contemplationem, sed etiam in omissione proprii commodi spiritualis propter Deum, atque ex eo capite tantum accrescit meriti [sic] ut non solum aequetur merito operis quod omittitur propter Deum sed etiam superet. Novit namque Deus egregius meritorum ponderator expendere non solum quod amore ipsius facimus, sed etiam quod amore ipsius relinquimus et ex utroque capite meritum nostrum ponderare. Quare qui sub oboedientia constitutus Deo toto corde servire vult et plura omit-

tit quia contrarium iubetur et meritum oboedientiae summa cum securitate possidet et meritum eorum quae affectat amore Dei facere non omittit, imo inde ipsius obedientia longe maioris meriti efficitur. Similiter qui ut vacet saluti animarum sincere propter Deum spiritualia alia exercitia omittit, suique non oblitus aliquibus exercitiis ad id necessariis incumbit, quae nonnihil distractionis habent adiunctum, de quorum numero sunt studia litterarum et alia huiusmodi et meritum obtinet tam praeclarae rei in oculis Dei, qualis est saluti spirituali animarum sincere [MS: syncere, ut supra] propter ipsum incumbere, et eorum quae omittit ut rei Deo acceptae incumbat.

10. Tertia Conclusio. De lege ordinaria fas non est amittere vitam aeternam, caritatem aut gratiam pro salute spirituali etiam reipublicae. Haec patet, quia de lege ordinaria amitti nequeunt vita aeterna, gratia aut cari[fol. 447r]tas nisi propter peccatum mortale. Sed neque pro salute spirituali reipublicae neque quacumque alia de causa fas est committere peccatum aliquod, ut conclusione prima visum est; ergo neque fas erit illa amittere. Quia ergo vita corporalis amitti potest de facto sine peccato summaque cum laude, vita vero spiritualis minime fit ut licet de facto licitum sit et aliquando teneamur amittere vitam corporalem pro salute reipublicae, nefas tamen sit amittere vitam spiritualem pro illa. Adde quod vita nostra spiritualis non ita necessaria est ad salutem spiritualem reipublicae quae a libero arbitrio cuiusque pendet, sicut vita corporalis est aliquando necessaria ad salutem corporalem reipublicae, quae a singulis ipsis invitis auferri potest.

Ex hactenus dictis patet de facto sine iactura caritatis et vitae aeternae esse quoties bonum aliquod spirituale ordinate omittimus in utilitatem proximorum imo si per ipsos non steterit cedere in augmentum caritatis et vitae aeternae atque in maius bonum nostrum.

11. Tota autem difficultas huius materiae est utrum si per impossibile amissio nostrae vitae aeternae aut propriae caritatis necessaria esset absque peccato ut caeteri vitam aeternam et caritatem consequerentur, utrum, inquam, fas esset tunc eligere amissionem vitae aeternae aut etiam caritatis in bonum totius reipublicae, ut si Deus de potentia absoluta in arbitrio suo poneret ut vel ipse careret vita aeterna et caritate absque peccato vel caeteri: utrum fas esset diligere carentiam horum bonorum ut caeteri illis

potirentur an non. Et ne ad suppositiones impossibiles recurramus, quaeritur utrum de facto licitus esset hic actus: eligerem carere beatitudine absque alia mea culpa tum etiam amicitia Dei modo caeteri haec bona consequerentur. Quem actum habuisse videtur Paulus, Rom 9, [3], [fol. 447v] dicens: Optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis.

12. Sotus, 3 De iustitia, q.1, a.6, conclusione prima, innuere videtur partem negativam cum affirmet illicitum esse optare minus diligi a Deo ut magis alii eum diligant quatenus cum hoc quod est minus diligi a Deo coniunctum est minus Deum diligere, quod est optare contra naturam caritatis; quibus verbis innuit illicitum esse eligere minus diligere Deum pro salute et bono spirituali aliorum.

13. Sit vero quarta Conclusio: Licetum est intuitu Dei eligere carentiam beatitudinis in aeternum et perpersionem tormentorum aeternorum ut caeteri beatitudine aeterna perfruantur, Deumque laudent et ament in perpetuum. Idem etiam probabile puto de carentia amicitiae Dei et caritatis (modo aliud non interveniat peccatum proprium ratione cuius eam amittat), quamvis oppositum probabilitate etiam non careat; tantum vero abest ut talis electio mala sit et peccatum contrariave caritati ut in ea maxime eluceat caritas. Unde aequum non est ut qui talem actum elicit intuitu Dei talemque affectum habet ad Deum, huiusmodi bonis a Deo spoliatur, quin potius ea in eo augeantur. Unde quoties quis elicit similem actum conditionalem, ut loco citato videtur elicuisse D. Paulus saltem quoad amissionem vitae aeternae, perfectissimum elicit actum caritatis, eoque meretur augmentum caritatis et gloriae. Haec probatur primo quia in humanis qui intuitu et amore amici, cernens plus laudis et amoris erga amicum resultare ex eo quod plures alii ipsius essent amici atque eo potirentur quam ex eo quod ipse solus esset ipsius amicus eligeret potius alios; ergo eorum amicitia illi placerent eo potiri esseque ipsius amicos atque eum diligere quam ipsum (nulla in ipso interveniente [fol. 448r] culpa) certe nihil iudicaretur facere contrarium amicitiae et dilectioni amici, quin potius iudicaretur elicere actum in quo maxime eluceret amicitia et amor erga amicum, dignusque censeretur quem amicus tunc maxime complecteretur et quem minime a se repelleret; ergo idem censendum erit in nobis per comparisonem ad Deum. Quare si quis cernens Deo placere proximos nostros (quod ad id condidit et pro quibus sanguinem fudit) ipsius esse amicos eoque potiri atque ipsum ama-

re plus amoris, honoris et laudis resultare Deo ex eo quod caeteri eum diligenter et ipso potirentur quam ex eo ipse eum diligeret et eo potiretur, motus et amore et intuitu Dei eligeret potius alios quam ipsum solum id habere, certe nihil iudicandus esset facere contrarium amori et amicitiae Dei, sed potius elicere actum in quo maxime amor et amicitia Dei splenderet et quo maxime mereretur coram Deo.

Secundo. Sicut se habet bonum particulare temporale ad bonum temporale totius reipublicae ita bonum spirituale particulare ad bonum spirituale totius reipublicae; sed licitum est velle carere bono temporali particulari pro conservatione boni temporalis totius reipublicae, ut articulo praecedenti visum est; ergo ubi nullum aliud interveniret peccatum, licitum esset carere in perpetuum vita aeterna ut ea potiretur respublica.

Tertio. In maiorem gloriam Dei cedit quod tota respublica Deo potiatur et Deum amet quam quod ego solus Deum amem; ergo in eo quod id eligam intuitu Dei et in bonum totius reipublicae (nullo interveniente alio meo peccato) non pecco, sed rem gratam Deo facio.

Quarto. Idem probatur ex illo Rom 9, [3]: Optabam ego ipse anathema esse a Christo, id est, separatum et exclusum [fol. 448v] a Christo pro fratribus meis, filiis scilicet Israel qui noluerunt ad Christum converti, ut ipsemet Paulus exponit. Hunc locum exponunt quidam quos ipsemet Caietanus eo loco sequitur quod intelligatur de affectu quem Paulus habebat antequam converteretur ad fidem; tunc enim zelo iudaismi eligebat separatus esse a Christo. At certe (ut Sotus et alii in eum locum notant) hic sensus neque quadrat cum littera neque cum antecedentibus; tunc enim nihil magni protulisset Paulus. At quasi magnum aliquod et difficile creditu dicturus, sub iureiurando praemisit: Veritatem dico in Christo Iesu non mentior, testimonium mihi perhibente conscientia mea in Spiritu Sancto, quoniam tristitia mihi magna est et continuus dolor cordi meo; optabam ego enim ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis etc. Alii vero eundem locum exponunt de separatione a Christo et visione beatifica non in aeternum, sed ad tempus, iuxta illud ad Phil 1, [23]: Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo, multo magis melius, permanere autem in carne, necessarium propter vos. Et illud B. Martini: Si adhuc populo tuo sum necessarius, non recuso laborem. Quae omnia probat licitum esse postpo-

nere bonum aliquod spirituale pro bono communi. At certe iusiurandum illud Pauli et verba quae promisit, quasi rem magnam et creditu difficilem dicturus satis innunt plus aliquid voluisse Paulum. Et ideo dicendum est cum Athanasio, Chrysostomo, Origine, Theophilacto, Divo Thoma, Soto, Caietano et pluribus aliis intuitu Dei gloriaeque divinae et boni communis optasse carentiam visionis divinae essentiae et separationem a Christo in perpetuum, absque sua tamen culpa, modo ea via obtineret conversionem et salutem fratrum; in quo maxime enituit caritas Pauli in ordine ad Deum et proximum, eoque actu meruit plurimum apud Deum; iuxta quem sensum locus ille optime confirmat conclusionem nostram.

Quod vero attinet ad illud Mosis, Ex 32, [32]: Aut dimitte eis hanc noxam aut si non facis dele me de libro [fol. 449r] tuo quem scripsisti, non est quod eodem modo exponatur. Ut enim optime notat Abulensis eo in loco, q. 44, non dixit: Dele me de libro tuo, modo illis dimittas hanc noxam, sed si eam illis non dimittis, simul me dele de libro tuo. Quod patet non esse dictum pro commutatione pro bono proximorum, sed ad ostendendum vehemens desiderium ipsius obtinendi a Deo veniam populo. Quare persisto in expositione quam tradidi 1 p., q. 24, quae est Augustini, q. 147 Super Exodum, Lyrae, Abulensis et plurium aliorum, Mosem scilicet ex magna familiaritate et confidentia erga Deum motum affectu maximo caritatis erga populum, per hyperbolem id dixisse ad ostendendum maximum desiderium id obtinendi a Deo, eo sensu quo filius dilectissimus patri videns domo eici servum a se dilectum, diceret patri ad eum commovendum et ad ostendemdum quantum sentiret eici servum: aut me eice cum illo aut illum non eicias. Neque enim talis filius re vera petit se eici cum illo, sed per illam hyperbolem nititur exprimere suum affectum patri eumque inclinare ad misericordiam.

Superest respondeamus ad argumenta proposita. Ad primum argumentum negandum est rationem quare non liceat peccare etiam pro salute totius generis humani esse quod bono spirituali privato non sit praeponendum bonum commune; non enim ea est ratio, sed quia peccare est intrinsece malum, quod proinde implicat quicumque ex causa licere.

Ad secundum, negandum est hominem in spiritualibus non esse partem communitatis; est enim pars corporis mystici, quod est Ecclesia, ut patet ex Paulo. Divus autem Thomas hoc loco non

comparat unumquemque nostrum cum Ecclesia et republica spirituali, sed cum singulis proximis, ut dictum est.

[fol. 449v]

Articulus quintus. Utrum homo magis debeat diligere proximum quam corpus proprium.

Disputatio prima.

Sermo est de proximo quoad naturam et salutem spiritualem. Et conclusio est affirmativa et communis cum Augustino, 1 De doctrina christiana, c.26 et 27. Colligiturque ex illo 1 Io 3, [16]: Debemus pro fratribus animas ponere, id est, proprias vitas; nihil autem est proximorum pro quo magis vitam corporalem ponere debeamus quam salus ipsorum spiritualis. Confirmatur praeterea conclusio ex illo Eccli 17, [12]: Unicuique mandavit Deus de proximo suo.

Quando sit consilium solum ponere vitam corporalem pro salute spirituali proximi et quando ad id teneatur sub reatu morali

Disputatio secunda.

D. Thomas huic quaestioni satisfacit in responsione ad 3. Clari- tatis tamen gratia sit conclusio: Si occurrat extrema necessitas salu- tis spiritualis proximi quilibet sub reatu mortali tenetur vitam cor- poralem ponere pro salute spirituali illius, si ad id fuerit neces- sarium. Haec est communis; et inter alios eam affirmant Sotus, De ratione tegendi, membro 2, q. 2, concl. 6 et 7; et Navarrus, in Manuali, cap. 24, n. 11 et 18. Et ratio est quia pro tunc maxime obligat praeceptum caritatis, vitaeque spiritualis proximi praestantior est ac praeponenda corporali propriae iuxta id quod postulat ordo caritatis; non est autem extrema necessitas salutis spiritualis pro- ximi quando ipse scit se esse in peccato mortali et quid sit factururus ut resurgat, quia tunc ipse sibi potest providere si vult, at si esset cum ignorantia invincibili [al margen: videtur legendum: vincibili] in peccato mortali quam non occurreret ei quo modo deberet vincere et ea ratione vel multiplicaret peccata mortalia vel cum peccato mortali esset in periculo mortis temporalis ac proinde damnationis aeternae aut esset idiota qui si a me non instrueretur praeverteretur

[sic ? pro: perverteretur] ab haeretico vel dis[fol. 450r]cederet ex hac vita cum ignorantia fidei Christi, alias probaliter acceptaturus fidem et discessurus in gratia, diceretur esse in extrema necessitate salutis spiritualis, quantum satis esset ut sub reatu mortali tenerer illis succurrere cum probabili periculo meae vitae corporalis, imo cum certitudine morali quod si ita illi succurreren eam essem amissurus; esto enim ille si faceret totum quod in se est sine me posset salvari, quia Deus sine me illi provideret. Attamen quando id ei non occurrit neque id est ei facile sine meo adiutorio censendus est esse in extrema necessitate quantum satis est ut si illi non succurram etiam cum periculo meae vitae, peccem mortaliter. Et credo quod si quis sciret [al margen: in dubio autem et quando iuste timerem eum esse in peccato mortali tenerem etiam eum admonere de parata sibi morte, non tamen cum periculo propriae vitae, ut habes infra, q.33, a.2, n. 23, in fine fol. 535. Intellige quando admonens est privata persona, ut ibi dicitur] se esse in peccato mortali attamen ignoraret sibi paratam esse mortem inter dormiendum, tenerer illum admonere cum periculo probabili aut certitudine quod ea de causa essem interficiendus. Tenerer autem non ratione mortis corporalis illius, quia non teneor vitam corporalem illius praeponere meae, sed ratione interitus aeterni qui illi imminet et quem invincibiliter ignorat sibi imminere. Praeterea si haereticus praeverteret fideles disseminando falsa dogmata, quicumque putaret se posse aliquid proficere teneretur se illi opponere etiam cum periculo mortis, ut Sotus ait loco citato, conclusione septima, idque propter bonum commune fidei quod in tam multis periclitatur si non sit qui se opponat et quod praeponere tenetur propriae vitae.

2. Id quod Sotus, conclusione sexta, praemittit neminem videlicet cum periculo mortis teneri baptizare puerum qui est in extrema necessitate baptismi ad consequendam vitam aeternam, vehementer displicet, contrariumque est affirmandum cum Navarro, loco citato, n.11 et Armilla, verbo Homicidium, par. 3; idque non solum quando esset filius christianorum, ut vult Navarrus, sed etiam quando esset filius infi[fol. 450v]delium qui certo esset moriturus, iuxta ea quae supra, q.10, a.12, dicta sunt. Est enim in extrema necessitate salutis spiritualis et amissionis vitae aeternae, ac proinde non minus tunc obligat praeceptum caritatis ad illis subveniendum cum iactura vitae corporalis quae longe inferior est quam obliget in extrema

necessitate salutis spiritualis cuiusvis alterius proximi, maxime cum puer minus sibi posset providere quam alii.

3. Quae hactenus dicta sunt, intelliguntur quando ex eo quod quis exponeret vitam propriam probabiliter credit se lucraturum spiritualem alienam. Quando enim nulla esset spes vel quia interficiendus esset cum primum id attentaret antequam posset aliquid proficere vel quia intelligeret rem perducendam non esse ad effectum, constat non teneri exponere vitam aut aliquid aliud periculo; imo peccaret id efficiendo ubi nullus omnino speraretur fructus vel exaltationis fidei vel aliquis alius, iuxta ea quae q.3, a.1, dicta sunt.

4. Secunda conclusio. Non solum tempore extremae sed etiam gravis necessitatis spiritualis proximorum is cui cura animarum illarum ex officio incumbit (ut parochus, episcopus et caeteri) tenetur sub reatu mortali illis subvenire etiam cum periculo propriae vitae corporalis. Haec est communis; et probatur ex illo Io 10,[11]: Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis; mercenarius autem et qui non est pastor, id est, qui non est bonus pastor sed malus, tempore periculi fugit et deserit oves. Quod autem de necessitate non extrema loquatur patet, quia raro tempore persecutionis imminet cuique ovium extrema necessitas; et quia in extrema necessitate caeteri tenentur exponere vitam pro salute spirituali proximorum, ut praecedenti conclusione visum est; ad plus autem ille tenetur ex officio, maxime cum ab ovibus alatur, quod constat non esse ut tempore necessitatis eas deserat. Ex hac conclusione colligunt Doctores tempore pestis non obstante periculo vi[fol. 451r]tae huiusmodi homines teneri audire confessiones suorum ministrorum [sic] ministrareque illis caetera sacramenta, neque possit tunc relinquere munus pastoris, nisi esset alius idoneus qui in eodem munere sufficienter occupari velit. Vide quae de hac re diximus supra, q.3, a.2, ad finem tertiae conclusionis; tum etiam Divum Thomam, inferius, q.185, a.3.

5. Sit tertia Conclusio. Extra extremam necessitatem salutis spiritualis proximorum, nulla privata persona cum periculo vitae aut alterius gravis iacturae tenetur illis subvenire; est tamen maximae perfectionis vitam corporalem ponere pro gravi necessitate et utilitate spirituali proximorum. Haec est Divi Thomae et Caietani, hoc loco, Soti et Navarri locis citatis. Et probatur quia quando praeceptum affirmativum non obligat extra necessitatem, utique extra extremam non censetur obligare cum gravi damno et iactura eius

qui debet subvenire quando ad id aliunde non tenetur; esset enim grave admodum et intolerabile praeceptum quod ad id obligaret, maxime quando quis potest sufficienter sibi subvenire (ut accidit in necessitatibus spiritualibus non extremis) faciendo quod in se est. Deus enim non denegabit auxilium sufficiens; et praeterea cum unicuique (ut hic ait D. Thomas) immineat cura propriae vitae. Ex hac conclusione colligunt Caietanus, hoc loco, Navarrus, loco citato n. 13 et alii, religiosos laudabiliter tempore pestis exponere periculo propriam vitam administrando sacramenta infirmis eosque adiuvando in spiritualibus; quae praestantiora sunt propria vita corporali; ad id tamen non teneri, sed licite posse fugere.

Utrum licitum sit pro salute et vita corporali proximi exponere periculo propriam vitam.

Disputatio tertia.

1. Questio haec excitatur circa responsionem ad tertium huius articuli et circa responsionem ad secundum articuli praecedentis. Et in partem negativam, arguitur primo quia homo non est dominus propriae vitae teneturque illam conservare; si enim fame periret [fol. 451v] praestoque esset cibus, comedere tenetur sub reatu mortali. Cum ergo ordo caritatis postulet ut homo plus se ipsum diligat quam proximum et plus propriam vitam corporalem quam proximi, ut articulo praecedenti visum est, fit ut peccatum sit mortale eam periculo exponere pro vita aut saluti corporali proximi. Unde D. Thomas, inferius, q.32, a.6, docet in articulo extremae necessitatis propriae quo quis non haberet nisi necessaria ad conversationem vitae propriae et suorum, non liceret de his dare eleemosynam etiam extreme indigenti, nisi forte esset persona a quo bonum publicum Ecclesiae aut reipublicae penderet.

2. Secundo. Ordine caritatis priorem locum obtineo ego quam parentes, et parentes quam extranei; sed tempore extremae necessitatis sub reatu mortali teneor subvenire potius parentibus quam extraneis, exigente id ordine caritatis, ut si parens et extraneus simul sint in extrema necessitate et ego alteri tantum possim subvenire teneor sub reatu mortali subvenire parenti et relinquere extraneum; ergo a fortiori teneor subvenire mihi ipsi. Quo fit ut tempore extremae necessitatis exponere non possim vitam meam pro salute pro-

ximi. Et confirmatur, quia si tunc possem exponere vitam propriam pro salute proximi tribuendo illi panem quo aut ego aut ille tantum potest sustentari aut relinquendo illi in naufragio tabulam aut locum in quo alter duorum tantum potest salvari, sequeretur me eodem tempore posse praeponere extraneum parenti, quod nullo modo est admittendum. Et sequela probatur quia si simus simul in extrema necessitate ego, parens et extraneus et habeam vel panem quo unus tantum possit sustentari vel tabulam aut locum in quo unus tantum possit salvari, ego possum assumere illud mihi, eo quod sim primus ordine caritatis, ergo et substituere extraneum loco mei praeferendo illum patri.

[fol. 452r] 3. Tertio. Obicere vitam eo modo mortis periculo perinde est ac se ipsum interficere, cum inde sequatur mors; sed nulla de causa licitum est aliquem se ipsum interficere; ergo nec exponere ita vitam periculo pro salute proximi.

4. Contrariam sententiam, quod scilicet nullus teneatur exponere propriam vitam pro salute corporali alterius privatae personae etiam parentis, eo quod unusquisque comparatione proximi primum locum obtineat ordine caritatis, nihilominus consilium et perfectio sit illam exponere, innuit D. Thomas, hic ad tertium et articulo praecedenti ad secundum, et aperte affirmat In 3, dist.29, q.1, a.5, ad 3. Eandem affirmat Victoria in relectione De homicidio, a n. 24; Sotus, De iustitia, q.1, a.6; et plures alii. Addit Sotus etiam pro honore, fama et aliis bonis temporalibus proximi licitum esse eam periculo exponere. Et haec sententia est nobis amplectenda. Quae probatur primo, ex illa Prov 12, [26]: Qui negligit damnum propter amicum iustus est; et ex illo Io 15, [13]: Maiorem hac dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis; ubi approbat Christus caritatem qua quis opponit vitam pro amico. Tum etiam ex illo 1 Io 3, [16]: Nos debemus pro fratribus animas ponere. Et licet quis dicere posset has omnes auctoritates intelligendas esse pro salute spirituali proximi, nihilominus absque aliqua limitatione prolatae sunt. Et Ioannes immediate post ultimam addit: Qui habuerit substantiam huius mundi et viderit fratrem necessitatem habere etc., ubi innuit etiam pro vita corporali tuenda esse aliquando ponendam.

5. Secundo probatur ex illo 2 Reg 18, [33], ubi David cognita morte Absalonis dicebat: Quis mihi tribuat ut moriar pro te. Et licet Abulensis in eum locum, q. 28 dicat id per hyperbolem esse

dictum ad exprimendum dolorem, putans quod licet sit licitum exponere periculo vitam propriam pro alie[fol. 452v]na (in quo a nobis non dissentit) illicitum tamen est commutare propriam vitam pro aliena, eligendo propriam mortem ad tuendam vitam alienam, nihilominus locus ille per se non fert prolatum esse per hyperbolem, neque videtur illicitum optare mortem propriam loco alienae fratris, modo quis eam sibi non inferat, neque alium ad eam sibi inferendam incitet, sed praeferendo in aestimatione vitam alienam vitae propriae, quod sonare videtur locus ille, in quo praesumendum non est regem sanctissimum peccasse. Ex quo (si hic est sensus illius) habetur neque illicitum neque contrarium ordini caritatis esse rationabili ex causa praeferre alienam vitam propriae, et ob id neque nostram exponere periculo pro tuenda aliena. Posset etiam aliquis dicere regium prophetam intuitu salutis spiritualis Absalonis, quem verisimile erat in peccato mortali discessisse, id optasse et non intuitu vitae corporalis illius. At certe locus ille si non persuadet, favet tamen nostrae sententiae.

6. Tertio probatur, quia unicuique licitum est exponere propriam vitam periculo pro conservandis bonis propriis temporalibus, quemadmodum et pro illis acquirendis licitum est illam periculo exponere navigando in Indiam et adeundo loca in quibus plurimi extraneorum moriuntur. Ita et pro honore proprio tuendo cum non inferioris ordinis sit honor bonis temporalibus; sed vita corporalis proximi praestantior est cariorque nobis esse debet bonis nostris temporalibus et honore; ergo licitum est vitam propriam periculo exponere pro tuenda aliena. Et cum amicus quasi alter ego sit reputandus, sicut licitum est mihi pro meis bonis temporalibus et honore tuendis vitam periculo exponere, ita et pro bonis temporalibus et honore proximi, modo sint alicuius momenti, pro quantitate periculi cui se quis exponit; neque enim pro bonis quibuscumque temporalibus [fol. 453r] vel nostris vel proximorum diximus fas esse vitam exponere cuicumque periculo, sed pro bonis quae alicuius sint momenti pro quantitate periculi. Nec etiam dicimus pro bonis temporalibus fas esse exponere se periculo evidentissimo et certissimo amissionis vitae, sed solum probabili.

7. Quarto. Praestantior erat vita corporalis Christi, utpote Dei et hominis, vita spirituali generis humani; sed eam sanctissime posuit pro salute generis humani; ergo illicitum non est vitam corpo-

ralem exponere pro corporali proximi; imo et pro inferioribus bonis illis defendendis.

8. Quinto. Omnes sumus eiusdem corporis membra; ergo sicut in corpore illicitum non est exponere unum membrum pro salute alterius, ita illicitum non erit hominem mutuo se exponere periculo, unum pro salute alterius.

9. Sexto. Quis dubitet filium licite exponere vitam propriam pro vita patris a quo ipse vitam accepit et cui est tot beneficiis devinctus in eaque re agregium opus virtutis praestare? Cum ergo filius prius sit sibi ipsi ordine caritatis quam pater, fit ut aliquem esse priorem proximis ordine caritatis aut non esse dominum vitae, non tollat posse eam ponere pro salute aliorum proximorum, ut pro salute uxoris, filii, consanguinei, amici et caeterorum, maxime intuitu Dei qui omnes condidit in filios et cui gratum est omnibus beneficia praestari tanquam fratribus.

10. Septimo idem probatur, quia nullus vituperat, imo omnes laudant eum qui videns proximos gladiis se invicem petentes, eos seiungit etiam cum periculo proprio; tum etiam eum qui ministrat in temporalibus peste laborantibus cum periculo propriae vitae eorumve cadavera sepulturae mandat. Licet enim Deus non dominium sed usum vitae in sua posuerit potestate, non tamen prohibuit eos usus cum periculo vitae quos humanitas, honesta amicitia et recta ratio dicat, maxime cum praeter bonum virtutis quod inde reportamus, quantum commodum aliis resultat ex eo quod nos [fol. 453v] pro eorum salute et commodis nostram vitam periculo possimus exponere, tantum nobis resultat ex eo quod ipsi vicissim suam pro nobis possint exponere, idque conferat ad mutuam benevolentiam et amicitiam quae inter partes reipublicae esse debet. Accedit hanc esse expressam sententiam Aristotelis, 9 Ethicae, cap. 8, ubi affirmat amicum mortem interdum debere subire pro amico, sibi sumens quod melius est, id est, bonum virtutis quod in eo actu cernitur et praestantius vita corporali quam pro amico exponit; unde vult seipsum magis diligere secundum rectam rationem cum sibi assumat quod melius est. In eadem sententia est Lactantius, 5 De iustitia, cap. 18.

11. Ad primum ergo in oppositum, dicendum est quod licet homo non sit dominus propriae vitae, sed custos et administrator, habet tamen usus illius ad ea omnia ad quae dicat recta ratio, et ob id licet sub reatu peccati mortalis teneatur eam conservare, ubi

recta ratio non dictat, licitum esse cum periculo exponere; ubi tamen recta ratio id dictat, non tenetur eam conservare eruendo illam a tali periculo. Ad id vero quod de ordine caritatis subiungitur, respondet D. Thomas, articulo praecedenti ad 2, et In 3, dist. 29, q.1, a.5, ad 3, cum Aristotele, 9 Ethicae cap. 8, hominem plus seipsum diligere quam proximum, quando pro vita corporali illius exponit propriam, dictante id recta ratione, quando quidem sibi eligit bonum virtutis quod in eo actu cernitur et praestantius est quam pro proximo exponit. Quare, licet ordine caritatis servato possit vitam propriam corporalem praeponere vitae corporali proximi, multo altius eundem ordinem servat eam exponendo pro vita proximi, eligendoque sibi maius bonum (virtutis scilicet) quam sit illud quod proximo vult et quod pro proximo exponit. Paucis ergo ad argumentum dicendum est hominem solum teneri vitam propriam conservare quatenus dictat recta ratio; non obstante vero ordine caritatis rectam rationem saepe dictare illam [fol. 454r] debere exponi pro proximo, ut dictum est. Ad id vero quod adducitur ex Divo Thoma dicendum est intelligendum esse quando illa necessaria sunt ad sustentationem suorum, qui ius habent ut sustententur ex illis, ut sunt uxor et filii aut vita ipsius necessaria esset uxori et filiis. Licet enim cedere possit iuri proprio quod ipse habet propriam vitam ex illis, tradereque illa proximo aequae indigenti, non tamen cedere potest iuri quod in eadem bona habent sui, nec exponere ita periculo vitam propriam cum praeiudicio suorum; qua etiam ratione servus non posset cedere iuri quod habet ad conservandam vitam tribuendo alteri illa quibus ipse posset sustentari, quia id esset in praeiudicium domini.

12. Ad secundum, admissio toto antecedente, neganda est consequentia. Et ratio est quia licet ego priorem locum obtineam ordine caritatis quam pater, possum cedere iuri meo, neque in ea re mihi facio iniuriam; at vero non possum cedere iuri quod pater habet ut post me ex meis sustentetur tempore extremae necessitatis; quin potius facio ipsi iniuriam, si ipso non consentiente id efficiam. Et adverte quod licet pater non sit dominus propriae vitae, sed custos et administrator, habet tamen usum illius; et quatenus illi usus vitae et administratio sunt a Deo concessae illi iniuriam facio si ei substraham, quod illi post me ex pietate et caritate debeo ad sustentandam vitam. Vide Victoriam, relectione citata, n. 24. Ad confirmationem, neganda est sequela propter eandem rationem. Et

ad probationem, admisso antecedente, neganda est consequentia. quia hoc ipso quod illud nolo mihi pater habet ius ad illud ex pietate atque ordine caritatis. Unde in praeiudicium patris substituere mihi non possum extraneum, ut bene ait Victoria, loco citato, n. 26.

13. Sotus, articulo citato ad 1, affirmat filium in naufragio antequam tabulam occupet, in qua unus tantum possit salvari posse illam relinquere patri; at vero postquam tabulam [fol. 454v] occupavit eique insedit, non posse eam ei relinquere proiciendum se in undas, quia id inquit, esse directe se occidere, quod in nullo eventu licet. At licet res nonnihil dubitationis habeat et cui placeret opinio Soti posset eam defendere, contraria sententia mihi videtur probabilior, in qua etiam est Victoria, loco citato, n. 26.

14. Ut vero distinctius procedamus et simul intelligas in quo sit punctum difficultatis, adverte Sotum et reliquos auctores opinionis quam hactenus defendimus convenire licitum esse exponere vitam pro proximo non assumendo remedia ad conservationem vitae necessaria, ut non assumendo tabulam in naufragio ut alius in ea salvetur aut non sumendo cibum ut alius eo conservet vitam. tum etiam obiciendo vitam periculo, ut armis alium defendendo cum periculo propriae vitae aut se medium obiciendo ne proximus interficiatur et denique mortem passive sustinendo. At vero interficere aliquem se ipsum illicitum omnino esse nullaque de causa licere, tametsi possit aliquis facere praeambula ad mortem suscipiendam, ut martyr potest scalam conscendere ad locum ubi est suspendendus; potest etiam nudare collum praeparando illud iugulo et extendere caput; id enim non est se interficere, sed se praeparare ad mortem suscipiendam. Quia ergo Sotus putat relinquere aliquem tabulam quam occupaverat esse se ipsum directe interficere, affirmat neque pro tuenda vita patris esse licitum.

15. Hoc praehabito, rationes quae me movent in contrariam sententiam sunt: prima, quia non plus directe interficit se ipsum qui deserit tabulam cui insidebat et tradit eam alteri ut in ea vitam conservet quam qui habet panem in extrema necessitate quo suam vitam sustentet, tradit illum alteri aequae indigenti; sed licitum est huic non solum relinquere panem aequae indigenti, permittendo ut illum assumat et conservet suam vitam, sed etiam eum illi dare abdicando dominium illius a se et transferendo illud in illum; ergo licitum erit illi alteri deserere tabulam [fol. 455r] cui insedit et tra-

dere illam alteri. Consequentia patet, et maior probatur: quia sicut qui deserit tabulam abdicat a se remedium quod impedimentum erat ne aqua ingrederetur os eius et eum suffocaret, ita qui in extrema necessitate tradit alteri panem quo indigebat ad conservandam vitam removet a se remedium quod impediturum erat ne calor natus conservaret vitam ipsius. Minorem vero affirmat Victoria, loco citato, n. 25 et 26, neque eam credo negaret Sotus; id enim non est directe interficere se ipsum, sed ex caritate intendere per se vitam alterius abdicando a se remedium ad conservandam suam quatenus necessarium est ad conservandam vitam alterius. Si namque hoc esset directe interficere se ipsum, plane illicitum esset etiam pro conservanda vita illius a quo Ecclesia aut Respublica penderet. Imo et pro conservanda vita spirituali aliorum, quando quidem esset intrinsece malum. D. Thomas, autem, infra, q.32, a.6, affirmat esse licitum.

16. Secunda est, quia committere se undis de se non est se ipsum interficere, quemadmodum non est gladio se ipsum transfodere, sed est periculo vitae se exponere interficiendus ab alio nimirum ab aqua eum suffocante. Accedit autem in hos periculum esse maius aut evidens, quia nescit natare vel quia distat multum a terra et non habet quo sustentetur super aquas. Cum ergo licitum sit se etiam evidenti periculo mortis pro vita fratris obicere et mortem sustinere, modo ipse se ipsum non interficiat, fit ut non sit illicitum alteri tabulam relinquere et se ipsum undis committere. Et confirmatur, quia qui tabulam non accepit cum possit accipere non interficit se ipsum, sed aquae eum interficiunt coadiuvante ad id proprio naturali pondere; alias si se ipsum interficeret, peccaret tabulam non accipiendo qua mortem evaderet. Cum ergo licitum sit exponere se interfi[fol. 455v]cienti pro salute fratris, fit ut illicitum non sit committere se undis, ut alius incolumis evadat.

17. Maior autem est difficultas utrum si aliqui duo essent in loco eminenti et subito tam constrictus redderetur parte loci decedenti ut ad vitam unius conservandam necessarium esset alterum relinquere, utrum, inquam, fas esset unicuique illorum deserere locum cum evidenti iactura vitae ita ut alius vitam conservaret. Et licet libentius audirem iudicium alterius hac in parte quam meum proferre eo quod res sit dubia, ut tamen verisimilius se mihi offert id liceret. Et ratio est quia iste per se neque mortem neque ictum intendit tanquam medium ad conservandam alterius vitam, sed solum

deserere locum qui ad id est necessarium; cum qua dessertione, per accidens illa sunt coniuncta. Quare vult desertionem quae de se non est mala et permittit descensum, ictum et mortem propriam quae inde sequitur et quae ex desertione loci causantur tanquam a removente prohibens aut tanquam a removente se a prohibente; per se autem causantur a proprio pondere corporis naturaliter causante descensum et ictum et per ictum mortem; voluntaria autem permissio mortis propriae ad vitam alterius conservandam illicita non est, iuxta ea quae dicta sunt. Et confirmatur, quia sint ambo ex aequo in illo loco in quo uterque non possit simul diu consistere. sed uterque infallibiliter peribit nisi alter alteri cedat; tunc durum admodum esset, neutrum alteri posse cedere cum iactura vitae utriusque, nisi alter cedat; si autem cederet, esset se ipsum directe interficere et per consequens illicitum ad vitam alterius conservandam; plane dicendum esset neutri licere cedere et cum mors et actus utriusque sequatur ex eo quod neuter velit alteri cedere admittendum erit non esse illicitum velle id quod futurum est causa mortis utriusque et subinde velle mortem utriusque in sua causa; illicitum autem esse velle id quod per accidens futurum est causa mortis alterius tantum. Et finge alterum duorum illorum esse patrem vel regem aut alium a quo respublica vel salus spiritalis multorum pendeat, ut maiorem vim habeat argumentum.

18. Tertia ratio desumi potest ex facto illo Eleazari, 1 Machab 6, qui per medios hostes solus aggressus est elephantem turrem ligneam super se gestantem in qua credebat regem Antiochum contineri; posuitque se sub ventrem bestiae eamque gladio confodiens, ruina illius oppressus, mortuus est. Tam evidenti namque periculo mortis pro salute patriae se exposuit, tantumque ad mortem propriam operatus est, quantum se exponeret et operaretur qui tabulam desereret et se ipsum undis committeret pro alterius salute. Non solum autem Scriptura ipsa et Ambrosius, lib. De Officiis, cap. de fortitudine, factum Eleazari commendant, sed praeter Victoriam, ad finem relectionis citatae, Sotus ipse, 2 De iustitia, q. 3, a. 8 ad 3, idem factum approbat ex virtute fortitudinis et dilectionis patriae, absque alia revelatione et facultate divina. Imo et factum Sampsonis qui se ipsum cum Philistaeis peremit, concutiens columnas domus non multum renuit Sotus, ex eodem capite, approbare, quamvis addat probabilius credere id fuisse ex revelatione et concessione divina. Haec mihi si non certa, at verisimilia faciunt praedicta.

19. Et adverte quod ubi mors in praedictis non esset omnino certa, sed esset spes aliqua quamvis parva evadendi, ut videtur fuisse in facto Eleazari (potuit enim bestia ad latus cadere ipso incolumi servato) non dubito illa licere; licet namque periculo etiam magno exponere vitam pro salute fratris, idque non solum negative et passive se habendo, sed etiam operando aliquid unde iuste illa timeatur, neque se ipsum interficere quando adest causa rationabilis, ut in facto Eleazari patet.

20. Ad ultimum argumentum initio oppositum, negandum est obicere vitam illo modo mortis periculo esse idem quod directe et ex intentione se ipsum interficere, quod nunquam licet. Solum enim est non conservare vitam quan[fol. 456v]do eam non tenetur quis conservare, quod licet; aut etiam est obicere eam probabili mortis periculo, quod saepe etiam licet ex rationabili causa, ut dictum est. Quod si quis sine rationabili causa vitam non vellet conservare aut eam gravi obiceret periculo, peccaret utique mortaliter. Victoria, relectione citata, n. 31, inquit quod ubi proximus egeret auxilio aut obsequio in aegritudine vel etiam consilio, posset quis illi consulere et obsequi cum quantocumque periculo propriae vitae. Addo solatium infirmorum ne tristitia absorbeantur expositive relinquuntur pravis cogitationibus et tentationibus ostensionemque mutuae caritatis multum adjuvare aut etiam sufficere, ut quis cum periculo proprio assistat peste laborantibus; ut vero superflua et non necessaria coniunctio cum illis est eo tempore vitanda, ita quod caritas et bonum eorum postulat sine scrupulo potest eis praestare.

Articulus sextus. Utrum ordo caritatis ad proximos sit solum quoad effectum et beneficentiam, an vero etiam quoad affectum et dilectionem.

Haec est quaestio quam disputat D. Thomas hoc loco, licet aliis verbis eam proponat. Et fuerunt quidam quos refert Magister in 3, dist. 29, quiasseruerunt ordinem caritatis quod quidam proximorum sunt praeponendi aliis non esse quoad affectum et dilectionem interiorem; quin potius ea omnes aequaliter esse diligendos, sed quoad effectum exteriorem et beneficentiam. Contraria tamen sententia et communis et vera est quoad utrunque quosdam aliis esse praeponendos. Effectus enim et beneficentia exterior ex affectu et dilectione interiori oriri debet et ob id inaequalitas in effectu eorum

habet ex inaequalitate in affectu. Praeterea quod aliqui Deo et nobis sunt coniunctiores eo plus interius sunt diligendi, ut ex dictis a.3 patet; proximorum autem quidam sunt coniunctiores Deo et nobis quam alii.

[fol. 457r]

Articulus septimus. Utrum magis diligere debeamus meliores quam nobis coniunctiores?

Ad huius rei intelligentiam adverte quod caritas supernaturalis dum extenditur ad proximos non destruit sed perficit caritatem naturalem in ordine ad aliud, nec excludit sed perficit inclinationem et rationes naturales ipsos diligendi referendo in Deum actum qui ut ab ipsis causatur est actus virtutis. Adverte deinde rationem diligendi non esse solam bonitatem sed et coniunctionem cum diligente, ut in superioribus dictum est.

Hoc praehabito, sit prima conclusio: In ordine ad praemii collationem meliores sunt plus diligendi ex parte rei volitae, id est. praemii a Deo meritis propositi, quam minus boni nobis coniunctiores. Velleitate tamen quadam etiam tunc licet magis diligere nobis coniunctiores, ut parentem, filios, etc. Licet etiam intensius illos diligere, intensius complacendo et gaudento de praemio minori illorum quam de maiori aliorum. Primam partem non ita intelligas quasi teneamur elicere actum, sed quod si actum absolutum eliciamus, debemus velle maius praemium habenti maiora merita aut debemus velle praemium habenti merita quam nobis coniunctiori non habenti. Et idem intellige si eliciatur actum complacentiae; complacere enim debemus quod dignior maius praemium possideat. Pars illa ita explicata probatur, quia ordo dilectionis consonare debet divinae iustitiae et rectae rationi; sed id postulat divina iustitia et recta ratio; ergo quoad actum absolutum is debet esse ordo dilectionis. Velleitate tamen quadam et sub hac conditione: suppositum non postularet divina iustitia et recta ratio; aut sub hac: si merita id paterentur, licitum esset velle maius praemium nobis coniunctiori minus bono, propter arctiores rationes, quae sunt ipsum diligendi, ut conclusione sequenti dicemus, et propter easdem [fol. 457v] rationes si cui revelaretur patrem suum esse in coelo sed cum inferiori praemio quam plures beati, nihil inordinatum committeret si intensius complaceret et plus gauderet de minori praemio patris quam de maiori aliorum beatorum.

Secunda conclusio: Absolute loquendo dum sumus in via plus sunt diligendi quoad intensionem actus et ex parte rei volitae atque appreciative nobis, coniunctiores quam alii quos videmus esse meliores, plusque illis bonum debemus curare; tam parva tamen posset esse coniunctio aut tam desperata salus aut bonum illorum tantusque posset esse excessus bonitatis aliorum aut tantum interesse posse reipublicae aut bono communi et commo aliorum ut praeponendi essent quoad dilectionem et curam eorum. Prior pars probatur, quia dum sumus in via, proximi nobis coniunctiores et minus boni pervenire possunt ad tantum meritum et praemium quantum alii meliores, caritasque supernaturalis postulat ut illis in quantum proximis id optemus et curemus ipsosque esse in maiori indigentia bonorum supernaturalium postulat ut illorum potius misereamur et eos potius adiuvemus, licet meliores dignioresque sint adiutorio ut et donis divinis. Quo fit ut in quantum proximi et in quantum ex parte caritatis supernaturalis pares fere sint hac in parte melioribus, aequaeque diligendi et praeponendi aliis tanto maiores quanto maior est coniunctio aut quantum ex natura rei coniunctio plus ordinatur ad curandum bonum coniuncti qualis est superioris ad subditum, ut patris et filii, episcopi, parochi, praelati ad subditum in spiritualibus; regis, rectoris civitatis, patrisfamilias et reliquorum ad subditos in temporalibus, et suo modo etiam in spiritualibus prout regimen civile ad spirituale est ordinatum eique est commensurandum et proportionandum quandoquidem [fol. 458r] finis civilis fini spirituali et supernaturali subordinatur. Cum ergo, ubi sunt plures rationes diligendi et curandi bonum alicui, ibi debeat esse maior dilectio, fit ut absolute loquendo dum sumus in via et quoad intensionem et ex parte rei volitae atque appreciative plus regulariter loquendo sint nobis diligendi qui fuerint nobis coniuncti, plusque illis caeteris paribus sit bonum curandum quam aliis melioribus nobis non coniunctis; huiusmodi namque coniunctiores naturales a Deo Optimo Maximo originem habent atque in finem supernaturalem ordinantur. Quare rationes diligendi quae ab illis emanant, caritati supernaturali subordinantur, tantumque abest ut illas excludat ut actum ut ab illis emanat, imperet in Deum finem supernaturalem.

Hoc loco advertite quod licet omnis coniunctio postulet ut plus caeteris paribus diligamus nobis coniunctum et bonum illius curemus tanto magis quanto arctior est et quanto vi illius maioribus beneficiis devincti sumus, qualis est coniunctio filii ad patrem et

subditi ad praelatum, discipuli ad praeceptorem, et caeterorum huiusmodi cum his a quibus bona acceperunt. Attamen quaedam sunt quae de se ordinantur ad curam et bonum aliorum hancve curam aliorum adiunctam habent ex natura rei, ut sunt coniunctio patris ad filium, praelati ad subditum et aliae paulo superius numeratae, et qui ita sunt coniuncti praeferre debent sibi subditos et coniunctos licet malos, aliis melioribus in cura et volitione eius boni ad quod curandum ordinatur. Unde parochus et praelatus plus debet curare et velle bonum spirituale suorum subditorum quam aliorum, esto defectiores et nequiores multo essent quam alii, peccaretque mortaliter si quando sui eo indigent, ipsis praetermissis, curaret bonum aliorum. Rex etiam et inferiores rectores reipublicae civilis plus curare [fol. 458v] debent bonum civile suorum, ad quod regimen ipsorum ordinatur, plusque intendere debent defensionem et paci suorum quam aliorum. Quod si suis indigentibus eos relinquerent, et bonum aliorum sibi non subditorum intenderent, peccarent utique et praeverterent ordinem caritatis. Idem dic de paterfamilias in ordine ad id bonum suorum ad quod regimen illius ordinatur, et de reliquis similibus. Possunt nihilominus in paenam eorum ut pravi emendentur et alii in officio contineantur, illis subtrahere bona quae alias deberent illis conferre et curare ut paterfamilias potest filio et subdito ad tempus subtrahere cibum ob delicta commissa et tam ipse quam alii superiores possunt iustas poenas infligere pro qualitate delictorum et potestate cuiusque ad eas infligendas.

Hactenus dictis consonat illud Augustini, 1 De doctrina christiana: Cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictis tibi quadam sorte coniunguntur. Et illud Pauli, 1 Tim 5, [8]: Si quis suorum et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior, ea scilicet in parte; infideles namque ducti lumine naturali suorum curam habent.

Quod si quis obiciat nos debere conformari Deo in voluto; Deus autem plus diligere meliores, dicendum est, non teneri conformari Deo in voluto quoad rem volitam, ut 1-2, q.19, a.10, visum est, sed quoad modum volendi quo ipse vult nos velle. Sicut autem ipse plus diligit sibi magis coniunctos, ita vult caeteris nos plus diligere nobis magis coniunctos. Christus vero Dominus, quatenus mediator Dei et hominum, iudexque vivorum atque mortuorum, cuius est

praemia distribuere, plus diligit [fol. 459r] meliores quam sibi secundum carnem coniunctiores. Ea namque de causa dixit: Quae est mater mea et qui sunt fratres mei? Quicumque fecerit voluntatem Patris mei, ipse meus frater, soror et mater est. Qui tamen dicebat sanctissimam suam matrem sibi secundum carnem coniunctissimam puras omnes creaturas sanctitate antecedere et ei tribuit sanctitatem supra omnes puras creaturas, eamque supra omnes dilexit.

Posterior pars conclusionis probatur, quia si aliquis esset parum coniunctus, ut in tertio aut quarto gradu affinitatis vel consanguinitatis et alius longo intervallo sanctitate illum excederet, consonantius ordini caritatis esset caeteris paribus velle potius bonum eleemosynae sanctiori quam ita coniuncto. Item, si quis parvum fructum spirituales speraret inter sibi coniunctos, longe vero maiorem inter alios (modo illis non subtraheret quod ex officio illis deberet) ordo caritatis postularet ut potius diverteret ad extraneos. Praeterea, si ex conversione aut fructu spirituali alicuius magnum speraretur commodum reipublicae vel ob ingenium et litteras illius quibus multis prodesse posset vel ob potentiam et nobilitatem aliave simili de causa, certe ordo caritatis quo bonum commune praefendum est particulari, postularet ut potius conversio et bonum spirituale illius curaretur quam aliorum qui nobis essent magis coniuncti. Quousque vero et quando in his omnibus quidam praefendi sint aliis, prudentiae, pensatis omnibus circumstantiis, relinquendum est. Quando autem in praedictis omnibus praetermissio ordinis caritatis culpam induceret vel mortalem vel venialem et quando indecentiam solum ita quod oppositum plus deceret in neutro tamen esset culpa eo quod ad neutrum sit obligatio, non potest statui certa regula, [fol. 459v] sed ex naturis rerum est coniciendum, tum etiam ex his quae in aliis materiis dicuntur. Iuxta hanc autem partem huius secundae conclusionis, tum etiam iuxta primam conclusionem exponendum est dictum Ambrosii super illud Cant 2, [4]: Ordinavit in me caritatem, a Magistro in 3, dist. 29 citatum si quae sunt alia quibus dicatur meliores praeponeudos esse nobis coniunctioribus, si mali aut minus boni sint.

**Articulus octavus. Utrum magis sint diligendi qui sunt nobis
magis coniuncti secundum carnalem originem?**

Disputatio prima.

Hac in parte certa universalis aliqua regula tradi nequit ut Aristoteles etiam affirmavit 9 Ethicae cap. 1, et plurima arbitrio prudentis commitenda sunt pensatis naturis diversarum coniunctionum in quibus variae amicitiae fundantur, comparataque coniunctione ad coniunctionem quoad naturam et spectata quantitate illius. Maior enim coniunctio consaguinitatis est inter eos qui primo gradu sunt coniuncti quam inter eos qui secundo, tertio et quarto, arctiusque constringit ad volendum consanguineis bona. Pensandum praeterea est utrum bonum de quo quaeritur cui potius sit volendum, sit de numero eorum ad quae ordinatur aut quod postulat ea coniunctio, an potius sit de numero eorum quae postulat alia. Item considerandum est utrum interveniat ratio debiti an non, et utrum debitum sit ex iustitia an ex decentia, gratitudinis et liberalitatis. Item utrum interveniat necessitas alicuius eorum de quibus controvertitur cui potius volendum sit vel non, et quanta ea sit. His enim et aliis similibus circumstantiis concurrentibus examinatis et expensis, iudicandum est quis cui praeponendus sit in volitione alicuius boni iuxta ordinem caritatis; caeteris enim paribus meliores praeferendi sunt caeteris etiam paribus, qui plus indigent eo bono in maioriq[ue] necessitate sunt constituti, sunt praeferendi. Item illis potius subveniendum est a quibus pendet bonum commune caeteris etiam paribus coniunctiores sunt prae[fol. 460r]ferendi eo plus quo magis sunt coniuncti vel arctiori genere coniunctionis vel pluribus coniunctionibus vel maioris in eodem genere coniunctionis. Item in eo bono ad quod unaquaeque coniunctio ordinatur aut quod est proprium illius, is caeteris paribus est praeferendus qui coniunctus est ea coniunctione, esto sit alius alio genere coniunctionis magis coniunctus. Item ubi intervenit debitum is caeteris paribus praeferendus est in eo bono cui debetur vel qui habet ius ad illud; et si uni debetur ex iustitia, alteri vero ex decentia gratitudinis et liberalitatis propter beneficium receptum, is caeteris paribus praeferendus est cui ex iustitia debetur vel qui ius habet ad illud, quia arctius est vinculum et obligatio quae oritur ex iustitia quam quae oritur ex gratitudine propter beneficia recepta, licet aliquando affectus

debeat esse maior ad eum cui devincti sumus ex gratitudine propter beneficia recepta quam ad eum cui aliquid debemus ex iustitia eo quod plus boni ex illo quam ex hoc in nos redundaverit maioraque signa et effectus dilectionis nobis exhibuerit quam alius; qui enim dono dedit maius signum dilectionis et maiorem effectum nobis exhibuit quam qui tantumdem commodavit. Arctius tamen tenemur huic persolvere quam illi, quia huic ex iustitia, illi vero ex gratitudine. Quia ergo hae et aliae similes circumstantiae variae possunt simul concurrere et modo in maiori, modo in minori quantitate statui nequit certa aliqua regula, sed plurima prudentis arbitrio iudicanda sunt pensatis omnibus circumstantiis quis potius et quousque sit praeponendus alteri.

D. Thomas hoc loco, quia amicitia consanguineorum fundatur in coniunctione naturalis originis per quam communicatur et accipit esse natura; et praeterea, quia est prior caeteris et stabilior, in quantum caeterae et stabilitas eorum supponunt naturam (tametsi aliquae earum sunt nobiliores eo quod bonum earum sit praestantius) ait [fol. 460v] consanguineos praefereandos esse caeteris in his quae pertinet ad naturam, nimirum ad illius conservationem et sustentationem. At intelligendus est ut ipse se exponit inferius, q.31, a.3, caeteris paribus, alioqui commensurandae sunt omnes circumstantiae utrique concurrentes, tum etiam quantitas earum et cuiusque partis circumstantiae ad arbitrium prudentis vicerint, pars illa quantum prudens iudicaverit praeponenda est. Si enim consanguinei non indigent, extranei vero indigeant, utique extranei ordine caritatis praeponendi sunt. Unde Christus, Lc 14, [13], suadet non vocare fratres et cognatos ad convivium, sed pauperes; loquitur enim quando cognati non indigent, sed tales sunt qui possunt retribuere. Si item consanguineus indigeat quidem sed non extreme, extraneus vero indigeat extreme, sub reatu mortali praeponendus est extraneus in bono quo extreme indiget. At si ambo indigeant et neuter extreme, at extraneus magis pensata quantitate excessus in indigentia et quantitate coniunctionis consanguinei, utrum in primo vel secundo, tertio aut quarto gradu; et si in primo utrum ut pater vel ut filius aut ut frater sit coniunctus, et aliis circumstantiis aggravantibus utrinque aut minuentibus, ut bonitatis aut nequitiae in se et comparatione nostri, alterius coniunctionis et amicitiae et aliis similibus, ad arbitrium prudentis iudicandum est quis sit praefereendus. Item si consanguineus sit solum coniunctus in secundo, tertio aut

quarto gradu et extraneus sit valde amicus qui largo intervallo illum excedat in probitate vel qui nos beneficiis multum sibi devinxit utique extraneus caeteris paribus erit praeferendus. Praeterea, tantum potest frater aut filius apud patrem demereri et tam malus esse potest et ingratus ut licitum sit patri alium extraneum ei praeferre etiam tempore extremae necessitatis, quandoquidem per nequitiam et ingratitude[m] [fol. 461r] filius demeruit ius quod habebat ut a patre praeferretur. Item et pater tam malus et pestilens reipublicae esse potest, ut filius et alium ei praeferre posset et mortem illius teneretur curare ut si haereticus esset teneretur eum denunciare inquisitoribus, quidquid Symancas in Instit t^o 29 dicat, modo tamen non sint alii qui sufficienter denuncient et filius per correctionem fraternam per se vel per alium non posset eum sufficienter deducere ad sanam mentem, ut docte adnotavit Navarrus, cap. Inter verba, a n. 824. In eademque sententia sunt Alexander Halensis, 3 p., praecepto 4; q.33; Caietanus, in c. 3 Deut. Castrus, 1. 2 De iusta haereticorum punitione, cap. ult.; et alii. Haec coniunge his quae diximus supra, q.11, a.4, disp.6 [fol. 263 in fine. Con letra distinta, lo mismo que la anotación al margen].

Si item extraneus is esset a quo salus communis vel spiritualis vel corporalis quam maxime penderet, non solum praeferendus esset patri in extrema necessitate, sed etiam qui posse praeferre illum teneretur sub reatu mortali. Divus etiam Thomas, inferius, q.31, a.2, ad 2, docet in bello adiuvandum potius esse commilitonem extraneum quam consanguineum hostem, quatenus bellum ordinatur ad bonum et salutem reipublicae quae praeferenda est non solum bono consanguinei sed etiam bono proprio. Si tamen sine incommodo reipublicae salus consanguinei conservari posset conservanda esset. Haec pauca in exemplum adhibita sint, ut intelligatur quonam pacto circumstantiae utrinque computandae sint. Sequentia vero dubia nonnihil lucis afferent huic materiae.

Utrum in extrema necessitate parenti potius an ei qui nos a morte liberavit sit subveniendum.

Disputatio secunda.

Buridanus, 9 Ethicae, q.3, citat opinionem cuiusdam Ge[rard]i [fol. 461v] assistentis potius esse subveniendum ei a quo bene-

ficium liberationis a morte accepimus quam parenti, si utrique simul non possumus subvenire. Quod probat, quia licet pater vitam nobis dederit, liberator eandem conservavit, in multisque beneficium liberatoris excedit beneficium patris: nam ex maiori virtute maiorque cum difficultate atque ex maiori libertate vitam nobis conservavit quam pater dederit, quandoquidem ex caritate et fortitudine summaque cum libertate et fortitudine periculo exposuit vitam suam in defensione nostrae; pater vero cum voluptate neque nostram utilitatem in particulari intendendo vitam nobis dedit, suam in nobis intendendo perpetuitatem, beneficiumque quod ab illo accepimus commune et simile est ei quod bruta accipiunt a suis genitoribus.

Contraria tamen sententia est affirmanda cum Divo Thoma, In 3, dist. 29, q.1, a.6, ad 5; et eandem innuit inferius, q. 31, a.3, ad 3; cum Abulensi, in cap. 22 Mt. q. 308; Buridano, loco citato; et aliis, parenti videtur potius subveniendum, non solum quando alius absque suo periculo liberasset nos a morte praebendo nobis cibum quod abundabat, aut manutenendo nos ne ex fenestra decideremus aliove simili modo, sed etiam quando exposuisset periculo propriam vitam pro liberatione nostrae. Et ratio est quia pater est causa per se non solum esse ac vitae praeteritae quae antecessit liberationem, sed etiam futurae, quae illi subsecuta est; liberator vero solum est causa per accidens, tanquam removens prohibens eiusque tantum vitaeque liberationem subsecuta est; quod est minus beneficium ex parte rei acceptae minorique influxu causatum, tamen laudabilius et excellentius in genere moris quod cedit in bonum liberatoris. Deinde vero et potissimum, quia ad liberatorem solum [fol. 462r] consurgit obligatio retributionis ex gratitudine qua aequum est beneficium liberaliter collatum liberaliter etiam compensari; ad patrem vero iure naturali generationis consurgit obligatio quasi ex iustitia qua filius non solum ex caritate et gratitudine, sed etiam pietate tenetur succurrere patri paterque simili alia virtute tenetur filium educare et erudire eumque defendere ingruente necessitate habetque filius ius ad bona paterna; quae omnia neque recipit a liberatore neque cernuntur comparatione illius. Cum ergo obligatio patris ad filium et filii ad patrem antecederet obligationem ad liberatorem et longe arctior sit (sicut obligatio debitoris ad commodantem arctiorem quam obligatio ad eum qui tantumdem donavit, ut disputatione praecedenti dictum est) fit ut posterior praeiudicari non possit priori.

Iuxta hactenus dicta puto filium etiam praefendum esse liberatori in extrema necessitate, imo et uxorem, quia praeter obligationem communem quae est ad omnes ex caritate, obligatio patris ad filium et viri ad uxorem et per consequens uxoris ad virum est quasi ex iustitia qua ratione coniunctionis sibi mutuo debent protectionem et defensionem, virque uxorem alere tenetur non ex liberalitate aut gratitudine, sed ex iustitia; obligatio vero ad liberatorem est ex gratitudine liberali. Quod si liberatorem aut cum fratre conferas, si sine periculo aut gravi incommodo vitae liberavit, puto fratrem esse praefendum; at si cum periculo aut gravi incommodo liberator caeteris paribus, erit praefendus. Puto tamen quod si frater praeferretur, non esse culpam mortalem sed venialem quia praeter obligationem communem ad omnes ex caritate sub reatu mortali, peculiaris obligatio ad liberatorem est ex gratitudine; in gratitudine autem ob beneficium liberaliter et ex caritate collatum [fol. 462v] ex suo genere non est mortalis. Si quis enim gratis ex caritate mihi donavit mille aureos, esto ei non subveniam quando aliter non teneor sub culpa mortali utique propter ingratitude non incurro culpam mortalem; in proposito autem non solum id cernitur, sed etiam quod desino eis subvenire non propter quemcumque, sed propter fratrem; quod quidem multum minuit culpam et aliquando penitus illam evacuabit.

Ad argumentum autem Gerardi dicendum est quod licet collatio beneficii liberatoris excedat in genere moris collationem beneficii patris, ex parte tamen rei collatae et modi illam causandi seu influendi non excedit sed exceditur; et praeterea ex natura rei arctior consurgit obligatio ad patrem quam ad ipsum, sicut ad commodantem arctior consurgit obligatio quam ad eum qui donavit, esto qui commodavit minus contulerit beneficium et minus liberaliter se gesserit. Quare inde non sequitur non plus teneri liberanti quam patri.

Utrum in extrema necessitate de re quam alteri ex utilitate debeo, debeam potius subvenire parentibus quam ei qui aliter debetur.

Disputatio tertia.

1. Buridanus, loco citato, affirmat ei cui debetur esse potius subveniendum. Et in eadem sententia videntur esse Scotus, in IV, d.15, q.2 et alii. Alii vero affirmant potius parentibus esse subve-

niendum. Sotus, 4 de Iustitia, q.7, a.1 ad 4, utramque partem sequitur probabilem.

Ut vero dicam quod probatius putem, praemitto duobus modis rem aliquam posse esse debitam alicui: altero ita ut dominium rei quae debetur sit apud eum cui debetur, ut cernitur in re deposita, in pignore, in re furto sublata in re [fol. 463r] locata, commodata, ut reddatur eadem numero, ut est equus commodatus aut vestis, etc. Altero vero ut dominium non sit apud eum [MS: Deum] cui debetur, sed apud debitorem, qualis est pecunia, frumentum aut panis mutuo accepta; dominium enim rerum quae mutuo dantur non ut reddantur eadem numero, sed vel numero vel specie, non manet penes mutuantem, sed transfertur in eum qui mutuo accipit, qui et mutuatarius dicitur; huiusmodi etiam est pretium rei emptae aut locatae certo tempore solvendum aut alia huiusmodi.

2. Hoc praehabito, sit prima conclusio: Si is cui debetur non extreme indigeat, sed graviter, et non solum parens, sed quicumque extraneus ea extreme indigeat, danda est extreme indigenti sub reatu peccati mortalis, quando is cui debetur non esset eam daturus; res enim perit ei qui dominium illius habebat, nisi ad illam reddendam proprio domino teneretur antea ratione iniustae acceptionis. Circa hanc conclusionem nulla est dubitatio, quia in eo articulo maior est obligatio dandi illam extreme indigenti quam ei cui debetur; imo occurrente ea circumstantia, nulla est obligatio dandi eam ei cui aliter debetur. Quod vero pereat ei qui dominium illius habebat, nisi ad illam reddendam domino teneretur quis antea ratione iniustae acceptionis, patebit infra, q.32, a.5, disp. 3; tum etiam in materia de Iustitia.

3. Secunda conclusio. Si nondum advenit tempus in quo quis solvere aut restituere tenetur rem quae vel alteri debetur aut cuius alter habet dominium, potius patri quam illi ea subveniendum est in extrema necessitate. V.gr.: locasti mihi equum per duos menses et intra illud tempus tu et pater meus simul eo extrema necessitate indigetis: teneor potius dare illum patri quam tibi, licet tu sis dominus illius. Probatur conclusio, quia pro tunc non ex iustitia, sed ex caritate tenetur quis ea subvenire ei cuius est; cum ergo ex caritate plus patri teneatur, fit ut pater [fol. 463v] sit praeponendus. Caeteris autem paribus ex quadam aequitate potius ei cui debetur aut qui illius habet dominium ea esset subveniendum quam alteri extraneo, idque ratione dominii aut iuris quod ad rem illam habet.

4. Tertia conclusio. Adveniente tempore in quo tradenda est res quae debetur, si res sit talis ut dominium illius maneat apud debitorem, credo parentes praeponendos esse debitori; imo et uxorem et filios et a fortiori ipsummet debitorem. Et ratio est quia res illa adhuc est debitoris et de suo praeferre debet patrem caeteris, habetque iustam causam differendi solutionem ut subveniat patri in extrema necessitate, non obstante detrimento quod per accidens in aliquo sequitur. Et eadem ratione praeponendus esset filius et uxor, imo forte etiam frater. De eo vero in quo [sic] erit sermo in sequenti conclusione, non est dubium praeferendum esse.

5. Quarta conclusio. Adveniente eodem tempore, si dominium rei esset eius cui debetur et simul interveniret necessitas extrema alicuius a quo salus spiritualis aut corporalis reipublicae quam maxime penderet, quemque is cuius est talis res teneretur praeferre sibi ipsi, utique ille esset praeferendus ei cuius est talis res. Haec est Divi Thomae inferius, q.31, a.3 ad 3; et Caietani, ibidem, quia, ait, dictum Divi Thomae hac in parte esse singulare. Rationem vero huius conclusionis puto esse hanc: quia licet ego non sim dominus eius rei, res tamen illa est apud me et ad me pertinet traditio illius. Quia ergo in eo eventu natura rei postulat ut persona publica in usu aut consumptione illius praeferatur ei cuius ipsa est, ipseque cuius est tenetur talem personam praeferre, potestasque publica, hac in parte, posset eum cogere ut eam praeferret, auferendo ab illo vi talem rem in conservationem talis personae, fit ut ego ipse teneam etiam illi ea tradere, maxime cum agatur de bono communi cuius [fol. 464r] ego sum pars, et cui in defectu potestatis publicae teneor ego prospicere. Caietanus, loco citato, ait quamvis licitum sit res alterius quam apud me habeo tradere tali personae domino illius invito, illicitum tamen mihi esset privata auctoritate ab illo illam auferre, quia illud esset malum et non sunt facienda mala ut eveniant bona; forte tamen in defectu publicae potestatis ius naturale unicuique de eadem republica tribuit facultatem et ius illud exsequendi in conservationem boni communis, sicut in defectu publicae potestatis vi possum auferre ab alio rem qua extreme indigeo et ipse inique in eo articulo mihi denegat, esto sit sua, ut in sequentibus videbimus.

6. Quinta conclusio. Adveniente eodem tempore, si dominium rei sit eius cui debetur, et simul ille et pater meus illa extreme indigeant, teneor praeferre dominum rei patri meo. Hanc innuit

D. Thomas, loco citato, saltem secundum expositionem Caietani, qui solum excipit personam a qua pendet respublica. Moveor autem ad eandem affirmandam, quia in rem illam in se plus iuris habet dominus illius quam pater meus, cum illi et ratione iustitiae et caritatis debeatur tanquam suam, neque teneatur cedere patri meo; quin potius, pater meus iniuriam illi faceret si ipso invito et aegre indigente eam usurparet. Cum ergo res illa non sit mea fit ut cum aequali praeiudicio propii domini non possim illam tribuere patri meo; pater enim in quantum pater ius habet ad mea et non ad aliena. Utrum autem sit idem dicendum si ego ipse simul cum eo cuius est inciderem in extremam necessitatem illius exami [fol. 464v] nandum est inferius, q.32, a.5, disp.3.

Utrum filius quoad bona spiritalia plus diligere teneatur patrem spirituales quam carnales.

Disputatio quarta.

Ambrosius, 1 De Officiis, hic citatus a D. Thoma, in primo argumento innuere videtur in spiritualibus patrem spirituales plus debere diligere filium spirituales quam carnales. Et ita eum exponit et sequitur D. Thomas in responsione argumenti. Inde vero aliqui colligunt filios in spiritualibus plus diligere debere patres spirituales quam carnales. Et confirmari potest, quia ab illis maius beneficium acceperunt.

Richardus vero, in 3, dist. 29, q.9, contrarium affirmat, patres scilicet carnales in spiritualibus praefereandos esse patribus spiritualibus. Quia licet pater spiritualis maius beneficium contulerit ex parte rei causatae, non tamen aequae illud causavit sicut pater carnalis; hic enim tanquam causam naturalis naturaliter influens, ille vero tanquam causa moralis instruendo et monendo depedenterque a consensu nostro. Adde quod pater naturalis ratione beneficii collati manet nobis obligatus ad nostram educationem et instructionem nosque ius habemus in bona illius; quod non cernitur in patre spirituali, nisi sit talis qui ex officio ad id teneatur comparatione naturali: et tunc obligatio illius ad nostram instructionem non est tam fixa, quia relinquere potest munus. Quae omnia probabilem reddunt opinionem Richardi. Additque ipse ibi, in responsione ad 2, patrem spirituales non esse tam necessarium ad esse spirituales,

quia sine illo bonum spirituale haberi potest vel per alium vel Deo inspirante et homine faciente quod in se est, quam necessa[fofl. 465r]rius est concursus patris ad esse naturale filii, quod fundamentum est ceterorum bonorum.

Ad Ambrosium dici poterat solum affirmare amorem et affectum ad eos quos quis genuit spiritualiter non esse minorem in viris sanctis quam sit is qui praecise provenit ex eo quod quis aliquem genuit carnaliter; non tamen negare patrem carnalem praeponere debere in spiritualibus filium carnalem extraneis quos spiritualiter genuit; maxime quando non esset praelatus eorum, quia filius carnalis ex eo quod filius carnalis non desinit esse proximus sicut alii, cui perinde atque ceteris quos erudit et velit bona spiritualia et praestet beneficium eruditionis, imo ex eo quod filius carnalis tenetur patrem ea in parte praeponere ceteris et multo magis filius ad id astrictus est patri, si patri utile esset aut indigeret propter maiora beneficia quae ab illo accepit. D. autem Thomas solum videtur loqui quando pater spiritualis ad id teneatur ex officio respectu filiorum spiritualium, non vero naturalium. Arctius enim pater spiritualis, ut episcopus aut parochus qui ex officio ad id tenetur constringitur curare salutem spiritualem sibi subditorum quam pater carnalis teneatur curare salutem spiritualem filiorum naturalium; non vero est ea obligatio in filiis spiritualibus comparatione eiusmodi parentum quae [qua?] in parentibus respectu filiorum quandoquidem filii ad id non tenentur ex officio.

**Articulus nonus. Utrum homo ex caritate magis debeat diligere
filium quam patrem?**

[fol. 465v] D. Thomas, hoc loco, respondet quod cum triplex sit ratio diligendi, videlicet bonitas obiecti et coniunctio illius ad nos ex parte obiecti et bonitatis illius, pater plus est diligendus quam filius, quia diligitur tanquam principium diligentis, filius vero tanquam effectus; principiumque vero altio rem rationem boni Deoque similioris habet quam effectus. At vero ex parte coniunctionis filium plus esse diligendum quam patrem, quia filius diligitur a patre ut aliquid patris, nimirum tanquam pars a patre decisa; pater vero non diligitur a filio ut aliquid filii, sed ut id a quo est filius. Quo fit ut pater magis diligat filium tanquam idem sibi separatione et decisione diversum. Atque haec est prima ratio quam Aristoteles

reddit 8 Ethicae, c.12, quare pater plus diligit filium quam a filio diligatur. Duas etiam alias reddit [rationes] quas hic affert D. Thomas: prima est, quia patres plus sciunt illos esse suos filios, quam filii sciant eos esse suos patres. Et, secundo, quia amor patris diuturnior est, incipitque simul cum filio; amor vero filii incipit postea procedente tempore comparataque notitia patris. Interpretatur ergo D. Thomas Aristotelem quando inquit patrem plus diligere filium quam ab eo diligatur, quod intelligat posteriori modo dilectionis, paulo antea explicato, non vero priori.

In responsione ad ultimum addit D. Thomas quod licet ad dilectionem patris pertineat magis providere filio in temporalibus quam ab eo provideri, ad dilectionem vero filii honorem patri exhibere; in articulo tamen necessitatis filius tenetur providere magis patri quam propriis filiis propter beneficia a patre accepta. Quod consonat Aristoteli 9 Ethicae, c.2, ubi ita inquit. Videbitur [Debebitur ??] autem parentibus maxime alimentis filios ut debentes perturbari oportere et honestius esse his qui causa sunt essendi quam sibi ipsis subvenire. Cum ergo dicat potius parentibus hac in parte esse subveniendum quam sibi ipsis, a fortiori intelligit quam propriis etiam filiis.

[fol. 466r] Ex his vero non satis constat quis absolute loquendo dicendus sit plus esse diligendus paterne an filius? Caietanus, inferiorius, q. 31, a.3 ad 4, affirmat absolute loquendo filium plus esse diligendum, in casu tamen necessitatis filiis et uxori esse praeponendum propter beneficium ab eo susceptum. At vero D. Thomas in argumento illo citans definita in hoc articulo absolute, ait hic dictum fuisse patrem plus esse diligendum quam filium.

Quidquid autem D. Thomas hic aut alibi hac in parte senserit, sit prima Conclusio: Absolute loquendo pater plus est diligendus quam filius; atque inde est in casu necessitatis sive extremae sive non extremae pater praeponendus sit filiis. Haec est Magistri in 3. dist. 29; Hieronymi, supra Ezechielem, ibi a Magistro citati, ubi inquit post Deum, patrem omnium, diligendus est pater carnis; et super illud Cantici: Ordinavit in me caritatem, a Magistro etiam citati, ubi inquit primo Deus diligendus est, secundo parentes, inde filii, post domestici. Est etiam Richardi, eadem distinctione, q.7; Bonaventurae, q.4; Gregorii, q.1, conclusione 5; Marsilii, in 3. q.15, a.3, dub.4; et Abulensis, q.311, super cap. 22 Matthei. Et probatur, quia licet filius consideretur a patre ut magis sibi coniunctus et

ut quid magis suum quam sit suus pater, nihilominus pater est etiam sibi valde coniunctus; et ex alia parte praeponderat ab eo accepisse suum esse, educationem, eruditionem et bona temporalia tanto cum labore patris. Praeterea, longo tempore tam ardentem a patre fuisse dilectum: quae omnia, secundum iudicium rectae rationis praeponderant, monentque magis inclinationem naturalem voluntatis ad diligendum. Ut [fol. 466v] enim Augustinus, 1 De catechizandis rudibus ait, nulla est maior ad amorem invitatio quam praevenire amando et nimis durus est animus qui dilectionem si nolebat [impedire: corrigido en] impendere, nolit rependere.

Secunda conclusio. Quia ordo caritatis postulat ut unicuique tribuatur quod postulat conditio et gradus ipsius, patris autem (qui causa est filii) est influere in filium et perducere illum ad debitum statum ad transigendam hanc vitam, fit ut patris qua patris sit tribuere temporalia bona filio et illi illa curare et non contra; maxime cum pater prius illa deserat, et cum patris (ea ex parte qua pater est et principium filii) sit non indigere filio, sed influere in illum, per accidensque raro contingat patrem indigere filio, ut D. Thomas ait in 3, dist. 29, q. 1, a. 7 ad 1. Atque inde est quod parentes debeant filiis thesaurizare et non filii parentibus, ut Paulus 2 Cor 12 [14] ait. Inde etiam est quod cum auctor naturae respiciat quod est per se et quod postulat natura rei ut unumquodque melius se habeat et res melius conserventur, indiderit hominibus in parte sensitiva maiorem inclinationem ad amandum et benefaciendum illis quam parentibus quo ferre possent laborem educandi et perducendi eos ad debitum statum. Et similis inclinatio cernitur etiam in brutis, quandiu filii parentibus indigent, ut testatur experientia. Ab hac ergo inclinatione, una cum maiore coniunctione filii ad patrem quam patris ad filium, provenit quod ut plurimum homines intensiorem amorem in seipsis experiantur in ordine ad filios quam ad parentes. Et id solum est quod voluit Aristoteles 8 Ethicae, homines scilicet intensive plus amare filios quam patres; at vero appreciative secundum arbitrium rectae rationis et inclinationem nudam voluntatis plus [fol. 467r] diligunt et diligere tenentur patres quam filios, ut supra dicebamus de dilectione qua Deum supra nos ipsos diligere tenemur. Quare occurrente articulo necessitatis, in quo per accidens tenentur illis subvenire, postponere tenentur non solum filios, sed et uxorem et uxorem maritum ut patri subveniat, non solum si sit extrema necessitas, sed etiam si sit gravis.

Et adverte quod vinculum matrimonii praeiudicare non debet iuri naturali quod pater habet ut plus ei subveniat tempore necessitatis. Quare ea lege coniugati intelligendi sunt contrahere, ut unusquisque patri in gravi aut in extrema necessitate de bonis quae ad se pertinent si possit debeat subvenire, maxime cum aequa sit utriusque hac in parte conditio et cum unusquisque antequam contrahat prospicere potest an alter habeat parentes quibus probabile futurum debeat subvenire.

Caietanus, in Summa, verbo Filius ait filium peccare plus quam mortaliter non subveniendo indigenti patri. Intelligendum est autem (ut Navarrus ait in Manuali, c.17, n.13 et 14) si necessitas sit extrema aut gravis.

Victoria, super hunc articulum, ait quod si pater et filius essent in aequali necessitate, licet perversio esset caritatis praeponere filium, non tamen esset peccatum mortale, sed veniale, quia excessus obligationis maioris ad patrem quam ad filium non est tantus ut faciat peccatum mortale. Non tamen auderem id affirmare, quin potius oppositum puto longe probabilius, quia in praesentia aequalis necessitatis patris nihil debetur filio, sed totum patri; privare autem patrem re tanti momenti quae tunc sibi soli debetur ex caritate et pietate utique [fol. 467v] peccatum est mortale, quamvis eo animo privetur ut detur filio. Cum vero filius inferior et subditus sit patri tot beneficiis ei devinctus, extra casum necessitatis potissimum debet patri honorem et reverentiam, unde id praecipit Deus illi exhiberi Exod 22, Deut autem 5. Et Lev 20 praecipit interfici eum qui maledixerit patri vel matri. In his etiam in quibus filius est ei subiectus debet ei etiam obedientiam quamdiu non est mancipatus. nimirum in his quae pertinent ad domesticam gubernationem et maiorum institutionem; transgressioque de re notabili in his omnibus erit peccatum mortale, ut suo loco dicetur.

**Articulus decimus. Utrum homo magis debeat diligere patrem
quam matrem?**

Conclusio est: Ceteris paribus pater appreciative plus est diligendus quam mater. Et est Hieronymi, super c. 44 Ezechieli ubi inquit post omnium parentem Deum diligendus est pater; et postea addit de matre. Et est communis Doctorum. Ratio vero illius est quia licet mater intensive plus soleat diligere filium quam patrem,

ut auctor est Aristoteles 8 Ethicae, c.12 et 9 Ethicae c.7, eo quod certius cognoscat esse suum filium et familiarius illum pertractet; et praeterea, licet cum dolore illum pepererit plusque laboraverit in ipsius educatione, nihilominus pater nobilium principium est filii et in regimine illius plus influit quam mater, plus praeterea laborat in acquirendis bonis quibus sustentetur dum educatur et de quibus postea vivat; quae omnia superant excenssum illum qui cernebatur ex parte matris. Unde pater qui caput est totius familiae plus debetur honoris et reverentiae quam matri.

Dictum est in conclusione «ceteris paribus», quia tantum potest esse bonitatis in matre et malitiae in patre, totque [fol. 468r] beneficia ab illa possumus suscipere ut appreciative praeponenda esset patri, intensive autem ex maiori familiaritate ad illam quam ad patrem saepe est maior amor ad illam quam ad patrem.

**Articulus undecimus. Utrum homo plus debeat diligere uxorem
quam patrem et matrem?**

Conclusio est: Appreciative plus debet vir diligere patrem aut matrem quam uxorem. Et idem dicendum est de uxore comparatione viri. Intensive vero plus se mutuo solent diligere vir et uxor quam diligant parentes propter maiorem coniunctionem et vehementiorem inclinationem partis sensitivae ad actum coniugalem atque arcotiorem familiaritatem et mutuum iuvamen quod ad invicem perpetuo recipiunt. Quia tamen his omnibus praeponderant coniunctio et beneficia quae articulo 9 diximus filium accepisse a patre, filius appreciative tenetur diligere patrem suum et ad id inclinatur ex parte voluntatis in se spectatae. Quia vero ordine caritatis unicuique praestandum est quod postulat coniunctio ad illum et quod ratione illius est illi debitum in exhibitione honoris et reverentiae, praepo- nendi sunt parentes uxori et viro. In casu etiam necessitatis illis subveniendum est postposita uxore et viro. Extra casum vero necessitatis relinquere debet vir patrem et matrem ut adhaereat uxori suae, quod ad habitationem et actum coniugalem, iuxta illud Gen 2 [24]: Propter haec relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae. Id enim debitum est uxori et tantumdem debet uxor viro.

Utrum vir plus debeat diligere uxorem quam filium? Dicendum est, saltem post consummatum matrimonium, uxorem [fol. 468v]

non solum intensive, sed etiam appretiative plus esse diligendam; est enim comprincipium. Neque minus vir providere et subvenire tenetur uxori ratione contractus et coniunctionis matrimonialis quam filio. Tantundem intelligendum est de viro comparatione uxoris.

Articulus duodecimus. Utrum homo magis diligere debeat benefactorem quam eum cui ipse benefecit?

Questio haec excitatur propter Aristotelem, 9 Ethicae, c. 7. Quicquid autem sit de mente illius appretiative plus diligendus est benefactor. Omnes enim confitentur nos plus teneri illi subvenire decentiusque esse ex gratitudine bonum illi velle quam alteri cui benefecimus.

UTRUM ORDO CARITATIS MANEAT IN PATRIA?

Quousque in patria maneat ordo caritatis, sequentes conclusiones explicabunt. Prima est: In patria Deus diligitur super omnia tum intensive tum etiam ex parte boni voliti, atque omni modo quod ibi est diligibilis. Est notissima, quia ibi perfecte implebitur praeceptum dilectionis Dei super omnia.

Secunda est: Ex parte boni voliti, beatus actu absoluto plus diligit meliores etiam quam se ipsum. Probatur, quia ibi erit summa conformitas ad voluntatem et iustitiam divinam, quae aequissime statuit ut melioribus maiora praemia tribuantur; neque est iam locus merendi et perveniendi ad maiora merita, ut erat quando ipse erat in via. Vult ergo et gaudet meliores maiora praemia habere. Dictum est in conclusione «actu absoluto» quoniam velleitate si merita id postularent [fol. 469r] resque id pateretur iuxta aequissimam ordinationem divinam non est inconveniens quod sibi velit maius praemium quam aliis et coniunctioribus vel consanguinitate vel aliquo alio vinculo vellet etiam maius praemium.

Tertia est: Quilibet beatus intensius diligit seipsum quam quemcumque alium beatum, intensius complacendo et gaudento de bono proprio, quod possidet, quam de bono alterius licet maiori. Haec probatur quia tanta coniunctio ad se ipsum experientiaque tanti boni proprii quod possidet, utique maiorem complacentiam et gaudium intensive de bono proprio causabunt quam de bono alterius, maxime cum in eo nulla inordinatio reperiatur.

Quarta est: Quilibet beatus intensius diligit meliores quam quoscumque alios in via sibi coniunctiores. Haec probatur, quia licet in patria maneant rationes honestae diligendi in via (unde beati in patria diligunt sibi coniunctiores in via pluribus rationibus diligendi) cessat tamen necessitas ad quam coniunctiones viae et rationes diligendi ordinabantur et propter quam tam ardentem naturam ad id inclinabat caritasque dictabat ordinem qui servabatur in via. Praeterea in patria Deus tam ardentem diligitur a beatis tantaque cum conformitate ad divinam voluntatem omnia in ipso diliguntur ut incomparabiliter plus praeponderet aliquem esse coniunctiorem Deo ad dilectionem caritatis quam quaecumque coniunctio quae praecesserit in via. Probabile tamen est plus gaudere et complacere intensive beatum de gloria alicuius sibi magis coniuncti quam de aequali gloria alterius qui sibi non aliter quam tanquam proximus erat coniunctus, tametsi intensio illa maior illo ex capite parva sit comparatione illius [fol. 469v] quae ex coniunctione ad Deum per merita consurgit.

Quaestio 27

Articulus primus. Utrum caritatis sit magis proprium curare quam amari?

— Conclusio est: Magis proprium caritatis est amare, quia proprius actus ipsius est amare; terminare vero actum extrinsecum amoris convenit ei in quantum bonum quoddam est reddens subiectum amabile.

Articulus secundus. Utrum amare secundum quod est actus caritatis sit idem quod benevolentia?

Questionem hanc excitat propter Aristotelem, 9 Ethicae, c. 8, qui similem quandam excitat. Quod autem ad Aristotelem attinet, breviter dicendum, est, benevolentiam quae est actus voluntatis quo alicui volumus bonum, latius patere quam actum amicitiae qua alicui volumus bonum tanquam amico. Neque enim cuicumque volumus bonum is continuo amicus est aut eum amamus tanquam amicum, ut ex dictis q. 23, a. 1, patet. Atque hoc tantum voluit Aristoteles, eo loco, simulque docuit benevolentiam distinc-

tam esse ab amore partis sensitivae qui fit cum transmutatione.

Quod vero attinet ad quaestionem quam excitat D. Thomas in Summa, respondet amare ut est actus caritatis esse actum benevolentiae cum unione seu inclinatione affectus ad rem amatam. Quo loco adverte actum caritatis in ordine ad Deum (sive naturalis sit sive supernaturalis) meo tenui iudicio esse affectum seu propensionem voluntatis in ordine ad ipsum quo placet et voluntas afficitur ad ipsum, uniturque ipsi, tum etiam benevolentiam qua voluntas eo affectu vult ei bonum quia bonum illi. Actum vero caritatis naturalis in ordine ad proximum esse similem affectum voluntatis in ordine ad ipsum quo [fol. 470r] placet et voluntas afficitur ad ipsum, tum ex benevolentia quam ex eodem affectu illi volumus aliquod bonum quia bonum illi, ut vitam, pecuniam, liberationem a peccato, virtutes, etc. ea ratione qua bona sunt illi; qui actus et ordinatus esse potest et inordinatus. Quod si sit ordinatus, erit virtutis caritatis naturalis proximi; et si imperetur a caritate Dei ut sit propter Deum priori modo dilectum ex tali relatione intensioneve talis finis, sortitur etiam rationem caritatis supernaturalis. Eodem modo, actus caritatis naturalis quo nos ipsos diligimus et similis affectus in ordine ad nos, tum etiam benevolentia qua ex eodem affectu nobis volumus bonum ex ratione quia bonum nobis, esseque potest ordinatus et inordinatus; quod si sit ordinatus, erit virtutis caritatis naturalis, qua nos ipsos ordinate diligimus; et si imperetur a caritate supernaturali ut sit propter Deum, sortietur etiam rationem actus caritatis supernaturalis. Aliae vero virtutes quae sunt vel in ordine ad Deum, ut religio, vel in ordine ad proximos, ut iustitia et pietas ad parentes vel in ordine ad nos ut recte nos habeamus in nobis ipsis, ut temperantia, fortitudo, etc. sumuntur per comparisonem ad varia obiecta in ratione debiti, consonive aut dissoni ad rectam rationem; illaeque virtutes quae nos ordinant ad proximos, quasi custodes sunt amoris debiti proximis ex illoque oriri debent. Atque ea ratione septem posteriora praecepta Decalogi quae ad virtutes pertinent, quae nos ad proximum ordinant, pertinere dicuntur ad amorem proximi quasi ab illo derivatae, ut et virtutes ad quas pertinent. Haec, ut sequentibus in tota hac Secunda Secundae non modicam lucem afferent, ita ex dicendis circa singulas virtutes dilucidiora fient.

Articulus tertius. Utrum Deus sit propter seipsum ex caritate diligendus?

Disputatio prima.

[fol. 470v] Prima conclusio huius articuli est: Deus ex caritate non est diligendus propter aliud tanquam propter finem ad quem Deus ordinetur, neque propter aliud tanquam propter formam a qua habeat quod sit propter caritatem diligibilis, neque item propter aliud a quo effective emanaverit et ratione illius diligatur quemadmodum filius interdum diligitur propter patrem a quo emanavit; quin potius Deus propter se est caritate diligendus ut opponitur ei quod est propter aliud his omnibus modis. Probatur facile, quia Deus est ultimus finis, maximaque perversio esset ordinare eum ad alium finem. Item, per essentiam suam est infinite bonus et diligibilis caritate, neque ab aliqua forma superaddita habet quod sit bonus et diligibilis caritate, ut patet ex dictis q.25, a.4, disp.2. Praeterea Deus a nullo emanavit aut emanare potest.

Secunda conclusio est: Deus potest diligi propter aliud tanquam propter causam nos ipsos disponentem et provocantem ad ipsum amandum ex caritate; quod quidem ad genus causae materialis et dispositivae reducitur ex parte nostra per comparisonem ad dilectionem Dei ex caritate. Probatur conclusio, quia beneficia a Deo suscepta aliaque quae ab eo speramus, tum etiam spes premii et desiderium evadendi tormenta aeterna incitant et provocant atque invitant nos ad ipsum diligendum. Ratio tamen obiectiva tendendi in ipsum per caritatem quando ita provocamur et excitamur est bonitas ipsius. Quo fit ut si de ratione obiectiva tendendi in Deum per caritatem sit sermo, Deus propter se et bonitatem suam, non vero propter aliud sit caritate diligendus.

Utrum in dilectione Dei possit haberi aliquis respectus ad mercedem?

Disputatio secunda.

[fol. 471r] Dubium est circa conclusiones huius articuli utrum, esto illicitum sit referre Deum ad alium finem, licitum tamen sit dilectionem ipsam, qua ipsum ex caritate diligimus, referre simul ad alium finem, nimirum ad consequendum praemium nobis proposi-

tum vitandumque poenas inferni aut ad consequendam bona alia spiritualia aut corporalia; et eadem ratione quoque est de aliis operibus bonis moraliter, quae a caritate emanant aut etiam fisi non emanant: utrum vitentur ex eo quod ad huiusmodi fines ordinentur.

In partem negativam, quod id non liceat, arguitur primo, quia pastor mercenarius reprehenditur Io 10; ergo operari propter mercedem illicitum est. Et secundo, quia propter quod unumquodque tale et illud magis; si ergo Deus diligitur propter mercedem, magis diligitur merces. Cumque illicitum sit praepone aliquid in dilectione Deo, fit ut illicitum sit diligere Deum propter mercedem.

Quaestio haec similis est ei quam supra, q.19, disp.2. excitavimus de timore servili et eodem modo est terminanda. Sit ergo prima conclusio: Licitum est intuitu mercedis Deum diligere, praecepta divina servare, atque alia opera bona facere. Haec est de fide definita in Concilio Tridentino, sess. 6, cap.11 prope finem, et can. 31, qui ita habet: Si quis dixerit iustificatum peccare dum intuitu aeternae mercedis bene operatur, anathema sit. Et colligitur ex illo Psalmi: Inclinavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas propter retributionem. Et Hebr 11, [26], de Moyse dicitur: Aspiciebat in remunerationem, eoque intuitu praeclara opera fecisse. Plura alia loca Scripturae invenies apud Castrum, Adversus haereses, verbo Opera, haeresi 2^a, quae idem probant.

Secunda Conclusio: Licitum est non solum intuitu beatitudinis et aliorum commodorum quae numerata sunt, tanquam motivis [fol. 471v] excitantibus et provocantibus nos Deum diligere, ut habet secunda conclusio Divi Thomae, sed etiam ipsam dilectionem ad ea acquirenda et ad poenas atque incommoda vitanda tanquam in fines partiales ordinare. Et similiter licitum est ad eundem finem praecepta servare aliaque opera bona facere. Haec probatur, quia volitio illorum finium in se non est mala moraliter, sed bona; ergo intensio illorum per dilectionem, ut ab ipso Deo dilecto obtinenda, non est mala, sed bona; appositioque boni inferioris licet non vitiat actum, modo maneat finis quem intrinsece respicit actus. Ex fine namque extrinseco supervenit nova species in genere moris; v.gr.: dilectio Dei propter se et bonitatem suam est caritatis supernaturalis actus in eo qui est in gratia, cuius finis intrinsecus actui est Deus ipse qui ita diligitur, ab eoque actus specificatur; a relatione vero eiusdem actus ad simul eo obtinendum a Deo beatitudinem quam in praemium tali actui proposuit, supervenit ei ratio caritatis

propriae, qua nos ipsos ordinate diligimus concupiscendo nobis beatitudinem in praemium ipsi actui a Deo statutum. Quod certe neque tollit finem priorem, neque destruit actum caritatis Dei supernaturalis, sed in causa est ut ei superveniat ratio caritatis naturalis, qua nos ipsos ordinate diligimus et per media ad id a Deo statuta tendimus in finem et praemium nobis propositum.

Et advertite quod si in eum qui diligit Deum propter se et simul etiam intendit praemium sit aequalis affectus ad Deum propter se et aequalis intuitus Dei in se atque in eo qui solum diligit Deum propter se sine intuitu praemii, certe non minus merebitur ille quam hic, imo plus quam actus caritatis supernaturalis qua talis erit aequalis in utroque et ille alius habebit simul actum propriae caritatis, qui in se est bonus et meritorius in existente in gratia. Regulariter tamen loquendo si aliqui habeant actus aequales intensione, et unus diligit [fol. 472r] Deum pure propter se et alius simul diligit etiam propter praemium quod ea via sperat, plus merebitur ille quam hic. Et ratio est non quod intensio praemii tollat meritum aut quod intensio praemii minuat affectum in Deum; quin potius finis ille advinctus adjuvat et excitat ad eliciendum actum caritatis, sed quod hic minorem habeat affectum ad Deum cuius signum est quod ad eliciendum amorem Dei indiget adiutorio finis extrinseci et quod concurrente simul fine extrinseco invitante etiam voluntatem non operatur intensius et ferventius quam alius. Quare intensio praemii non impedit sed adjuvat affectum in Deum et saepe est in causa ut producat actus caritatis qui solo intuitu Dei non produceretur. Quod si illicitum non est actum ipsum caritatis ordinari partialiter in praemium, a fortiori illicitum non erit actus observationis praecceptorum et aliorum virtutum sive caritate imperentur sive non, ordinari partialiter ad praemium. Vide quae loco citato diximus de timore servili. Quoties enim intensio vitandi poenam non vitiat actum toties intensio praemii eodem actu non vitiat actum. Quare quae ibi hac in parte dicta sunt inutiliter repetentur.

Divus Thomas in 3, dist. 29, q.1, a.4, quem Durandus sequitur eadem distinctione, q.3, ait quod licet sit licitum ordinare dilectionem Dei ad beatitudinem consequendam, eo quod beatitudo et praemium essentielle alterius vitae praestantius sit dilectione ipsa, illicitum tamen est eam ordinare ad bona temporalia consequenda, quae ignobiliora sunt dilectione. Et ratio Divi Thomae est quia illicitum est ordinare id quod nobilium est ad id quod est minus nobile tan-

quam ad finem; bonum autem virtutis praestantius est bonis temporalibus et caducis. Unde in universum videntur velle Divus Thomas et Durandus illicitum esse ordinare opus aliquod virtutis ad praemium et bonum temporale tanquam ad finem. Dicendum nihilominus est illi[fol. 472v]citur non esse huiusmodi etiam bona intendere tanquam fines partialiter, modo bonum ipsum virtutis sit volitum qua tale et intentum ut finis intrinsecus ac virtutis; neque enim mala circumstantia apponitur ex eo quod res quae in se licite possit esse volita partialiter intendatur actus secundum se etiam bonum, ut dictum est.

Confirmarique potest quod dicimus primo, quia certe nullus vituperat eum qui suscipiens curam animarum quia in se est bonum et Deo gratum, simul etiam ordinet susceptionem illius curae ut habeat unde sustentetur.

Secundo, quia Deus ipse proposuit praemia temporalia filiis Israel si servarent legem ipsius, quo eos induceret ad custodiam legis et opera virtutum; quod utique Deus non faceret si illicitum esset illis eisdem operibus partialiter bona illa intendere.

Tertio, quia Deus ipse opus incarnationis ordinavit non solum ad exaltationem Christi et gloriam sui, sed etiam in finem partialem medio ipso ignobiliorem, nimirum in salutem generis humani et bonum nostrum. Quo fit ut ordinare quod excellentius est in fines partiales minus nobiles malum non sit.

Tertia Conclusio: Actualis affectus atque voluntas non servandi praecepta si non esset praemium propositum, peccatum esset mortale. Probat, quia nolle servare praecepta peccatum est mortale (si praecepta eiusmodi sint quae sub culpa mortali obligent); neque conditio illa appositae: «si non esset praemium propositum», tollit a tali actum rationem culpae.

Quarta Conclusio: Habitualis quodammodo affectus quo quis est in ea dispositione quod si non esset praemium propositum Deus scit quod non servaret praecepta, licet mala sit habitualiter, attamen peccatum non est, nec eo affectu servare praecepta ullum est peccatum. Conclusio haec et praecedens latius explicatae sunt q.19, disp.2.

Ad primum ergo argumentum initio propositum dicendum est ibi reprehendi mercenarium qui tantum quaerit mercedem [fol. 473r] neque curat bonum ovium, quod ex officio quaerere tenetur, quod Christus expresse dicit: Mercenarius fugit quia mercenarius est et non pertinet ad eum de ovibus, quia scilicet solam mercedem quae-

rit. Non vero ibi reprehendit eum qui tanquam finem minus principalem intendit etiam mercedem.

Ad secundum dicendum est, maximam illam intelligendam esse de fine totali dilectionis, non vero de fine partiali et minus principali. Si enim partialiter diligatur potio propter dulcedinem, sed principaliter quia conducit ad sanitatem, non sequitur quod magis diligatur dulcedo quam potio quae diligitur gratia sanitatis. Unde ex eo quod dilectio qua diligitur Deus ordinetur ad beatitudinem tanquam ad finem partialem, non sequitur quod magis diligatur beatitudo quam Deus. Dicendum est deinde illicitum esse praeponere in dilectione aliquid Deo appetiatiue, non vero diligere aliquid intensius quam Deum. Quare ex eo quod quis plus et fortius mouetur et amaret Deum intuitu beatitudinis quam Dei, si tamen intuitu ipsius Deum amaret, non sequitur actum esse illicitum.

Articulus quartus. Utrum Deus in hac vita possit immediate amari?

Licet per creaturas in hac vita veniamus in cognitionem Dei, habita tamen cognitione Dei in seipso, potest voluntas immediate tendere in ipsum per caritatem; et ab ipso caritas supernaturalis derivari potest in creaturas, ut de facto contigit. Atque haec est decisio huius articuli.

[473v] **Articulus quintus. Utrum Deus possit totaliter amari?**

Deus totaliter potest diligi, id est, quoad totum quod in ipso est diligibile. Item totaliter, id est, secundum totum posse diligentis, simpliciter quidem in patria et secundum quid in via, ut q.24, a.8 explicatum est. Non tamen potest ab aliqua creatura diligi totaliter, id est, quantum in se est diligibilis, ut ibidem dictum est.

Articulus sextus. Utrum divinae dilectionis sit aliquis modus habendus?

Breviter respondetur ex parte rationis tendendi in Deum per caritatem et obiecti diligibilis nullus est modus in caritate, quia quantumcumque diligatur, adhuc plus est diligibilis propter infinitatem et immensitatem bonitatis ipsius. Et hoc tandem voluit

Bernardus dum dixit: Causa diligendi Deum Deus est, modus sine modo diligere, i.e. quia ratio diligendi Deum Deus est, qui ut in se est infinite bonus, infinite est diligibilis; ideo modus est sine modo eum diligere. Habet tamen caritas quoad essentiam modum, quia certae est perfectionis, mensura etiam caritatis per comparisonem ad potentiam subiecti assignari potest, ut sit toto corde, tota mente, etc. Modus etiam praescribi illi potest per accidens propter circumstantias concurrentes, ut habita ratione valetudinis subiecti cui noceret conatus [MS: nosceret] ad diligendum et fervor caritatis, tum etiam necessitatis proximi quae postularet ut intermitteremus vacare Deo per dilectionem ut proximo subveniremus, etc. Vide quae diximus 1-2, q.57, disp. ultima; et Durandum in 3, dist. 27, q.2, a. 1.

Utrum sit magis meritorium diligere inimicum quam amicum?

De hac re Doctores in 3, dist. 30. Et licet variis adhibitis distinctionibus quibusdam rationibus praeponant dilectionem inimici [fol. 474r] dilectioni amici, quibusdam vero aliis eam postponant, ut tamen non omnes eodem modo distinguunt, ita neque conveniunt quae cui sit absolute praeferenda in merito et bonitate morali.

Quidam, de quorum numero videtur esse D. Thomas et Caietanus hoc loco, et Magister in 3, dis. 30 inclinant dilectionem amici absolute loquendo praefereendam esse in bonitate et merito. Quae sententia suaderi potest primo, quia illud est melius cuius contrarium est peius; sed peius est odio habere amicum quam inimicum; ergo melius est diligere amicum quam inimicum.

Secundo: ea dilectio est melior, quae melioris est obiecti; amicus autem melior est inimico estque Deo per bonitatem et nobis per amicitiam et beneficia, quae in nos contulit, coniunctior, pluresque rationes honestae concurrunt ad ipsum diligendum quam ad diligendum inimicum; ergo absolute loquendo melior est dilectio amici quam inimici. Tertio: id praestantius est propter quod alterum est dimittendum; sed in articulo necessitatis amici et inimici, amicus est praefereendus, quia iuxta Ambrosium super illud Cantici 2, [4]: Ordinavit in me caritatem, ordine caritatis amicus praefereendus est inimico; ergo dilectio amici praestantior est dilectione inimici. Et confirmatur, quia ei quod est melius magisque meritorium plus insistendum et vacandum est; licet autem inimicus non

sit praetermittendus, plus tamen insistendum est dilectioni amicorum. Quarto: ea dilectio est melior quae a pluribus virtutibus proficiscitur; sed dilectio amici non solum proficiscitur a caritate qua diligimus Deum, sed etiam a caritate naturali qua diligimus amicum et a gratitudine qua grati illi esse debemus, redamantes eum et beneficientes illi, ut ille fecit nobis; dilectio vero inimici solum proficiscitur a caritate Dei, cuius intuitu eum diligimus; ergo dilectio amici melior est dilectione inimici. Quinto: Christus Dominus, Io 15, [13], exprimens supremum dilectionis ad quod aliquis potest pervenire, dixit: Maiorem hac dilectionem [fol. 474v] nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis; ergo dilectio amici praestantior est dilectione inimici. Si namque praestantior esset dilectio inimici dari posset maior et praestantior dilectio quam ponere animam pro amicis, videlicet ponere illam pro inimicis.

Alli vero volunt, caeteris paribus atque absolute loquendo, dilectionem inimici praestantiorem esse ac magis meritoriam. De horum numero est Durandus in 3, dist. 30, q.2. Et in eandem sententiam inclinare videtur Bonaventura, ibidem, q. ultima; Abulensis, q. 350, super 5 caput Matt et plures alii. Et suaderi potest primo, quia quando actus sunt eiusdem speciei et procedunt ab eodem habitu suntque aequae intensi, praestantior est et magis meritorius qui fuerit de obiecto longe difficiliore et ad quem requiritur maior conatus potentiae; sed dilectio amici et inimici propter Deum sunt eiusdem speciei, quia uterque actus infertur a caritate Dei et est caritatis naturalis proximi, cum uterque sit proximus et quatenus proximus diligatur propter Deum. Cum ergo ex parte obiecti longe difficilius sit diligere inimicum quam amicum et propter difficultatem ex parte obiecti motusque insurgentes ex parte aliarum potentiarum adversus inimicum, voluntas indigeat maiori conatu ad diligendum aequae inimicum propter Deum atque amicum, fit ut praestantior et magis meritoria sit dilectio inimici quam amici, modo sint aequae intensae et sint caetera paria. Inde enim tantum bonum accrescit actui ut compensari nequeat ex maiori bonitate obiecti, quae se tenet ex parte amici; neque ex eo quod dilectio sit illi debita ex gratitudine in eaque cernatur ratio gratitudinis.

Secundo: Ille actus est melior magisque meritorius cuius tota ratio est caritas qua Deum diligimus, quam ille cuius aliqua alia est ratio, ut patet, quia caritas Dei est unde praecipue et magis provenit bonitas et meritum actibus nostris quam ex quocumque alio

capite; sed tota ratio diligendi inimicum est Deus caritasque qua Deum diligimus; ratio vero diligendi amicum est simul coniunctio illius ad nos per amicitiam, et sunt alia huiusmodi; ergo melior et magis meritoria est dilectio inimici.

Tertio, quia ut Gregorius ait, servitia tanto sunt magis accepta quanto minus sunt debita; sed minus debita est dilectio inimici quam amici; ergo magis accepta est.

Quarto: ex illo Rom 5, [8]: Commendat caritatem suam Deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus secundum tempus, Christus pro nobis mortuus est. Sicut enim caritas Dei commendatur ex eo quod pro impiis et inimicis (ut subiungit Paulus) mortuus est, ita et nostra ex eo plus commendabitur quod sit ad inimicos. Quod idem innuere videtur Christus Matt 5, [46], dicens: Si diligeritis eos qui vos diligunt quam mercedem habetis? quasi dicat modicam, aperte affirmans maiorem esse eos habituros si diligant inimicos; merces autem merito et bonitati operis respondet. Innuens praeterea maioris perfectionis esse diligere inimicos, continuo addidit: Estote ergo perfecti sicut et Pater vester coelestis perfectus est.

Postremo, suaderi potest eadem sententia, quia videtur esse expressa Bernardi, Sermone quartae feriae Hebdomadis Sanctae, ubi super illud Io 15, [13]: Maiorem caritatem nemo habet etc., ita inquit: Imo tu maiorem habuisti quia animam tuam pro inimicis posuisti. Et Augustini, in Enchir, c. 40 ubi inquit: Non nimis est erga eum esse benevolum qui tibi nihil mali fecerit; illud multo gravius et magnificentissimae bonitatis est ut tuum quoque inimicum diligas.

Ut de hac re dicam quod sentio sit Prima Conclusio: Ex obiecto melior et magis debita est dilectio amici dilectione inimici. Haec satis nota est, eamque sufficienter probant argumenta primo loco proposita.

[fol. 475v] Secunda conclusio: Licet dilectio inimici plus arguat caritatem Dei, attamen aequalis intuitus Dei ferventior et intensiorem dilectionem amici propter Deum elicere solet qua inimici, tantumque illa hanc excedere potest in intensione et fervore ut praestantior sit et magis meritoria. Imo addo saepe aliquos ex aequali intuitu Dei moveri per suum liberum arbitrium ad dilectionem amici propter Deum, qui si offerretur illis inimicus non moverentur pro sua libertate non volentibus se ipsos movere prop-

ter repugnantiam naturae, quam ad id sentiunt, et aversionem ab inimico. Prima pars patet, quia potissimum quod movet ad dilectionem inimici est intuitus et caritas Dei, ad dilectionem vero amici movet natura intuitu coniunctionis illius per amicitiam et beneficiorum ab eo receptorum. Ex quo capite dixit Christus Matth 5, [46] : Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Nonne et publicani hoc faciunt? Quo fit ut dilectio inimici plus arguat caritatem Dei quam dilectio amici.

Secunda pars, quod scilicet aequalis intuitus Dei ferventior et intensior dilectionem amici propter Deum elicere soleat quam inimici, satis nota est, tum quia cum intuitu Dei concurrunt plures aliae rationes et motiva ad diligendum quae coadiuvant et alliciunt voluntatem et ob id in causa ut alliciant ferventior et intensior actum, tum etiam quia cum voluntas neque in se neque in aliis potentiis sentiat aversionem aut difficultatem amici ut sentit ad dilectionem inimici, facilius applicat se et suum conatum ad dilectionem amici, et ob id intensior et ferventior dilectionem amici propter Deum elicere soleat.

Tertia pars, quod scilicet tantum dilectio amici propter Deum excedere posset dilectionem inimici in fervore [fol. 476r] et intensione ut praestantior esset et magis meritoria patet, quia si quis intensione et fervore ut octo intuitu Dei diligat amicum, plus merebitur quam si remisse admodum et cum taedio diligat inimicum.

Quarto denique experientia quotidiana est nota: multi enim oblato proximo a quo nullam iniuriam acceperunt libenter illi tribuunt eleemosynam eumque diligunt propter Deum; qui eodem intuitu idem non facerent si offerretur inimicus a quo gravem iniuriam accepissent. Id vero provenit ex difficultate quam sentiunt, et ex libertate sui arbitrii quo volunt concurrere ad unam dilectionem intuitu Dei et non ad aliam.

Tertia Conclusio: Aequalis dilectio inimici propter Deum melior est et magis meritoria aequali dilectione amici in qua cernatur aequalis intuitus et dilectio Dei. Item dilectio inimici toto conatu melior est ceteris paribus dilectione amici toto conatu. Quo fit ut similiter pensatis omnibus circumstantiis melior dicenda sit dilectio inimici quam amici: quamvis cum hoc addito ex parte obiecti melior dicenda sit dilectio amici. Hanc probant argumenta secundo loco proposita; et ratio ipsius: quia ex difficultate obiecti et repugnantia potentiarum ad actum dilectionis inimici longe bonitatis plus

et meriti accrescit tali dilectioni magisque ea probatur caritas Dei et fidelis reperitur quam probetur dilectione amici, aut quam proveniat bonitatis et meriti ex aliis circumstantiis quae reperiuntur in dilectione amici. Unde falsum et contra communem sententiam Doctorum est quod Gabriel in 3, dist. 30, q.1, conclusione 6 affirmavit, videlicet dilectionem amici et dilectionem inimici esse aequae meritoriam, si utraque procedat ex aequali caritate et sit aequae intensa, putans ex illis tantum capitibus computari meritum operis.

Ad primum ergo primo loco propositum, neganda est maior [fol. 476v] si in universum intelligatur: melius enim est et magis meritorium porrigere eleemosynam centum aureorum quam reddere tantumdem debitori quod ei debeatur. Et tamen peius est nolle solvere pecuniam debitam quam nolle dare eleemosynam. Oppositum enim eius quod est magis debitum est peius propter rationem debiti quod intervenit, quam oppositum eius quod non est ita debitum, esto sit melius. Unde quia dilectio plus est debita amico quam inimico, peius est odium amici quam inimici, esto dilectio inimici sit melior.

Ad secundum, neganda est etiam maior si in universum intelligatur; bonitas enim quae ex objecto provenit compensari et excedi potest aliis circumstantiis, ut accidit in proposito.

Ad tertium, neganda est similiter maior si in universum intelligatur; propter id enim quod est magis debitum dimittendum est quod melius, neque in eo quod eo intuitu dimittatur, aliquid meriti amittitur, quia Deus respicit quid ille volebat facere et quid intuitu ipsius omittat ut faciat, quod pro tunc ipse magis ab eo postulat, omissioque illa eo intuitu meritoria est, indeque compensatur si plus meriti erat in opere quod omittitur quam sit in eo quod suscipitur. Et per hoc patet responsio ad confirmationem; non enim semper vacandum est ei quod secundum se est magis meritorium, sed ei quod est magis debitum. Et modo retineatur voluntas faciendi quod est melius in se, si recta ratio id tunc postularet, nihil meriti amittitur, ut dictum est.

Ad quartum dicendum est maiorem esse veram, modo id aliunde non compensetur et excedatur, ut accidit in proposito. Simul etiam adde in dilectione inimici propter Deum cum caritate supernaturali cerni rationem caritatis naturalis [MS: supernaturalis, borrado fuertemente *super*] qua diligitur in quantum proximus et homo est.

Ad quintum dicendum est quod loquebatur Christus cum discipulis [fol. 477r] amicus, ut patet ex eo quod subiungit: Vos amici mei estis, et volens illis significare se maximum signum dilectionis illis ostensurum quod amicus ad amicum ostendere potest, dixit: Maiorem hac dilectionem nemo habet (erga amicum scilicet) quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Adde quod neque etiam erga inimicos potest aliquis maius signum dilectionis exhibere quam ponere animam pro illis, licet magis meritoria sit talis dilectio inimicorum intuitu Dei quam sit dilectio amicorum; non quod sit maior, sed quod difficilior. Christus autem et amicis iam iustificatis virtute eiusdem mortis signum illud ostendit et inimicis. Limitationes quae aliquibus ex argumentis secundo loco propositis adhiberi poterant, facile intelliguntur ex dictis.

Articulus septimus. Utrum sit magis meritorium diligere proximum quam Deum?

Respondeo dilectionem Dei in se magis meritoriam esse dilectione proximi in se eo quod sit excellentioris obiecti. At vero dilectionem Dei extensam ad proximum praestantiorum et magis meritoriam esse dilectione Dei tantum: quod intelligendum est caeteris paribus.

Quaestio 28

De gaudio

Agit de effectibus caritatis. Et primo in hac quaestione de gaudio.

Gaudium de Deo duobus modis habetur: altero de ipso dilecto amore amicitiae, quatenus quis gaudet de bonis illius quem amore amicitiae diligit. Et gaudium hoc sequitur caritatem in patria quod [?] est perfecte ubi Deus perfecte cognoscitur. In via vero imperfecte, tanto magis quanto per fidem et [fol. 477v] et [repetido] donum sapientiae perfectius cognoscitur illustrationibus intellectus et quanto plus fervet caritas in voluntate. Tristitia vero sequitur etiam ex caritate non quidem ex cognitione defectus alicuius boni Dei in se ipso (talis namque defectus in Deum cadere non potest), sed ex cognitione defectus honoris dilectionis obiectivae et similium ex

parte creaturarum quae illi debita sunt et tam male persolvuntur, imo eorum loco contraria exhibentur, non solum ab aliis creaturis, sed etiam a nobis ipsis. Et hac ratione tristitia priorum peccatorum habet ortum in contritione a caritate.

Alio modo habetur gaudium de Deo in quantum diligitur amore concupiscentiae. Ex praesentia autem et possessione perfecta illius in patria erit hoc gaudium perfectum; hic vero in via spes possessionis et praesentiae futurae tanti boni concupiti excitat gaudium eiusdem obiecti imperfecti. Praesentia etiam Dei in anima per donum sapientiae, fervorem caritatis ac alia dona, quibus saepe Spiritus Sanctus visitat et recreat animas iustorum, excitat gaudium Dei possessi per eiusmodi dona in via. Ex eodem amore concupiscentiae sequitur tristitia, in quantum tristatur quis de absentia Dei concupiti, tum etiam de his quae id impediunt, ut de peccatis et negligentis ea ratione qua impedimenta sunt ad gaudium consequendum et ad percipiendas visitationes illius.

Gaudium quod sequitur amorem caritatis tum etiam tristitia quae eundem amorem consequitur, ad speciem caritatis pertinent in genere moris. Ex amore namque et volitione obiecti circa quod versantur, caeteri actus voluntatis iudicandi sunt ad quam speciem pertineant in genere moris, si sint actus qui [fol. 478r] respiciunt bonum [sic: pro *malum* ?], iudicandi sunt ex bono opposito propter quod tale malum est nolitum. Omnes enim sunt in genere moris cum volitione talis boni atque ex illa derivantur, ut hic innuit D. Thomas, art. 4.

Gaudium vero quod consequitur amorem quo Deum nobis concupiscimus et tristitia oppositorum ad caritatem propriam qua nobis beatitudinem et bona spiritualia concupiscimus pertinent. Et in universum, gaudium et amor boni de quo gaudemus, iudicandum est ad quam speciem pertineat in genere moris et ad eandem pertinet tristitia de malo opposito.

Quaestio 29

De pace

Concordiam, inquit hoc loco D. Thomas esse unionem consensuum diversorum suppositorum in unum et idem; quae tunc est perfecta quando consensus non habent admixtum aliquid involun-

tarii. Si enim per metum unus cum altero consentiret, non esset perfecta concordia. Pacem vero dicit addere supra concordiam consensum appetitivum eiusdem etiam suppositi.

Adverte tamen concordiam unius ad alterum saepe appellari pacem et consensum appetitivum in eodem supposito appellari etiam concordiam appetituum.

Quia vero caritatis est omnes appetitus ad Deum referre et unire in illo tum etiam proximos se invicem diligere sicut semetipsos, ac proinde eos unire in affectu, ideo effectus caritatis assignantur concordia et pax.

Pro varietate vero obiecti voliti in quo est mutuus consensus concordiae et pacis erunt huius vel illius speciei in genere moris. Concordia compleri videtur per relationem mutuam conformitatis talium consensuum; pax autem negationem seditionis et discordiae videtur significare in his quae nata sunt discordare.

Finis materiae de caritate.

[fol. 478v en blanco]